

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А. М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, канд. політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 27 лютого 2012 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2012", Міжн. наук. конф. (2012 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2012", 18–19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012. – Ч. 2. – 271 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

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. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2012

Секція

"УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

А. В. Аборчи, студ., ДНТУ, Донецьк
titlukreziikar@rambler.ru

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Православие в современной Украине характеризуется наличием целого комплекса проблем и противоречий, которые обращают на себя всё большее внимание не только внутрицерковного сообщества, но и светских исследователей. Разрешение этих проблем требует, в первую очередь, их чёткой идентификации, что позволит правильно определить векторы, по которым в будущем эти проблемы можно разрешить с наименьшим количеством отрицательных последствий, как для православных церквей и духовенства, так и для рядовых верующих.

Пожалуй, одной из наиболее актуальных проблем современного украинского православия является наличие межцерковного конфликта, вызванного одновременным сосуществованием на территории одной страны сразу нескольких православных церквей. Таковыми являются Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП), Украинская православная церковь Московского патриархата (УПЦ МП) и Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ). Данный конфликт выражается сразу по нескольким направлениям, основными из которых являются соперничество за владение объектами церковного имущества, борьба за паству и за учреждение новых православных общин, а также ряд других. При этом, несмотря на многолетние усилия, направленные на разрешение возникающих противоречий, до сегодня практически не просматривается перспектив по урегулированию существующего конфликта. Во многом это обуславливается не только религиозными, но и социально-экономическими причинами, ведь, как замечает академик П. П. Толочко, церковный раскол – это раскол в обществе, а преодоление социального конфликта, как свидетельствует история, редко имеет положительный итог.

Не менее существенной проблемой, которая особенно обострилась в последние несколько лет, стало заметное уменьшение количества прихожан в православных храмах. Это происходит на фоне увеличения приверженцев других религиозных течений, что, преимущественно, осуществляется за счёт бывших прихожан православных церквей. Во многом такая ситуация обуславливается влиянием активной проповед-

нической деятельностью миссионеров из других церквей. Ярким примером этому служит церковь "Свидетелей Иеговы", проповедников которой сегодня можно встретить практически повсеместно.

Для внутрицерковной жизни православных организаций в Украине не менее существенной проблемой также является высокая степень секуляризованности украинского общества. Это, в первую очередь, проявляется в том, что большинство украинцев воспринимают православие вообще и православную церковь в частности, как некий отделённый от реальной жизни институт, обращаться к которому стоит только во время праздников или серьёзных жизненных проблем. Отчасти это является результатом многолетней атеистической пропаганды, однако не стоит забывать и о той детали, что большинство людей действительно не видят в церкви того средства, который способен кардинально повлиять на их жизнь. Естественно "нерегулярная религиозная жизнь" украинцев является серьёзной проблемой для православия и требует принятия широкого спектра мер со стороны духовенства. Но всё же обращение к религии и Богу в моменты тяжелейших жизненных ситуаций (что происходит практически у каждого) свидетельствует об огромном потенциале, который скрыт в недрах бессознательного украинского народа, и который сможет раскрыться, как только для этого создадутся подходящие внешние условия.

Для того чтобы скрытая религиозность украинцев вышла наружу, православной иерархии необходимо решить ещё одну существенную проблему, выражающуюся в непонятности церкви и её обрядов для среднестатистического украинского обывателя. Большинство людей, даже среди тех, которые регулярно бывают на церковных службах, мало осознают, что в конкретный момент происходит во время богослужения. Далеко не каждый сможет не то, что описать смысл происходящего во время литургии, но и даже назвать её составляющие части. Не говоря уже о молитвах и песнопениях, содержание которых доходит до молящихся отрывочно и фрагментарно. Проблема реформирования православной молитвенной практики и литургики уже не раз поднималась известными богословами и церковными деятелями, поэтому здесь только ещё раз подчеркнём, что без существенных изменений в практике отправления служб, в православии и дальше будет наблюдаться отток верующих, которые будут стремиться туда, где они хотя бы будут понимать содержание и смысл тех или иных молитв и песнопений.

К описанным выше проблемам тесно примыкает ещё одна, которая выражена в отсутствии должного образования и "творческого подхода" у большей части священнослужителей православных церквей. Это приводит к тому, что множество священников занимаются лишь тем, что догматично повторяют одни и те же проповеди, нередко не имеющие никакого отношения к реальным проблемам людей. Именно из-за этой закостенелости православная церковь вот уже много лет остаётся неспособной ответить на актуальные вызовы современности и запросы

человека XXI века. Даже принятие социальной доктрины (концепции) православной церкви в начале нового тысячелетия мало повлияло на ситуацию, так как эта концепция не является руководством к действию для большинства духовенства. Конечно, так нельзя говорить обо всех священниках без исключения, так как сегодня можно встретить множество батюшек, которые стремятся быть прогрессивными и современными, пытаются решить проблемы современных тинэйджеров, активно работая в Интернете, организовывая молодежные кружки и т. д. Но, к сожалению, сегодня это далеко не массовое явление, а поэтому, к примеру, на просторах глобальной сети можно встретить намного больше протестантских и других не православных проповедников и миссионеров, нежели ортодоксальных представителей православной иерархии.

Не менее актуальным вопросом является проблема построения оптимальной модели церковно-государственных отношений, а также степень участия православной иерархии в политических процессах. Особенно часто этот вопрос обсуждается в связи с переменой власти и сменой внешне и внутривнутриполитического курса с одного на другой. В итоге государственная власть то проявляет лояльность к одной церкви, критикуя другую, то наоборот, старается сделать всё, чтобы дискредитировать якобы раскольничье православное духовенство, выставив другое истинным носителем православных традиций и преемственности. В итоге православное население Украины в обход его желания становится ввергнутыми в масштабные политические игры, в которых подчас уже не остаётся места ни Богу, ни исконным христианским ценностям, ни любви к ближнему. Нередко это приводит к разочарованию сразу во всех православных церквях, а затем и в православии вообще. Поэтому остаётся только надеяться на то, что в ближайшем будущем православные церкви Украины смогут прийти к взаимному согласию, иначе православие вполне может перестать быть доминирующей религией в нашей стране.

А. І. Аветисян, студ., КНУТШ, Київ
avetstasya@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ КЛАСИФІКАЦІЇ МИСТЕЦТВ У ТВОРЧОСТІ В. ПІДМОГИЛЬНОГО

Український письменник двадцятого століття Валер'ян Підмогильний був неабияк знайомий із європейськими творами і літературними, і філософськими. Він відомий не лише як письменник, але й як перекладач з французької А. Франса, Г. де Мопассана, О. де Бальзака, Вольтера, Д. Дідро і інших. Якщо чистим необтяженим зором поглянути на творчість Підмогильного, то ми побачимо цілий квітник думок, що притягують своєю цікавістю і самотністю, нехай не завжди оригінальних, але поданих із розумною виразністю. Серед інших питань він у своїх творах

говорить про проблему поступу і новизни в мистецтві, протиставляє його науці, ставить питання доцільності мистецької діяльності взагалі.

Серед усього цього я хочу відзначити один невеличкий, але цікавий епізод роману Підмогильного "Місто", де автор через свого персонажа подає свій варіант класифікації мистецтв. Сам термін "класифікація" дуже сухий і строгий, передбачає якісь пункти і щаблі. Їх у Підмогильного не зазначено, але в естетиці про це питання говорять частіше саме під такою назвою.

Критерієм, за яким ми маємо оцінювати мистецтво, Підмогильний називає "ступінь абстрактності того матеріалу, яким воно орудує" [*Підмогильний В. Місто*. – Харків : Веста ; Видавництво "Ранок", 2005. – С. 196]. Тобто із конкретизацією і технічною складністю мистецького інструмента мистецтво самообмежується.

Так у своєму ряду мистецької вартості письменник першим називає мистецтво нестворене – *мистецтво запахів*. "Матеріал його такий тонкий і високий, що орган сприйняття його в людини не спроможен відрізнити його у відтінках" [Там само]. Ми не маємо належної номенклатури для позначення "тонів" запахів, ми не знаємо одиниць його вимірювання. Усі спроби дати точну шкалу розцінки тонів запаху потерпіли поразку, тож воно є надтонким, і поле для творчості у ньому є необмеженим. Саме свобода митця, його вільна жива уява, що не обмежена засобами свого втілення є передумовою чистої творчості, де творення прекрасного з "нічого" є вищим витвором.

Найвищим із мистецтв, що існують реально для автора є *музика* – "ультрафіолкова смуга мистецтва шумів" [Там само]. Звуки і шуми вже не такі "ефірні" як тони запахів, але ще не такі визначені, як слова. Для їхнього сприйняття потрібна непересічна чутливість і тонкість уяви. Третю позицію автор відводить *літературі*, адже слово, її матеріал, багато означеніший, ніж звуки і запахи, але ще придатний до витонченої і глибокої обробки. Ряд "грубих" мистецтв Підмогильний розпочинає з *живопису*, що, на його думку, замкнений в одній площині і матеріал його, фарба, має конкретну передумову – світло. "Темрява для нього неприступна, так само неприступний і розвій" [Там само]. Ще більш закутою так стає *скульптура*, адже відтворює вона будь-що лише в трьох вимірах. І найгрубішим для автора є мистецтво дії – театр, що поєднує у собі ознаки конкретності усіх попередніх. "Нарешті, – інфрачервона смуга – мистецтво життя, мистецтво виключно конкретне, але так само невнормоване, як і мистецтво запаху" [Там само].

Звернемось до класичної концепції класифікації мистецтв Шеллінга. Він виділяв дійсний і ідеальний ряди мистецтва, де дійсний ряд був представлений образотворчими мистецтвами і музикою, а ідеальний – поезією. Шеллінг опікується свободою образу як *втілення вищої, абсолютної краси*, його не цікавлять учасники процесу мистецтвотворення, він опікується лише його результатом. Таким чином мистецтво слугує меті досягнення ідеалу, *прекрасного*.

Якщо порівнювати дві подані позиції, окреслені загальною, можна сказати, що підхід у обох авторів принципово різний. Основна відмінність полягає у критерії, обраному мислителями. Для Підмогильного ним є інструмент творення, матеріал мистецтва, для Шеллінга – характер уже створеного образу, результату творення. Хоча система оцінювання в обох схожа – мистецтво реальне і абстрактне, або дійсне і ідеальне. Із дібрання різного критерію автори доходять різних висновків. Для Підмогильного ідеальне мистецтво те, рівень абстрактності якого не дозволяє навіть схопити його – мистецтво запахів, що дає повну свободу творцеві. Для Шеллінга теж ідеальним мистецтвом є таке, в межах якого образ не мліє, а живе, він є вільним і не закутим у пластичні форми, але виражений він словом, що є для філософа неперевершеним матеріалом. У системі Підмогильного слово – теж форма, теж рамка, що полонить творця у своїх межах, а отже полонить і себе. Для Підмогильного творча свобода митця – передумова вільного образу.

У своєму "логічному ряді мистецтв за певним принципом" [Там само]. Підмогильний не знаходить місця кінематографу, кажучи, що це лиш фокус: "чарівний ліхтар плюс акторська гра, а не навпаки". І справді, фокус може вразити, захопити, але не "заразити", не втягнути глядача у співпрацю. Мається на увазі, що кіно закрите для образних доповнень, митець не творить, а продукує. Тобто це лише промисловість, глядачу ж залишається лише споживати. Ця позиція дещо перекликається із поглядами теоретика сучасної естетики – Жана Бодріара. У своїй статті "Естетика втрати ілюзій" він пише про те, що технологізованість сучасного мистецтва намагається "фокусом" спокутувати слабкість образу, конкретизуючи деталі, наполягаючи на натуралізмі, нарешті, забираючи у глядача його ілюзії. Це він називає кризою перевиробництва у мистецтві.

Для Підмогильного конкретизація і означеність засобів творення мистецтва означає обмеження творчої волі митця, його образного посилу. Бодріар каже про інший бік – про безвихідність глядача у справі прийняття цього посилу. Але сходяться вони в одному: мистецтво, дедалі конкретизуючись, обкрадає творче воління як митця, так і глядача, а значить обкрадає саме себе.

Усе зазначене говорить про те, що Підмогильний ішов у ногу із часом, а його час – це епоха модернізму, епоха світоглядних і творчих переворотів, тож його ідеї і зараз залишаються для нас цікавими і самобутніми. Сьогодні у вітчизняній філософії і культурі наріжним каменем постає проблема ідентифікації національного характеру мислення. І мені здається, що саме таке збирання по крупицях у величезній площині української філософської думки може дати нам бажаних результатів. Ми маємо звернути свою увагу не тільки на роботи, випущені під грифом філософського дослідження, а й на ті, що внутрішньо містять у собі філософське зерно. Такою збагаченою філософськими змістами я вважаю і творчість Валер'яна Підмогильного.

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.

Науковці виокремлюють два важливих підходи в обґрунтуванні науки філософії права – історичний та сучасний. Історичний підхід ґрунтується на тому, що ці проблеми завжди хвилювали людство протягом усього його існування. Філософія права – стародавня наука, яка має багату історію. Філософсько-правові погляди характерні для філософів ще з давніх часів. Історико-філософський аналіз правових поглядів філософів дає підстави стверджувати, що у творчості майже всіх видатних філософів проблеми історії філософії права посідають вагоме місце. Це притаманне історикам філософії різних періодів. Філософи у своїх працях розкривали предмет філософії права, ідеї природного і позитивного права, справедливості, свободу, права людини.

Теоретичною основою дослідження також є праці філософів і правознавців кінця ХІХ – початку ХХ ст. та сучасних науковців, які розробили основні поняття, підходи до вивчення філософсько-правових проблем. Значущість вивчення історико-філософської спадщини українських філософів права зумовлена необхідністю концептуального осмислення проблем філософії права, розвитку сучасного правознавства та сприятиме поглибленому виробленню цілісного і системного знання про право. Наукові доробки аналізують важливі аспекти методології пізнання і дослідження філософії права.

Наприкінці ХІХ – початку ХХ століть багатьма правознавцями та філософами права формулюється завдання надання правознавству наукового характеру, тобто завдання створення науки про право. Б. Кістяківський підкреслював, що для розвитку науки про право велике значення має напрям, темп та інтенсивність філософського мислення. Він поділяв думку І. Канта про те, що визначення поняття і предмета права є складним, адже воно належить до філософських понять. Тому, аналізуючи працю І. Канта "Критика чистого розуму", Б. Кістяківський зазначав, що визначення права є філософським, в основу якого покладено принцип свободи. Він зазначав, що, насправді, право розвивається і зумовлюється двома різними етичними цілями: воно є одночасно носієм і свободи, і справедливості. Так, право втілює у собі свободу і справедливість найбільш повно і досконало. Право як реальне явище зумовлене причинами і цілями. Отже, можливо, науково пізнати право, розкриваючи та аналізуючи шляхи дослідження цих причин і цілей.

На сьогодні важливо висвітлити становлення історії української філософії права, головні завдання даного періоду, вагомість внеску професорів – Києво-Могилянської Академії, Київської духовної академічної філософії, університетів Св. Володимира у Києві, Харківського, Новоросійського (Одеського), Львівського. Зокрема правознавців, – С. Дністрянського, Б. Кістяківського, О. Огоновського, Є. Спекторського, В. Старосольського, Ф. Тарановського, А. Фатєєва, П. Юркевича, К. Яроша.

Б. Кістяківський (1868–1920) підкреслював, що у гуманітарних науках наукові знання досить рідко визначаються строго методологічно. Здебільшого, наукові знання отримують з них завдяки предметній класифікації, а не методами дослідження. Для того, щоб теоретично отримати наукове знання про право, потрібно визначити його як поняття: соціально-наукове, психологічне, нормативне і державно-організаційне. Визначивши ці поняття окремо, треба систематизувати і поєднати їх в одне. Тоді ми отримаємо синкретичне поняття права. Він зазначав, що в науці про право є найбільш суперечливі теорії, які навіть виключають одна одну. Зокрема "головні питання про сутність і невід'ємні властивості права вирішуються представниками науки про право зовсім по-різному. Зокрема теоретики права сперечаються із самого початку пізнання права, особливо щодо тієї сфери явищ до якої належить право. Тому виникають різні юридичні напрямки і школи.

У листах до Б. Кістяківського Ф. Тарановський зазначав важливість видання його ґрунтовної праці для правової науки та як цінного джерела для написання підручників, у викладацькій діяльності. Вчений згадував, що Б. Кістяківським друкується книга "Наука про право. Методологічний вступ до філософії права". Також Є. Спекторський, А. Фатєєв відзначали необхідність відродження видання журналу "Юридический Вестник" Б. Кістяківським, який виділявся "цінним даром" – праворозумінням і відчуттям права. На думку Ф. Тарановського, його наукові дослідження характеризуються достовірністю, об'єктивністю та ґносеологічним і методологічним плюралізмом.

Творчий доробок і значимість особи Б. Кістяківського у контексті західноєвропейської культури розглядають Л. Депенчук, А. Козловський, С. Максимов, І. Огородник, М. Попович, Н. Поліщук, А. Фінько. Вони звертають увагу на те, що період творчості філософа потрібно розглядати у європейському контексті. Зокрема період кінця ХІХ – початку ХХ століть характеризується розмаїттям західноєвропейського мислення, яке притаманне Б. Кістяківському та виокремлюють його інтелектуальні надбання і значущість у розвитку української національної культури. Філософсько-правова концепція Б. Кістяківського викликає інтерес не лише в історичному значенні, але й у становленні сучасної української філософії права. Дослідники життя та наукової творчості мислителя, залежно від того, на чому вони зосереджують свою увагу, виділяють його філософську, правознавчу, політичну, соціологічну спадщину.

У монографії "Філософія права Богдана Кістяківського" М. Альчук здійснила цілісний і системний виклад філософсько-правової концепції Б. Кістяківського та висвітлила актуальність його поглядів для становлення сучасної Української держави. Проаналізовано значущість і доконечну потребу подальшого вивчення та перспективність досліджень наукового доробку Б. Кістяківського, Є. Спекторського, Ф. Тарановського, А. Фатєєва, К. Яроша, які заклали підвалини української історії філософії права. Зазначено, що Б. Кістяківський розкрив розвиток філософії

права російською ліберальною інтелігенцією, яка прагнула подолати історично сформовану неповагу до права і недостатній розвиток правової сфери та подолати кризу юриспруденції початку ХХ ст. Виокремлено важливість принципу автономії права і юриспруденції Б. Кістяківського, який зробив право стійкою опорою тогочасної культури. На його переконання відродження філософії в ХІХ ст. у неокантіанському варіанті сприяло розвитку наукового знання про право. На сьогодні такі ж тенденції характерні в пострадянському світі, тому ці процеси продовжують бути актуальними і для Росії, і для України.

В. О. Артюх, канд. філос. наук, доц., СДУ, Суми
art64@ukr.net

ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША: ВІД РОМАНТИЗМУ ДО ПОЗИТИВІЗМУ

Романтична історіософія Пантелеймона Куліша (1819–1897) на противагу просвітницьким раціоналістичним моделям зреалізовує своє розуміння історичного розвитку суспільства через принцип органічності (і, як наслідок, у нього спостерігається потяг і до пантеїстичної філософії Б. Спінози).

Основним суб'єктом історичного процесу в цей період творчості для П. Куліша виступає народ. Народ у романтичному розумінні – це не просто певна соціальна спільнота, це союз групи людей із своєю національною сутністю, джерело якої часто надприродне і тоді воно Бог, або ж Космос, або як писав Куліш: "Дійшовши, з прогресом кругосвітньої наукової праці, тієї правди, що безкрай і безмірний космос, у величезних і найменших творивах Божих, дає нам закон громадського життя і розумового прямування, кладемо її в основу нашого проповідання національної і духовної свободи" [Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції [1882] // Куліш П. Твори : у 2 т. – К. : Наукова думка, 1998. – Т. 1. – С. 411]. Така національна сутність є складовою внутрішньої природи окремої людини і являє собою джерело її творчої активності, творить її неповторність та надає глибину почуттям єдності з іншими членами народу. У свою чергу, суттєвим є також поєднання людської душі з природним середовищем мешкання або "сутністю" природи. "Природа" національної душі тут визначається рідним пейзажем чи, ширше, ландшафтом.

Звідсіля одна із центральних ідей романтичного світогляду – ідея "вкоріненості". Саме "вкоріненість" шукали ідеологи в духовних термінах через внутрішню відповідність між індивідом, рідним ґрунтом, народом та Всесвітом. "Органічна" єдність всіх вище перерахованих складників в історіософії Куліша є явище антицивілізаційне й антивідчужуюче.

У постромантичний період у своїй творчості Куліш часто використовує методологічні та змістовні напрацювання позитивізму. Але, знову ж таки, позитивізм ним глибоко засвоєний так і не був. Хоча, починаючи з

60-х років він багато читає (і конспектує) О. Конта (1798–1857), Г. Спенсера (1820–1903), Дж. С. Міля (1806–1873), Е. Ренана (1823–1892), Г.-Т. Бокла (1821–1862). Можна припустити, що полегшило перехід Куліша від романтизму до позитивізму використання у тому ж позитивізмі органіцистських метафор. Так, як у позитивізмі з часів О. Конта за зразок науковості беруться природничі і точні науки, то й соціально-гуманітарні науки, щоб бути "справжніми" науками повинні послугуватися методом, законами і мовою біології. Тому окремі індивіди у соціальній філософії та соціології позитивізму стають "клітинами", соціальні установи – "органами", людські звички – "функціями органів", а людська спільнота отримала назву "організму". Ну, а потім до цих метафор позитивісти спробували застосувати закони, які були виявлені під час спостережень над живими біологічними організмами. Ідучи за традицією О. Конта та Г. Спенсера, Куліш також переконаний, що "... наше минуле вимагає від нас такого повного у всіх подробицях вивчення, яке засвоєне методом природодослідників...". Далі він і застосовує до історичного процесу розуміння закону, дія якого розповсюджується на три часові виміри – минуле, теперішнє і майбутнє. Отже, якщо ми знаємо, як закон діє зараз, то, можна бути впевненими, що при незмінності умов він діятиме так і в майбутньому. Тобто, можна передрікати майбутнє, перебуваючи в сучасності. Спираючись тут на математику, як зразок, П. Куліш пише, "що наше майбутнє тоді тільки перестане бути для нашого розуму незрозумілою грою випадковостей, коли наука історії, покликавши на допомогу повний контингент людських знань, поставивши перед нами факти, що пройшли в такій послідовності, в якій математика ставить свої теореми" [Куліш П. А. История воссоединения Руси. – СПб. : Изд-ние товарищества "Общественная польза", 1874. – Т. 2. – С. 371].

Отже, за Кулішем три часові виміри єдиного історичного процесу нерозривно пов'язані. Тому, якщо ми істинно пізнаємо минуле, тобто наші знання адекватні проминулій реальності, то це допомагає краще зрозуміти і сучасність. А знання сучасності дозволяє нам вірогідно спрогнозувати й майбутнє.

І. В. Березінець, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
irina_berezinets@ukr.net

Г. ЧЕЛПАНОВ: ПРО ЗНАЧЕННЯ НЕОГЕОМЕТРІЇ В ГНОСЕОЛОГІЇ

У філософії є проблеми, навколо яких групується безліч інших питань. І від того, під яким кутом зору вони розглядаються, залежать напрямки розвитку цілих галузей наук. До таких основних питань філософії належить питання простору.

Як формується поняття простору? Яким чином людина отримує уміння та навички в сприйнятті простору? Наскільки є реальним той простір, в якому ми існуємо? Наскільки простір є пізнаваним для нашого

розуму? Здається, що нового в цих питаннях? Вони хвилюють людство з того самого часу, як воно себе усвідомило. Думки висловлювалися різні – нерідко протилежні.

Але їх об'єднувало те, що вони характеризували якості одного загального простору, обмеженого Евклідовою геометрією. Чому "обмеженого"?

До 30-х рр. XIX ст. вчені були глибоко переконані, що аксіоми є сталими і не підлягають сумнівам, бо ґрунтуються на аксіомах та математичних розрахунках. Але російський вчений Лобачевський похитнув цю впевненість, висловивши припущення про недійсність одинадцятої аксіоми Евкліда, яка має назву "аксіоми паралельності". Намагаючись довести цю аксіому, Лобачевський розробляє особливу систему формул, які і стали його новою геометричною системою. Так народилася нова геометрія: метагеометрія або негеометрія, з новими теоремами та доказами. Вона доводила, що наша, звична для всіх геометрія, є частковим видом іншої, так званої, абсолютної геометрії.

Нова теорія Лобачевського довгий час не сприймалася світовою науковою спільнотою, допоки німецькі вчені Ріман та Гельмгольц, незалежно один від одного, не дійшли до аналогічних висновків. Завдяки Гельмгольцу, який надав цій думці філософського характеру, вона була виведена з небуття. З цього моменту негеометрія почала існувати як філософське вчення про простір.

Як писав Г. Челпанов: "Не-евклідова геометрія виявляє можливість існування просторових форм, які відрізняються від форм, які сприймаються нами" [Челпанов Г. Негеометрія та її значення для теорії пізнання // Вопросы философии и психологии. – М., 1902. – Кн. 11 (62). – Март-апрель. – С. 935]. Таким чином, негеометрія мала особливе значення для теорії пізнання: існування іншої геометрії дало підстави припустити існування інших просторів та інших просторових відносин, ніж ті, які відомі нам; та виникає думка, що наш простір в дійсності не має тих властивостей, які йому надаються. Тобто евклідова геометрія не відображає дійсних якостей нашого простору.

Людина, бажаючи пізнати суть світового процесу, його першопричини має надію тільки на свій розум, завдяки якому може досягнути речі, які їй не дані в її чуттєвому досвіді, які неприступні її чуттєвому сприйняттю.

Гельмгольц, розвиваючи філософію математики, пішов далі в розробці цього питання ніж Лобачевський та Ріман. Він довів не тільки можливість інших просторових відношень порівняно з нашими, а й саму можливість їх уявності. Для вченого така можливість уявності була дуже важливою, бо з її допомогою він сподівався довести неспроможність кантівської теорії трансцендентальних форм. Крім цього, уявність просторів інших видів у порівнянні зі сприйняттям нашого реального простору, надавала можливість довести емпіричну тезу про залежність геометричних аксіом від впливу оточуючого середовища. Тобто, доводила, що наші просторові уявлення є продуктами впливу реального простору на людину, і, таким чином, аксіоми нашої геометрії є віддзеркаленням якостей простору, в

якому ми перебуваємо. Кант же вважав, що простір є незмінною формою нашої свідомості, тож аксіоми були непорушними істинами, і наше мислення неспроможне суперечити тому, що вони виражають. Тому, уявити інші просторові відношення – відмінні від наших – неможливо.

Це твердження намагався спростувати Гельмгольц. Сама можливість уявити простір по-іншому, ніж ми його собі уявляємо, спростовувала цю думку Канта і, за Гельмгольцем, довела, що простір не є формою свідомості.

Челпанов, розуміючи філософську важливість положень неогеоетрії, все ж таки вважав необхідним подальший пошук можливих доказів існування інших просторових відношень. Складність у вирішенні цієї проблеми полягала у протиріччі положень нової геометрії евклідовій. Застосувати принцип однозначного співвідношення елементів геометрії та неогеоетрії зміг італійський математик Бельтрамі. Це дало можливість довести, що один з видів неогеоетрії немає суперечностей. Бельтрамі зазначив яким чином можливо неогеоетричну планіметрію співвідносно перевести на геометричну площину. Але цього було замало, і подальшою розробкою співвідношення елементів з точки зору стереометрії зайнялися Кейлі та Клейн. Результатом розрахунків було доведено, що загальне поняття відстані можливо використовувати у неевклідовій геометрії. Воно є аналогом відстані у евклідовому просторі. Це поняття дало можливість продемонструвати тісний зв'язок між різними геометричними системами. Таким чином, вирішивши завдання переведення зображень з однієї геометричної системи в іншу, виникла можливість побачити, що неогеоетрія не несе у собі ніяких протиріч.

Складність та неоднозначність питання, вимагали подальшої роботи над його розробкою. Розглядалися ще декілька підходів, за якими вважалося, що різним просторовим формам відповідають різні геометрії.

Проаналізувавши існуючі погляди з цього питання, Челпанов дійшов висновку, що якщо прийняти думку про можливість існування інших просторів, то виникне необхідність пошуку суттєвих якостей простору та пошуку того спільного, що поєднує різні види простору. Важливо, на його думку, знайти те загальне, що існує в понятті "простір", а це поза положенням. Таким чином, для Г. Челпанова значення неогеоетрії для теорії пізнання полягало у тому, що неогеоетрія дала можливість узагальнити поняття простору, та розглянути це питання уможливно.

Я. А. Бусол, студ., КНУТШ, Київ
yarinochka1993@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ П. ЮРКЕВИЧА

З другої половини XVII і протягом XVIII ст. в Європі панує епоха Просвітництва, яка на перший план висуває раціоналістичні ідеї. В цей час основним засобом пізнання визнається розум, і саме він є вищим про-

явом сутнісних характеристик життя, він визначає, якого значення за-слуговують вищі людські цінності. На противагу просвітницькому раціоналізму у XIX ст. утверджує право на своє існування антираціоналістич-на тенденція, що проголошує кордоцентризм, духовність, інтуїтивізм. Раціоналістичний сцієнтизм поступово відходить на задній план. Ці та інші філософські напрями та течії здійснили значний вплив на форму-вання філософської думки в Україні, зокрема на погляди Памфіла Юр-кевича (1826–1874). Найголовнішою працею Юркевича для розуміння сутності обраної нами проблеми є "Серце і його значення у духовному житті людини згідно з ученням Слова Божого"(1860).

З давніх часів увагу мудреців привертала особлива роль емоції в житті людини та її духовність. Памфіл Юркевич теж дотримується цієї традиції, і тому в центр своєї філософської концепції ставить вчення про серце. На його думку, раціоналістичне вчення, що звеличує розумову діяльність, а не духовну, не дає повного знання про світ, а саме це і є метою філософії. Воно позбавляє людину того інтуїтивізму, що необхід-ний для пізнання тієї чистої свідомості, яка дає нам уявлення про на-вколишній світ. Людина – це, перш за все, духовна істота, а значить, її справжнє суще не може апелювати лише до мислення, до її раціоналіс-тичних сутностей. Потрібно більшу увагу звертати на духовне, а, отже, на серце. Саме воно містить те особливе, що вирізняє одну людину серед інших. У ньому індивідуального значення набувають власне люд-ські почуття та людські цінності. Спочатку світ відкриває свої таємниці для серця, а вже потім для розуму. Серце приховує і разом з тим пізнає ті таємниці світу, що недоступні раціональному мисленню, і якщо відк-рити своє серце до пізнання, а не використовувати лише чистий розум, то можна пізнати справжню сутність світу. П. Юркевич каже: "У серці людини міститься джерело для таких явищ, які виявляють себе в особ-ливостях, що не впливають із жодного загального поняття або зако-ну"[Юркевич П. Д. Вибране. "Серце та його значення у духовному житті людини згідно з ученням Слова Божого"]. Людині відкривається та спра-вжня істина, яку тримає у собі серце. Спочатку виникає дух, отже духов-не життя, а потім вже розум, а отже мислення. Душа діє за власними законами, а Бог створив їх у серці, а не в розумі. "Світ як система явищ життєвих, сповнених краси й знаменності, існує й відкривається передо-всім для глибинового серця й звідси вже для розуміючого мислення".

П. Юркевич у названій вище роботі протиставляє такі поняття, як "серце" і "голова". Голова виступає тут певним місцем, що вміщує нер-вову систему та мозок. На противагу їй серце втілює в собі духовне на-чало людини, що відповідає за її волю, душевні порухи, відповідаль-ність, свободу, та інші власне духовні характеристики. Отже, людина містить в собі два начала – душевне та тілесне, але мається на увазі не душа та тіло, а серце і голова.

Український філософ говорить про відповідне співвідношення любо-ві, що містить серце, і розуму. Це співвідношення він порівнює із елеєм

та світильником, і тут Юркевич посилається на біблійні джерела, а саме на Новий Заповіт (Євангеліє від Матвія). Мислитель наголошує, що світильник згасає тоді, коли в серці зникає елей любові, тоді ідеї та моральні начала тонуть в темноті та зникають зі свідомості. Не можна дати згасати своїй любові в серці, адже тоді і розум перестане відповідно функціонувати.

Щоб пізнавати життя, потрібно дослухатись до свого серця, дати йому ту свободу поруху, якої воно потребує. "Живі потреби серця, що любить, що ще не охолгло від досвіду, змушують людину бачити і любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого й одушевленого" [Юркевич П. Д. Вибране. "Серце та його значення у духовному житті людини згідно з ученням Слова Божого"]. Серце скрізь хоче бачити лише хороше, в цьому й полягає все прекрасне у житті. Саме з рухів серця людина морально розвивається, вони є першими її рухами в бік моральності. Серце "бажало б усюди бачити добро, щастя, солодку гру життя, усюди хотіло зустрічати істоти, що радуються, гріють одна одну теплотою любові, що зв'язані між собою приязню та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі здійсненого загального щастя людина уявляє собі світ, що гідний існувати".

Серце – це те людське начало, що пов'язане із нашими вчинками. Воно розуміє ті порухи душі та ті особливі душевні стани, що недоступні навіть абстрактному мисленню. Певне поняття, щоб стати тією силою, яка зможе вплинути на розум, повинно спочатку "оселитися" в серці, яке подасть імпульс до розуму. Так емоції та почуття визнаються засобом пізнання. Отже, для філософії Памфіла Юркевича характерна антропологічна спрямованість, адже він робить наголос саме на людині, її духовній сутності, її началу у світі. Серце він визнає осередком життя людини як матеріального, так і морального, адже саме з серця походить життя навіть і в біологічному сенсі. Саме воно виступає хранителем індивідуальності людини, гарантом її душевних якостей, збереження її цілісності у світі. І саме за збереження такої духовної чистоти свого серця та його самовідданості людина повинна боротись до кінця свого життя. І не лише з життєвими перешкодами чи іншими людьми, але, якщо буде потрібно, і сама з собою.

Г. В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ В. ЮРИНЦЯ

Одним із найвідоміших представників "філософського фронту" УСРР, який, на наш погляд, зробив чи не найбільший внесок у розвиток української радянської культурфілософської думки 1920-х – 1930-х рр., був професор філософських та соціологічних установ УІМЛ і ВУАМЛІН, академік ВУАН Володимир Юринець (1891–1937). Вихованець Львівського університету та низки престижних вишів Західної Європи – Віден-

ського, Паризького й Берлінського університетів, В. Юринець брав участь у Першій Світовій та Громадянській війнах, після чого продовжив здобувати вищу освіту, а потім і викладати у провідних вишах столиці РСФРР. Майже п'ятирічний "московський" період науково-педагогічної діяльності В. Юринця завершився переїздом ученого у 1925 р. до Харкова, де він став одним із чільних представників української радянської філософської думки. Спершу завідувач кафедри соціології філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, вчений став завідувачем кафедри діалектичного матеріалізму Інституту Червоної професури філософії ВУАМЛІН, академіком ВУАН та першим очільником УНФТ "Войовничий матеріаліст-діалектик". Співробітник журналів "Більшовик України", "Прапор марксизму", "Критика", В. Юринець став відомий широкій читачькій аудиторії передусім як учасник української літературної дискусії 1925–1928 рр. – один із опонентів М. Хвильового, та автор понад шістдесяти досліджень, здебільшого з історії й теорії гуманітарних і природничих наук. На наш погляд, учений виявився, фактично, єдиним представником української радянської філософії цієї епохи, який у контексті дослідження проблематики філософії й інших дисциплін на основі сполучення методів марксизму і низки чільних напрямів та шкіл європейських філософії і суспільно-політичної думки модерну, розробляв власну філософію культури. Інтерпретуючи у контексті свого критичного розгляду історії й теорії модернізму у вітчизняній та зарубіжній літературах явище української літературної дискусії 1925–1928 рр. та розробляючи у кількох українознавчих публікаціях її культурфілософську проблематику, він постулював ідею про марксистську критичну думку як "марксистську форму філософії культури". Досліджуючи це питання в світлі аналізу специфіки капіталістичного і соціалістичного устроїв з позицій марксистського вчення й, водночас, враховуючи та аналізуючи здобутки численних вітчизняних і зарубіжних філософських та суспільно-політичних учень від античності до модерну, В. Юринець розробив засади своєї соціалістичної утопії – культурфілософське вчення про "тип соціалістичної культури".

За основу дослідження філософії культури В. Юринця нами визнано принцип її умовного поділу на три щільно пов'язані групи проблем чи її складники: 1) інтерпретування марксистської історико-матеріалістичної концепції у контексті аналізу марксизму та класичних учень XVII–XX ст. про суспільство, державу й право; 2) розробка культурфілософського вчення про "тип соціалістичної культури" у контексті вивчення феномену культури; 3) розробка концепції форми художнього твору та вчення про марксистську критичну думку як "марксистську форму філософії культури" у контексті дослідження проблематики історії та теорії вітчизняних і зарубіжних письменства та літературознавства. Висвітлюючи наукову спадщину понад п'ятдесяті переважно німецьких, австрійських і французьких вчених – передусім засновників та провідних представників майже всіх основних напрямів і шкіл соціологічної думки XIX – першої третини XX ст., та аналізуючи класичні сторінки: німецьких і австрійських правознавства та політекономії XVII–XX ст., анархізму, синдикаліз-

му, "легального марксизму", "зміновіхівства", "ревізіонізму", теорії історичного коловороту, – В. Юринець зосередив увагу на тлумаченні історико-матеріалістичного вчення про базис і надбудову в світлі ідей т. зв. "деборінської школи".

Неодноразово виступаючи протягом "харківського" періоду проти фальсифікування марксизму саме як один із чільних представників цієї школи на "філософському фронті" УСРР у полеміці "деборінців-діалектиків" із т. зв. "механістами", учений порушив це питання і в статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", де піддав критиці приписування історичному матеріалізму фаталізації, автоматизації суспільного процесу. Рішуче заперечуючи визнану ним за поширену в СРСР ідею фаталістичної зумовленості надбудови економічним базисом у автоматичний спосіб, В. Юринець протиставив їй постулат багатоманіття культурних стилів майбутнього соціалістичного суспільства з їх творчим розвитком по векторах "стоїчного" і "гедонічного" культуротворення. Розробляння вченим його філософії культури протягом 1920-х рр. прямо пов'язане із актуалізацією учасниками української літературної дискусії 1925–1928 рр., зокрема М. Хвильовим, низки комплексів оригінальних історіософських та культурфілософських ідей і підходів до осмислення історії вітчизняних культуро- та державотворення. Піддаючи критиці в статті "З нагоди нашої літературної дискусії" (1926) концепцію "азіатського ренесансу" М. Хвильового, В. Юринець постулював у цій публікації, а невдовзі розробив у трьох діалогах (1929) у альманасі "Літературний ярмарок" і згаданий бажанознавчій статті вчення про "стоїчний" та "гедонічний" типи майбутньої соціалістичної культури.

Виходячи із засад гуманістичного переосмислення цього вчення крізь призму безумовно оригінального прочитання в марксистсько-модерністському ціннісно-смысловому ключі біографії європейського, зокрема вітчизняного, політичного, наукового й культурно-мистецького життя, В. Юринець постулював діалектичну єдність "стоїчного" та "гедонічного" типів соціалістичної культури. Відзначаючи зумовленість першого з них усією виробничою діяльністю людства, пов'язуючи його з повною соціалізацією особистості, високим рівнем технократичності та наскрізним сцієнтифізмом, учений передбачив і настання зумовленої машинізацією праці "нечуваним звільненням людської енергії" епохи соціалістичного "гедонізму", головною рисою якої буде "прекрасний сенсуалізм" з його "повітряним" характером буття, а також легким і всеохоплюючим почуттям "біологічної й космічної грайливості". З нашої точки зору, у цьому вченні-утопії В. Юринця, яке він не встиг поглибити внаслідок його репресування сталінським режимом, у завуальованій формі було висловлено один із небагатьох публічних протестів проти утвердження диктатури Й. Сталіна в СРСР. Проведене нами вивчення філософії культури В. Юринця дозволяє вести мову про наявність кількох векторів її розвитку вченим, одним із яких стала завуальована марксистсько-ленінською риторикою актуалізація соціологічних учень В. Зомбарта, М. Вебера і М. Шелера під час розгляду історико-культурного розвитку

європейського соціуму XVII – першої третини XX ст. Ще одним таким вектором, зумовленим специфікою інтелектуального становлення В. Юринця протягом 1910-х рр., є, на наш погляд, інтерпретування ним своїх культурфілософських ідей у світлі настанов "філософії життя" і філософії культури О. Шпенглера. Важливим осередком становлення культурфілософської думки в УСРР протягом 1920-х – 1930-х рр. була представляюча філософські установи УІМЛ та ВУАМЛІН харківська філософська школа. Плеяда репресованих сталінським режимом її представників, насамперед саме В. Юринець, сприяли розвитку філософії культури як одного з важливих напрямів становлення професійного філософування в УСРР шляхом його введення до ціннісно-смислового поля здобутків західноєвропейських гуманітаристики та природничих наук від античності до модерну під знаком творчого засвоєння марксизму.

В. П. Волковський, асп., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
dinginnalu@gmail.com

ПРОБЛЕМА СУСПІЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ М. ДРАГОМАНОВА

Проблематичність постаті та творчості М. Драгоманова певною мірою притлумлена сучасним філософічним трендом постмодерних студій та актуальних філософських розважань. відбулася депроблематизація М. Драгоманова, його внеску у тогочасну інтелектуальну історію. Розглядання Драгоманова у класичних рубриках історії філософії інколи спричиняють розчинення Драгоманова як певної історичної постаті та історико-філософської події у сучасних, ретроспективно витлумачених, рубриках гуманітарного знання. Бракує розвідок, які пов'язували би Драгоманівську спадщину не тільки із сучасною науково-дисциплінарною номенклатурою, але і з тогочасним інтелектуальним та інституційним контекстом, із тогочасною філософсько-політичною ситуацією, розмовою з якою постала власне сама творчість Драгоманова. На нашу думку, мета адекватного прочитання ідей Драгоманова можливе тільки при умові врахування історичної іншості його текстів, врахування історії поняття, через термінологічний та філософсько-теоретичний аналіз текстів.

XIX століття в історії європейської філософсько-політичної думки визначається П. Мананом та іншими французькими дослідниками як доба відкриття модерного політичного устрою та модерної соціальної і політичної філософії [Манан П. Доступний виклад політичної філософії / пер. з фр., післямова та прим. С. Йосипенка. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2009], стало моментом переформатування традиційних пакетів ідентичностей, які складали тожсамість людини (станових та релігійних), століттям націєбудівництва, століттям виникнення великих політичних дискусій, які поступово розходилися і наприкінці XIX – початку XX ст. стали антагоністами. В цей час відбувається світоглядно-антропологічний зсув до відкриття суспільної природи людини, який ми

позначаємо "відкриття суспільності людини". Відкривається, що людина не тільки просто існує як особлива істота, навіть у спільності з іншими, але відкривається саме суспільство як особлива антропологічна реальність, епіфеноменом якої вже стає сама людина. Антропологічні студії набувають постійного соціологічного забарвлення.

Для в'яснення значення поняття "суспільність" ми маємо звернутися до досвіду української філософської та соціологічної думки XIX століття, і насамперед – до Драгоманова, який дуже цікавився соціологічними студіями. В українській мові слово "суспільність" до XX століття позначало певне суспільство, спільноту, тобто соціум, а також і властивість бути належним до соціуму (соціальність). Таке значення суспільності ми знаходимо у "Словнику" Б. Грінченка, який бере його із "Малорусько-німецького словника" Є. Желехівського, де воно вживається на позначення *Gemeinschaft* (варто відзначити тут термінологічну багатоманітність, яка не знала про розмежування *Gemeinschaft-Gesellschaft* – зокрема, "громада" у Драгоманова і у словнику Желехівського перекладається як "*Gemeinde, Gesellschaft, Verein, société, commune, association*"). Мовні реформи 20-х років XX століття в напрямку наближення української термінології до російської сформували термін "суспільство" за аналогією із "обществом" [Йосипенко Сергій. Примітки перекладача; Політична філософія сьогодні: випадок П'єра Манана. Післямова перекладача // Манан П. Доступний виклад політичної філософії.– Київ: Український Центр духовної культури, 2009.]. Але станом на XIX століття, слово "суспільність" мало багатозначність іменника та відприкметникового іменника, яка є евристичною для осмислення тих модерних процесів, до яких була включена й Україна.

М. Драгоманов включився в діяльність української інтелектуальної громади у 1858–1860 рр., одразу зосередившись на соціально-педагогічних проблемах. Проте закриття "Тимчасової педагогічної школи", втраплення Драгоманова у політичні події, польське повстання стимулювало "політичні інстинкти" Драгоманова [Автобиографическая заметка // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні твори : в 2 т. – К., 1973. – Т. 1. – С. 43]. На відміну від попередників ("Кирило-Мефодіївського товариства", "Основи", зокрема П. Куліша) М. Драгоманов відходить від романтично-національної інтерпретації народу як ідеальної моральної цінності до соціально-філософських міркувань на базі поміркованого позитивізму та європейського соціалізму. Він будує свою соціальну філософію на засадах раціонального розмірковування над природою суспільності, вводячи суспільність у контекст української філософської думки, виступаючи з ідей свободи та рівності, висловлюючи свою стурбованість насамперед людськістю (*humanité*) і долею конкретної ось цієї людини, на федерально-демократичних засадах. За Драгомановим, будь-яка боротьба за права нації неможлива в умовах незабезпеченості прав людини і громадянина, елементарних політичних свобод, відсутності конституції як певного непорушного правового мінімуму, який служить обмежувачем посягань влади і гарантією певної

незалежності людини та суспільства від держави. Чи не головним внеском Драгоманова є концептуальна розробка поняття "громада", яке через праці М. Драгоманова набуло філософської поліфонічності. Він починає словом "громада" як публіку. Громада постає синонімом російських слів "публика", коли це мовиться про певну аудиторію, чиє судження витворює певний простір комунікації та є значущим для входження і перебування в даній спільноті (до речі, слово "спільнота" у Драгоманова майже не зустрічається), "общественность" – в цьому значенні вона нашаровується на значення "суспільності", де відбувається підкреслення спільності для всіх. Проте тут головне – відокремлена від держави, уряду, централізованої адміністрації сукупність організацій, спілок, людей, яка представляє собою недержавний простір комунікації та діяльності. Це не обов'язково є опозицією до держави-імперії – певні складники громади-"общественности" можуть бути лояльними до влади, виступати проти автономії суспільства від держави. Сам Драгоманов вживає слово "громада" водночас на позначення найширшої спільності – всього суспільства у сенсі громадянського суспільства, і в сенсі первинної, елементарної спілки людей, і в сенсі обмежених спільнот людей за певними критеріями, рисами чи заняттями. Ця полісемантичність робить можливим багатоманітне прочитання його творів.

Отже, постать М. Драгоманова займає в історії української соціально-філософської термінології наріжне місце. Саме він заснував свої соціально-філософські позиції на фундаментальних категоріях "суспільності" та "громади". З огляду на історичну інакшість його доби, ці терміни позначають різні категорії для сучасної української термінології, але цим здобувають здатність до певної мовної гри, яка відсилає до вкоріненості соціального досвіду у первинних спільнотах, до семантичної єдності із європейською античною традицією. Історично джерелом його концепції були соціалізм у версії Прудона, лібералізм за А. Токвілем, а у якості прикладу мислитель спирався на історичний досвід античного полісу, швейцарського політичного ладу та українських традицій Запорозької Січі, про що він говорить у "Передньому слові" до "Громади". Особливо важливими посиланнями для нього були українські традиції, за допомогою яких він (як і попередня українофільська інтелігенція) намагався легітимувати "громадський", "безначальний" природний характер українського народу, а також (специфічно для Драгоманова) – швейцарський та бельгійський приклади федеративної самоорганізації.

Н. В. Галань, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ

УКРАЇНЬКА ФІЛОСОФІЯ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ (20–30-ті РОКИ): ДО ІСТОРІОГРАФІЇ ПРОБЛЕМИ

Дослідження теоретичної спадщини українських мислителів радянської доби (20–30-ті роки) довгий час вже навіть в незалежній Україні залишалося в ліпшому випадку справою поодиноких інтелектуалів.

Хронологічна послідовність етапів дослідження, безумовно, має виправданий історичний, але не завжди історико-філософський контекст. Тому таким важливим залишається пошук альтернативних схем історико-філософського розвитку, зокрема філософії України радянської доби (20–30-ті роки), що було обумовлено напруженою соціально-політичною ситуацією не лише тогочасся, але і відсутністю усталеної методологічної бази дослідження сьогодні.

Запропонована нами схема історіографічного дослідження розвитку філософських ідей в Україні радянської доби дозволить не лише максимально чітко побачити можливі підходи до її оцінки, але і пояснити їхній очевидний причиново-наслідковий зв'язок.

Основним критерієм поділу виступає подібність категоріально-парадигмальних установок, ціннісних підходів до досліджуваного періоду, наявність єдиного дискурсу.

Перший етап є умовно означений нами як "радянський", що включає в себе не лише дослідження зазначених нами філософських ідей їхніми "сучасниками"-опонентами (хронологічно 20–30-ті роки XX століття), але і, власне "ідейними" послідовниками пізнішої радянської епохи (60–80-ті роки). Головною методологічною установкою була марксистско-ленінська парадигма, яка позначалась майже критичними неприйняттям "інакомислячих" В. Юринця, С. Семковського, М. Хвильового, П. Демчука і т. д. Різка критика останніх набувала форм не лише вузько філософських і часто надуманих (до прикладу, суперечка "механіцистів" і "діалектиків"), але і навіть форм т. зв. "самокритики" (згадаймо псевдо "самовикривальні" статті М. Хвильового, В. Юринця, П. Демчука) і т. д. Основними роботами зазначеного періоду є критичні статті у журналах "Прапор марксизму-ленінізму", "Критика", "Червоний шлях", "Більшовик", ряд статей у збірниках, декілька дисертаційних робіт. "Відповідність" чи "невідповідність" філософів тогочасного періоду полягала у "правильній" чи "неправильній" лінії тлумачення ідей Леніна, наявності чи відсутності клейма "буржуазний", "ідеалістичний": "Дослідження розвитку марксистської філософії у перехідний період дає можливість глибше розкрити теоретичну діяльність В. І. Леніна в післяжовтневий період, роль партії у боротьбі за чистоту ідей ленінізму та його філософської спадщини" [Загороднюк Г. Деякі методологічні питання висвітлення філософської думки на Україні в 20–30-х роках XX століття // Проблеми філософії. Міжвідомчий науковий збірник. – Київ, 1971. – Вип. 21. – С. 131].

Другий етап є позначений нами як "західний", і включає в себе цілий ряд робіт дослідників української діаспори, серед яких як сучасники філософів 20–30-х років – Д. Чижевський, Д. Донцов, Є. Маланюк, І. Багряний, так і сучасні дослідники українського (М. Шкандрій) і американського походження (Дж. Мейс). Саме цьому "західному" колу дослідників і належить ідейне наповнення терміну "Розстріляне Відродження", вперше запропоноване Ю. Лавріненком у відомій однойменній антології. Основна полеміка тогочасних авторів була зосереджена навколо "літе-

ратурної дискусії", і, як наслідку однозначної прихильності до "західного" і "європейського" варіантів дихотомій "Схід-Захід" та "Європа-Просвіта", та особливо постаті М. Хвильового. Окрім того, значна увага приділялась критиці політичної ситуації в Україні радянської доби. Так, Д. Донцов, оцінюючи творчість М. Хвильового, писав : "Його (М. Хвильового – прим. авт.) драма була в тім, що його романтика не відважилась...знати для себе своєї матеріальної підстави, а культ плебса – мав уже готову "романтичну" клішу (made in Moscow), якої, знову, не міг прийняти поет" [Донцов Д. Літературна есеїстика. – Дрогобич : Видавнича фірма "Відродження". – С. 210].

Третій етап умовно назвемо "сучасним", адже його часові (від 1990-х років до сьогодні) рамки пов'язані з іменами українських дослідників, які чи не вперше після багатодесятилітнього мовчання наважились порушити заборонену або(та) не висвітлену досі тематику Особливістю цього етапу є руйнування радянських оціночних схем до ключових проблем та постатей того буремного часу. Так, уваги заслуговують дослідження Г. Вдовиченка, І. Козія, М. Роженка, Я. Юринець. Велика увага в них приділяється також проблемі національного відродження України 20–30-х років XX століття, становленню нових культурних орієнтирів доби: "Окремий аспект проблеми становить маргіналізація "національного" в радянський період, що часто-густо спричиняла внутрішній конфлікт позиції гуманітаріїв і суспільствознавців із "загальновизначеним" курсом" [Юринець Я. Біля витоків "радянської філософії" в Україні (1920–1930-ті рр.) // Наукові записки Національного університету "Києво-Могилянська академія". Том 63. Філософія. Релігієзнавство. – 2007. – С. 74]. Окрім того, велику роль відіграють і вивчення історико-філософських ідей українських мислителів радянської доби, зокрема П. Демчука, С. Семковського, В. Юринця. Важливою ознакою сучасних досліджень є дотримання загальних принципів історизму, об'єктивності та системності в історико-філософському дослідженні за майже, по суті, практичної відсутності останніх, до прикладу, в "радянському" етапі

Таким чином, запропонований нами поділ історіографічних досліджень дозволяє показати всю панораму підходів до вивчення цього неоднозначного, але такого важливого етапу української філософської думки.

О. В. Головченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПРИНЦИП ПСИХОЛОГІЗМУ В МЕТАФІЗИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ М. Я. ГРОТА

Філософське вчення М. Я. Грота у вітчизняній філософії досі не оцінене належним чином. Причому не тільки українськими, а й російськими критиками. Радянські дослідники бачили в ньому лише викладача і інтерпретатора історії філософії. Серед сучасних українських дослідників думки розбігаються. Одні вважають його не українським філософом, а росій-

ським, який працював на Україні. Другі характеризують його не як філософа, а як психолога. Однак постать М. Я. Грота у філософії набагато складніша, ніж ці односторонні твердження. Чимось вона нагадує постать М. Гоголя в літературі, який хоча і писав російською мовою, проте наскрізь був просякнутий українським духом. Цей самий дух відчувається і у філософському вченні М. Я. Грота, яке має незліченно багато дотиків до філософії Г. Сковороди і П. Юркевича, і водночас вражає своєю самобутністю. М. Я. Гроту, який був за походженням німцем і глибоко знав західну європейську філософію, вдалося настільки міцно і органічно переплести її з українською, що його надто важко зараз відлучити від неї. А заглибленість філософського вчення М. Я. Грота у психологію – це не тільки данина тодішній моді в Російській імперії, а й потреба того часу, коли від філософії сахались як від ладану. Саме через це він і назвав засноване ним 1886 року товариство Психологічним, а журнал – "Вопросами психологии и философии". Але головне психологізм його філософського вчення – це відлуння і продовження української філософської традиції кордоцентризму.

Відкинувши гносеологізм і абстрактність філософії того часу, М. Я. Грот повернувся до грецької традиції людиноцентризму. Підкресливши особливо значущу роль у розвитку людини почуттів і душі, він визначив свій метод філософствування як психологізм. В його основі лежало визнання визначального характеру почуттів у людській психіці. З них починається психічна активність і ними завершується. Почуття породжують мотивацію, волю, мислення людини, її сприйняття, пам'ять, особливо характер та індивідуальність, суспільне життя народу. Більше того, цей стрижневий принцип є визначальним при вирішенні М. Я. Гротом головних філософських питань. Праці М. Я. Грота об'єднані психологізмом як методом дослідження, який він ще називає методом почуття. Психологізм у системі М. Я. Грота стає тим фундаментом, на якому він будує свою філософську систему. Логіка пропущена крізь психологію, набуває вигляду психології мислення. Такий нетрадиційний підхід викликав непідробний інтерес в наукових колах.

Принцип психологізму стає підґрунтям для формування метафізичної психології М. Я. Грота, яка суттєво відрізнялася від тодішніх варіантів. Філософ намагається усунути існуючий у метафізиці розрив між раціональною й почуттєвою сторонами людського буття, між об'єктивною стороною свідомості, регульованою розумом, і психологічною стороною людського існування, регульованою почуттями. Цей психологізм, тобто зорієнтованість на психологічну сторону людського існування, він вважав надзвичайно важливим для усвідомлення суті людського ества. Неврахування психологічної сторони призводить до раціоналізації людини і надмірного спустошення її внутрішнього світу. На думку М. Я. Грота, психологічне виступає основою цілісності особистості, зв'язуючи душу й тіло воедино. Воно робить людину гармонійною.

Разом з тим, психологічне є необхідним чинником при вирішенні найрізноманітніших філософських проблем, наприклад, корінного про-

тиріччя кантівської системи. Зокрема, М. Я. Грот розглядає метод почуття як філософський, називаючи його методом суб'єктивної індукції в протилежність науковій об'єктивній індукції. У порівнянні з раннім етапом філософських шукань зрілий філософ поглиблює своє розуміння природи почуттів і значення їх у пізнанні й діяльності людини. Почуття тепер отримують у нього цілком об'єктивну природу і є нічим іншим, як проявом в людині законів природи. У пізнанні, на думку М. Я. Грота, почуття відіграють не менш важливу роль, ніж розум. Вони виробляють загальні норми й оцінки речей і діяльності людини, виступаючи, з одного боку, об'єктом дослідження розуму, а, з іншої, регулятивними принципами нашого ставлення до дійсності. В результаті їх переробки розумом, почуття стають об'єктивною основою пізнання й діяльності людини, критерієм її знання.

І хоча метафізика М. Я. Грота не набула чіткого оформлення і не відлилася у завершену систему, багато її положень дозволяють судити про неї як доволі самобутнє філософське вчення, яке перебуває в лоні української філософської традиції. Адже якщо методом його метафізики виступав метод почуття, а домінуючим принципом – принцип психологізму, що ріднить його з філософією кордоцентризму, то першоосною світу для став монодуалізм, чого не зустріти ні в українській, ні в російській філософській думці.

Г. К. Гушпит, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ganna.gushput@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КУЛЬТУРИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ В. ШИНКАРУКА ТА О. ЯЦЕНКА

Практичне вирішення проблем культури, формування в людині людських якостей, що опиралися б на філософську науку, стало однією з провідних сфер щодо вирішення питань про майбутнє людини. В певному відношенні можна сказати, що людство стоїть перед невирішеною проблемою: оволодіти своїм власними інтелектуальним потенціалом і використовувати його для гуманізації суспільства чи бути підвладним власному технічному прогресу.

Прагнення збагнути світ у його відношенні до людини, здійснити переорієнтацію світу в бік людяності – таке прагнення присутнє у людині в сучасну епоху суспільних трансформацій для підвищення рівня моральності та свободи. Ці філософсько-антропологічні ідеї були і залишається актуальними у наш час. Але якісно інше зображення в історії філософії вони отримали серед українських інтелектуалів, починаючи з II половини минулого століття і отримали назву "антропологічний поворот". Ця тенденція простежується від І. Канта, М. Шеллера, А. Гелена та інших, і представлена у працях та дослідженнях Відділу філософської антропо-

логії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. В результаті активної діяльності відділу українська філософія збагатилася монографіями та працями з актуальних проблем людини, гуманізації суспільства, культури, світогляду та ін. Філософсько-антропологічна проблематика стала предметом досліджень С. Кримського, С. Пролеєва, В. Загороднюка, А. Єрмоленка, М. Булатова, В. Горського, Є. Бистрицького, В. Клочкова, В. Лісового та ін.

Програма світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії, розроблена В. Шинкаруком у 1967–1968 роках, започаткувала багаторічне вивчення українськими філософами суті світогляду як способу людського самовизначення у структурі буття, етапів історичної генези світоглядної свідомості, її категорійної структури. Отож, задавався новий ракурс осмислення категорійних форм світосприймання – не тільки як засобів відображення, пізнання, а й як форм самосвідомості й цілепокладання, що виникають і розвиваються у плінні розмаїтого освоєння світу людиною, є етапами її виокремлення з природи [Ярошовець В. Екзистенційно-антропологічне упредметнення філософії Володимира Шинкарука // Суспільство. – 2001. – № 1. – С. 6].

В. Шинкарук, О. Яценко у розумінні соціального простору виходять з людської діяльності, яка створює час і простір. Людська сутність тлумачиться як безперервне становлення, самооновлення та самозаперечення. О. Яценко ставить питання про філософський зміст поняття "культура". Не створюючи протиріччя з поняттям "культура", яким оперують історія, література, та психологія, філософія повинна виокремити своє філософське тлумачення, яке передбачає вирішення світоглядних та методологічних проблем. Саме культура повинна бути тією сферою, де об'єктивні закони, не втрачаючи своєї об'єктивності, підпорядковуються людським цілям і служать вищим людським цінностям [Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – Киев : Политиздат Украины, 1984. – С. 178]. Подібне твердження раніше висунув М. Бердяєв, який підкреслив, що культура не є реалізація нового життя, нового буття, вона є втіленням в реальність нових цінностей. Але абсолютизація культури як сфери, де формуються цінності та ідеали, на думку О. Яценка, не дозволяє розкрити процес вільного цілепокладання людської діяльності.

Принципового значення надавали дослідники розкриттю спадковості культури та самоцінності культурної спадщини. Філософські категорії виступають як форми не тільки пізнання, а й самосвідомості та цілепокладання. Світ, створений людиною, створений у відповідності до об'єктивних та соціальних законів (і вони продовжують функціонувати в ньому з силою необхідності), і разом з цим є світ реалізованих цілей та створених засобів. Уже дана обставина дозволяє ієрархізувати світ в ціннісному відношенні – по ступені фундаментальності, масштабності цілей, по принципу "що – ціль, що – засіб" [Там же. – С. 196].

Отже, ціннісне відношення виникає в процесі практичної діяльності людей і детермінується відповідно до першочергових біологічних та соціально-економічних потреб людей. По мірі того, як в процесі практики формується культурна сфера, то для людини все більшого значення набуває самопізнання, самоствердження себе, життя зі смыслом.

О. О. Дем'яненко, викл., ЧДТУ, Черкаси

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ У ВІТЧИЗНЯНИЙ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XX ст.

Кінець 50-х – початок 60-х років XX ст. в українській історії характеризується як період "хрущовської відлиги". Щоправда, у політичній сфері доволі боязкі процеси звільнення від кайданів сталінізму швидко були призупинені, але в інтелектуальному довіллі започаткували досить потужний рух "шістдесятництва", який характеризувався орієнтацією на людину, її права та інтереси, що ставилися вище за абстрактно-утопічні та догматично усвідомлені пріоритети суспільства. Зокрема, у філософії цей рух поступово втілювався у пошуки шляхів подолання догматизації, повернення до "автентичного марксизму". Хоча ці тенденції загалом не стали переважати в радянській філософії тих часів, і таврувалися пануючою марксистсько-ленінською догматикою як прояви ревізіонізму, саме в Києві вони набули досить окреслених та інституційних форм [Ярошевець В. І. Екзистенційно-антропологічне упредметнення філософії Володимира Шинкарука // Психологія і суспільство. – 2011. – № 1. – С. 54].

Як стверджував В. Г. Табачковський у своїй розвідці, присвяченій філософській спадщині українських філософів-шістдесятників, у ті роки "наспіла потреба переосмислити предмет філософії під кутом зору всіх формотворень людського духу – міфології, релігії, класичної і сучасної наукових картин світу, а також спроектувати те переосмислення, усе осягнене на образ людини..." [Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину укр. філософів-шістдесятників. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 67].

Отже, у 60-ті роки XX ст. почала формуватися *Київська філософська (філософсько-антропологічна) школа як цілісна і гармонійна система філософських поглядів. Цей процес на той час був пов'язаний з іменами таких науковців як П. В. Копнін, М. Л. Злотіна, І. П. Головаха. Підставою для її виокремлення з-поміж інших став своєрідний напрям філософських досліджень та специфічний спосіб розв'язання основних філософських проблем.*

Проте головною особливістю Київської філософської школи радянського періоду стала світоглядна, "людиноцентрична" проблематика досліджень. Саме тому у центрі наукових розвідок її представників (В. І. Шинкарука, Є. І. Андроса, І. В. Бичка, В. Г. Табачковського, М. Ф. Тарасенка, О. І. Яценка та ін.) – істинне розуміння людини, розкриття її

сутності через визначення світоглядних параметрів та специфіки екзистенційно-смыслових засад буття. Логічним результатом вищевказаних трансформацій стало те, що сучасна українська філософія набула антропологічного виміру, смысловим стрижнем якого стала "ідея первинності" для мислячої істоти смисложиттєвих проблем існування у світі та зміщення смыслового центру філософування на практично-духовну діяльність. Такі поняття як віра, надія, мораль виступають основоположними в концепціях П. В. Копніна, В. І. Шинкарука та їх учнів.

Визначальні екзистенційно-антропологічні тенденції філософських досліджень Київської школи проявляються у наступних положеннях:

- постановка проблеми людини, її сутності, світогляду та ролі в питаннях цілепокладання і розвитку діяльності. Людина не просто включається в діяльність як умова і засіб її перебігу, а й підвищується над нею, оскільки задає цілі, формує ідеали, здійснює морально-ціннісне регулювання;
- звернення до внутрішнього світу людини, її чуттєво-емоційної сфери, духовності (духовної триєдності віри, надії і любові у тісному зв'язку з сутнісними силами людини – розумом, почуттями і волею), а рефлексивний аналіз понять "досвіду" та "життєвого світу" обумовлював значне оновлення радянського філософського дискурсу в контексті актуалізації феноменів особистості та духовно-морального статусу людського буття;
- розкриття смислodiaльнісних і смисложиттєвих реалій людського буття;
- здійснення у світоглядному аспекті філософського аналізу культури, що зумовлював до її висвітлення в онтологічному ракурсі як загальнолюдського явища, сутнісно пов'язаного з усією цілісністю людського буття, форми свободного і цілісного світовідношення;
- наголошення при дослідженні природи світогляду в зрізі її духовно-практичної сутності на питаннях моральнісної організації людського відношення людини до світу, взаємопроникнення світогляду і моралі, світогляду і світовідношення [Залужна А. Є. Світоглядно-антропологічні тенденції духовно-моральних пошуків у вітчизняній філософії другої половини ХХ ст. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 1. – С. 28].

Отже, екзистенційно-антропологічний поворот у вітчизняній філософії другої половини ХХ ст. має глибокий зв'язок з розробкою проблем людини та її духовно-морального становлення; актуалізував концепцію культури як реального світу, взятого в безпосередній єдності з людиною, що набуває рівня реалізації потреб суб'єкта в надбанні смисложиттєвих орієнтирів, сфери самообмеження в ім'я вищих загальнолюдських цінностей та позитивного самовизначення у світі. Адже якщо духовне життя людини передбачає взаємодію всезагального та індивідуального й оволодіння соціокультурними умовами життєдіяльності, то такий внутрішній зв'язок макрокосма й мікркосма людського буття у мислителів Київської філософської школи реалізується саме в культурі, яка організовує смыслову спрямованість розвитку й акумулює духовно-практичні можливості всього людського роду.

На думку багатьох дослідників, Київська філософська школа за своєю "людиноцентричною" проблематикою, що розвивається її представниками, є законною спадкоємицею традицій саме українського філософствування – гуманізму Т. Г. Шевченка, І. Я. Франко і Л. Українки, "філософії серця" П. Юркевича, кордоцентризму Г. С. Сковороди.

Ю. М. Денисенко, асп., ХДАК, Харків
Avilla20@rambler.ru

МІФ-ОБРАЗ УКРАЇНИ В ТВОРЧОСТІ ЖІНОК УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

Творчість діячів української діаспори цікава та різноманітна. Особливістю митців української діаспори є те, що вони здебільшого мали полишити свою Батьківщину під примусом. Тому їх творча спадщина сповнена ностальгічних почуттів за Україною. У деяких діячів української діаспори витворюються у творчому полотні не лише ностальгічні ноти, а й міфологізація образу України. В чоловічій візії української діаспори найвідоміші міфотворці – це Яр Славутич ("Прикутий Прометей"), Юрій Тарнавський ("Туга за мітом"), Микола Галичко ("Золотий міт"), Тадей Карабович ("Атлантида"). В жіночій візії української діаспори міф-образ України змалювали Софія Парфанович, Докія Гуменна та Емма Андіївська. У цих письменниць немає окремих творів, що говорили б про витворення міфу України, але міфологізований образ України яскраво відстежується в їх творчості загалом.

Софія Парфанович пропонує власні образи та думки щодо рідної землі. Збірки оповідань Софії Парфанович "Ціна життя" та "Загоріла полонина" мають за мету закріпити на папері частину землі української – рідну Бойківщину. Образ України та української землі, що твориться на сторінках збірки "Інші дні", не просто сповнений ностальгії – він міфологізується та гіперболізується. Українська земля наснажує та дає сил на боротьбу: "Туга ставала інколи така велика, що скидалась на сум. Він тепер цілком опанував Дар'їне серце й давив його так, що Дар'я кинула все й поїхала на рідну землю. Хай бомби й фронт і большевики! Дар'я мусила стати ногою на рідній землі, щоб могли далі жити. Так висповідалась і запричастилася Дар'я з великої чаші, що горіла під сонцем. На землі, що стікала кров'ю й гула ревом боротьби" [*Парфанович С. Інші дні : оповідання. – Авгсбург, 1950. – С. 49*]. Останнє речення з цитати "запричастилася Дар'я з великої чаші, що горіла під сонцем" дає змогу відносити Софію Парфанович до українських діаспорних письменників, які асоціюють Україну з Граалем. Адже у світовому культурно-історичному просторі з Чашею символічно ототожнюють Грааль. Цю тезу доводить також і слово "запричастилася" – причащатися можливо лише зі священної, сакральної чаші. Те, що в цій цитаті Софія Парфанович мала на думці саме Грааль, доводить епітет "великої чаші". Велкою чашею є лише священний Грааль. Та письменниця йде далі і називає усю україн-

ську землю – Граалем. У західноєвропейській культурній традиції Грааль – це символічне джерело життя та безсмертя, достатку. Той, хто п'є з чаші куди було зібрано кров розп'ятого Христа, виліковується від усіх недугів, навіть мертвий пробуджується до життя. В поглядах на Україну С. Парфанович простежується саме таке тлумачення України.

Схожу міфологему України зустрічаємо у *Докії Гуменної*. Центральна повість дослідниці зі збірки "Внуки столітнього запорожця" починається замальовкою ідилічної картини українського життя, а згодом цей Рай руйнується: "Хата й садок, обсажені навколо липами й осоками. Посеред садка – велика розкорінена береза, що знає незапам'ятні часи. За садком річка протікає. І отаке село. Зелене, закутане довколишніми лісами...Під березою у садку причаїлося мале дівчисько і наставило вуха, – хоч бодай підслухати, що то столітній дід із братом Яковом говорять. А дід їхній був запорозький казак. Жив він сто двадцять років і ще пам'ятав скасування Запорозької Січі" [*Гуменна Докія*. Внуки столітнього запорожця : оповідання. – Торонто : Добра кн., 1981. – С. 129]. Образ України для Докії Гуменної комунікаціонує на рівні Раю або ж Атлантиди, що символічно є одним й тим самим. Пані Гуменна показує ідилічну картинку життя на Україні, до того ж люди там живуть дуже довго і здається ніколи не помирають, хоча в розповіді цей Едем згодом було зруйновано війною, з Раю людей було вигнано, Атлантида була зруйнована та зникла на завжди. Покоління української діаспори рік за роком витворюють міф України, то ж для українців що народилися на чужині, інколи здається, що Україна – образ цілковито міфічний: "А Іруся й далі зачаровано сиділа на килимові, наче скам'яніла. Зовсім так співають, як у тому селі, де народилася її мама, її баби, діди й прадіди. Зовсім так, як оце недавно чула вона в *реальному*, аж *ніяк не вимріяно-му* і не *вифантазуваному* українському селі, де вона ночувала одну ніч. І називали її там не Іруся, а Яринка" [Там само. – С. 138].

Емма Андієвська, одна з найексцентричніших та не зрозумілих письменниць української діаспори, про Україну відкрито не пише, але не тому, що не відчуває до неї ностальгічних почуттів: "Так. Я сублімую. Більшість, хто пише, "ненько, я тебе люблю", передає любов на першому плані. Моя любов до України на такому високому плані, де взагалі згорає все. Але хто прочитає, той побачить, – крізь мене віє така Україна, що перед нею інші заслужені нації – ніщо. І я це роблю, не згадуючи ні слова про Україну" [*Лисенко Т.* Океанічний лабіринт, або феномен Емми Андієвської // *Сучасність*. – 2003. – № 11. – С. 146]. Емма Андієвська витворює міфологізацію українського етноландшафту, а це один із складників "національного міфу". В її творчості певні географічні об'єкти набувають міфологічно-архетипічного значення, наприклад, Дніпро – ріка мертвих, епіцентро Всесвіту, ріка життя. Міфічне знаходження має образ-епіцентр Всесвіту, яким виступають у різних ситуаціях і Дніпро, й Київ як столиця, й окремо Хрещатик. Сакральну чашу (метафоричний образ України, як Граалю), вважає Е. Андієвська, потрібно винести на

світло, щоб добро перемогло зло на землі. Її герої – шукачі істини (добра, Бога), вони є перш за все шукачами втраченої Батьківщини. Сакральний образ Грааля перенесено в реальну площину, де втрата рідного є найзлостодієнішою темою [Смерек О. Українська топіка в романістиці Емми Андіївської // Київ. старовина. – 2003. – № 6. – С. 94–106]. У творчості Е. Андіївської простежується дещо інша символіка України-Граалю: пошуки Граалю – це повернення до Едему, духовного центру людства та Всесвіту. Отже, Грааль символізує втрату внутрішньої рівноваги, центру, втрату пам'яті, втрату Раю. Пошук Граалю – це пошук енергетичної опори за допомогою якої є можливим повернути весь світ. Саме такою опорою є для українців-емігрантів Україна.

Таким чином, діячам української діаспори властиво міфологізувати образ України. Чоловіки української діаспори підійшли до цього питання більш стало та писали цілі наукові дослідження. В той час як діяльність жінок української діаспори в цьому спрямуванні більш інтуїтивно маркована. Для них міфологізація України обертається навколо втраченого – Раю, Атлантиди та Граалю.

О. В. Долін, студ., КНУТШ, Київ
dolin90.olexsandr@gmail.com

ЕКСПРЕСІОНІЗМ В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ХХ ст.: СТРОФІКО-РИТМІЧНІ ТА ЛЕКСИКО-СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ

Українські письменники підхоплюють характерні для експресіоністів мотиви та образи, запозичують стилістичні елементи, вдаються до запровадження відповідних технічних засобів тощо. Ознаками експресіоністичної поетики стають напруженість виражальних засобів, впровадження нових версифікаційних і синтаксичних форм, зокрема деформація поетичного рядка; "нанизування" образів, градаційна експресивність, різке контрастування; особливий світ насичених кольорів і барв, які рельєфно підкреслюють трагізм зображуваного. Деформований художній світ вибудовується на смисловій градації, що досягається через містку метафору; семантика граничної експресивності образних утворень, окличні та звертальні конструкції, "інтуїтивна мова крику" підкреслюють напруженість почуттів ліричного героя чи персонажів прозових творів.

У творчості Г. Косинки, А. Любченка, М. Хвильового, Ю. Яновського простежується ефект "нервового письма" (часте введення в тексти "викирикових" чи питальних речень, звертань тощо), синтаксичні прийоми (наявність безособових речень, уривчастої оповіді, великої кількості знаків оклику, тире і знаків запитання, речення в дужках), які динамізують оповідь, конденсують емоції, балансує на межі крику, екстазу. Спостерігаємо ці прийоми і в творі А. Головка "Червоний роман": *"Що ти ловив голодними очима й ховає на саме дно душі? Може, рев червоної хуртовини (ти – на печі) ... Може, тихий лоскіт синіх очей...*

Очей? Чи садка вишневого, твоїх житів... (А по степу – іскри-іскри трупів займаються, гаснуть...)".

Про послідовно експресіоністичну настанову українських митців свідчить те, що вони зображують дійсність крізь призму свідомості персонажа як чи не єдину можливість споглядання за тим, що відбувається, себто йдеться про свідому деформацію картин дійсності, оперту на принцип суб'єктивної інтерпретації, тяжіння до абстрактного узагальнення, алегоричності, загостреної емоційності, гротеску тощо.

Письменники вводять у тексти своїх творів опозиційні образи-символи, які набувають особливого емоційного значення. Приміром, у поемі "Поza межами болю" О. Турянського зустрічається образ-символ людини-тіні, яка відчуває себе безмежно відчуженою в дикому танку "людських пристрастей і душевного озвіріння". У поемі "Попіл імперій" Юрія Клена в символічних образах "чорного ворона" і сатани зображено репресивну сталінську машину, тоді як символи Давнього Риму і Києва уособлюють віру і надію на визволення, національне відродження.

Вплив експресіоністської концепції на препарування теми болю, страждання як закономірного прояву життя (в твердженні поета П. Карманського "Все пуста – святий лиш біль"), засвідчує повноту буття в умовах вічної плинності часу, не знищує людину, а, навпаки, відроджує її, примушуючи повернутись до своєї природної сутності (біблійна тема "кінцем радощів буває печаль" в опері Б. Яновського "Суламиф"). Звідси спокійне й гідне ставлення до проблеми смерті, віталізація котрої відбувається як момент душевної напруги, подолання життєвого зламу (картина О. Новаківського "Дві баби роздумують над смертю"). Смерть, як і біль може стати ситуацією оновлення людини (подібне сталося з поняттям першовартості у селянина з (новели "Стратився", "Шкода".)

Вибудовування експресії з зовнішньої видимості, явленого факту в експресіоністів відбувається за допомогою свідомої деформації, яка увиразнює внутрішню сутність. Так, мухи в предметних уявах старої новели В. Стефаника "Сама-самісінька" перетворюються на чортів, стають знаком жажливо-безнадійного двобою людини зі смертю. Різка напруженість деформації В. Стефаника (Обличчя "зсувається десь на плечі під сорочку", "лища дерев'яніють", "голови падають у долину") асоціюється з відокремленням частин, розірваністю площин, що немов розбиті дзеркала в авангардному живопису (композиції О. Костер, О. Богомазова тощо) Гіпнотична дія екзальтованих ритмів, ускладнення гармонії, атональні послідовності, екзотично-примітивні наспіви відзначають опери Б. Яновського ("Коломбіна", "Суламиф", "Відьма" та ін.)

Колір також стає джерелом експресії, зокрема, червоний колір, використовуваний В. Стефаником у своїх новелах, О. Новаківський використовує у багатьох картинах для означення непереможної життєвої енергії, він перетворюється на своєрідну духовну субстанцію.

Виразна деформація образів, кольорова напруга, дисонантність мелодики, підкреслена фактурність стали в експресіоністів оригінальним

пластичним інструментом. Він мав проникнути у найпотаємніші глибини людської екзистенції з її відчуженням особистості від оточуючого світу. Однак і на порозі смерті, гріха, відчаю, самотності людина зберігає в собі краплини добра, чистоти, мужності, того, чим виправдовується її існування й тримається життя на землі. Таким сприймається сільський хлопчик, що, попри все, грає свою безкінечну мелодію на скрипці (Картина О. Новаківського "Стрілецька мадонна"). Вічна взаємодія добра і зла, життя і смерті, заперечення "чорно-білого мислення, абсолютні ідей і оцінок, надання переваги відносності, плинності усього в світі" – це свідомість культури ХХ ст.

Т. П. Заїка, *сmyд., КНУТШ, Kuie*
tanyushka_zayika@mail.ru

ТВОРЧИСТЬ ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ НА ПЕРЕТИНІ ДВОХ КУЛЬТУР

Ольга Кобилянська належить до числа передових діячів української культури кінця ХІХ – почату ХХ ст. Разом з М. Коцюбинським, В. Стефаником, С. Васильченком вона виступила реформатором української прози, утверджуючи нові форми зображення життя, нові засобами відтворення соціально-психологічного стану людини.

Ставиться до творчості Ольги Кобилянської можна по-різному. Одні дослідники говорять про письменницю як про діяча української культури. Інші схильні вважати її представницею європейської культури. Дослідники творчості Кобилянської виокремлюють декілька причин, які, нібито, ставлять під сумнів "український" характер творчості письменниці. По-перше, зазначається, що на початку свого творчого шляху Ольга Кобилянська досить активно зверталася до зразків європейської літератури. Вона була знайома з філософськими працями Бокля, Дрепера, Локка, Бюхнера. Німецькі письменники Міллер, Гейне, Готфрід Келлер, датчанин Якобсон, російські майстри слова Тургенєв, Достоевський та Лев Толстой, твори яких Кобилянська читала в оригіналі, відкривали перед нею багатий і захоплюючий світ людських відносин. Відповідно, деякі мотиви "з Європи" осідали в її ранніх творах. По-друге, роблять акцент на тому, що свої перші літературні твори авторка писала німецькою мовою. Проте, всі ці зауваження зводяться нанівець єдиним фактом з біографії письменниці – Ольга Кобилянська жила на окупованій території, яка входила до складу Австро-Угорської імперії. Відповідно, вона мала досить обмежений доступ до творів українських письменників Лівобережної України, тоді як європейська література була для неї більш ніж доступною. І тут не варто вважати знання тенденцій європейської літератури вадою творчого становлення молодого письменниці. Культивуючи в деяких моментах мотиви європейської літератури, Ольга Кобилянська намагалася показати інший бік, інший варіант вирішення української проблеми: проблеми людини та її становища в сучасному суспільстві.

Критики творчості Ольги Кобилянської говорять про ще одну причину, яка гостро поставила питання: Ольга Кобилянська – українська чи "загранична" письменниця? Мова йде про аналіз її творчості з боку приналежності до філософії Ф. Ніцше. О. Кобилянській довго дорікали за її "ніцшеанство", хоча ці докори далеко не завжди були справедливими. Адже людиноненависницька концепція Ніцше була неприйнятною для письменниці. Бо в неї, говорячи словами М. Горького, людина – це звучить гордо, а в Ніцше – навпаки: звичайна людина повинна бути поборена, покорена, стоптана. Відповідаючи згодом на закиди критиків О. Кобилянська писала: "Щодо Ніцше, то правда, він мене займав своєю глибиною й деякими думками на будуче, але що я вже так дуже віддавалася впливу цього модного філософа, то ні" [*Кобилянська О. Слово зворушеного серця : Щоденники. Автобіографії. Листи. Статті та спогади / упоряд., вступ. ст. Ф. П. Погребенника. – К. : Дніпро, 1983. – С. 286*].

Можна зробити припущення щодо істинної причини не сприйняття творчості Кобилянської як прихильниці окремих ідей філософії Ніцше. Мова йде про тенденцію "модерності", яку Ніцше активно культивував в своїй творчості, і яку, Кобилянська намагалася прищепити на теренах української культури. "Бог помер", – проголосив Ніцше, залишилася людина, яка має стати тим, ким вона є. Тільки тепер людина може себе повністю зрозуміти і зреалізувати. Разом з Богом відійшла стара система цінностей, а людина постала перед потребою вийти за межі зручних орієнтирів життя. Ольга Кобилянська, яка називає себе прихильницею модернізму, дещо модифікує ніцшеанське твердження про смерть Бога. Ця модифікація проявлялася в численних спробах замінити "народницькі" тенденції в історії української культури на більш сучасні, модерні.

За спроби поширити модернізм в українській літературі, О. Кобилянську почали звинувачувати в неповазі до народу. Сергій Єфремов писав, що її народ разюче відрізнявся від "народу" Квітки-Основ'яненка, Куліша чи Нечуя-Левицького. Адже Ольга Кобилянська показала життя на селі, що позбавлене гармонії. Вона вважала, що романтична чистота стосунків між людьми й сімейна гармонія – це міф. У селі, на землі панують насильство, інстинкти, сексуальні пристрасті, злоба сусідів, взаємна заздрість. А причина одна – довгий час люди стримували свої внутрішні прагнення задля міфічної ідеї "блага всього народу". О. Кобилянська стверджувала, що будь-яке пригнічення рано чи пізно вибухне з більшою силою. Для того щоб цього не трапилось, людина має стати справжнім царем своєї долі. Насправді, письменниця палко любила свій народ і глибоко вірила в його творчі сили та здібності. Саме це найпереконливіше спростовує обвинувачення її в ніцшеанстві.

Вплив зарубіжної літератури на О. Кобилянську, в цілому, мав позитивне значення для розвитку її таланту. Так, Леся Українка, полемізуючи з М. Павликом з приводу значення для творчого розвитку Ольги Кобилянської німецької літератури, вважала, що "не згубила, а врятувала Кобилянську "німеччина", показала їй широкий європейський світ, на-

вчила ідей, навчила стилю (не в значенні слів, лексики, але в значенні фрази, багатства форми), а, розвивши її розум, тим самим виховала для свідомої і розумної служби рідному краю" [Ольга Кобилянська в критиці та спогадах. – К. : Держлітвидав України, 1963. – С. 74].

Творчість Ольги Кобилянської була багатогранною. Їй вдалося поєднати кращі традиції світової літератури та самотність української душі. А будь-які звинувачення в "неукраїнськості" зазнають краху. Незгасна любов Кобилянської до свого народу була тією силою, яка постійно штовхала письменницю на служіння йому, на виховання в ньому сили та енергії для боротьби з міщанською тупістю та буденністю, соціальним та духовним гнітом, на боротьбу за вільну і незалежну людину. "Свободний чоловік з розумом – це мій ідеал", – говорить письменниця вистапи героїні Наталки в повісті "Царівна" [Кобилянська О. Слово зворушеного серця : Щоденники. Автобіографії. Листи. Статті та спогади / упоряд., вступ. ст. Ф. П. Погребенника. – К. : Дніпро, 1983. – С. 182].

Т. П. Заїка, студ., КНУТШ, Київ
tanyushka_zayika@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ Ф. НІЦШЕ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕРНОЇ ЛІТЕРАТУРИ: ІДЕЯ "НАДЛЮДИНИ"

Кінець XIX – початок XX ст. в дослідженнях як вітчизняної, так і західної традиції характеризується як етап світоглядних зрушень в бік утвердження індивідуалізму. Подібні висновки стали можливі завдяки науковому аналізу модернізму, який, у всьому своєму багатоманітті стилів, сформувався дискурс, що пропагував новий погляд на індивіда. Для модерністської культури першою вимогою є "відродження" індивідуально-чуттєво світу кожної людини. Відтак, акцент в дослідженні переноситься зі суто зовнішнього прояву людської дії на її внутрішні мотиви. Починає формуватися нова особистість, що вже є звільненою від абстрактних цінностей. Ця особистість озброюється єдиною цінністю – бажанням до самовизначення, до самоконструювання.

Початок модерністським тенденціям в культурі поклали філософські ідеї Фрідріха Ніцше [Попович М. Нариси історії культури України. – К., 1998. – С. 327]. Він першим голосно заявив про необхідність звернутися до особистості, що вже позбавлена впливу зовнішніх детермінант. У роботах Ф. Ніцше ми виявляємо передумови тих глобальних тем, які стали ключовими в творчості багатьох відомих мислителів XX століття.

Нині можна говорити про різноманітність інтерпретаційних іпостасей Ф. Ніцше в окремих національних культурах. Так, українським митцям його філософія відкрила принципово новий спосіб культурного самовизначення, що ознаменувало переоцінку ідеалів романтизованого минулого. Ідеї Ніцше мали теоретичне, культурософське, етичне та естетичне

продовження в критиці та художній практиці М. Вороного, О. Плюща, Л. Гринюка (перекладача "Так мовив Заратустра"), А. Хомика, М. Яцкова, Д. Лукіяновича, О. Кобилянської, Лесі Українки, М. Євшана, В. Винниченка. Серед різноманіття філософських питань, які розробляв Ніцше – "воля до влади", пізнання і життя, діонісійське і аполонівське начала в культурі, метафізика і критика мови, нігілізм і "смерть Бога", – найбільше в межах українського модернізму культивувалася ідея "надлюдини" [Гундорова Т., Шумило Н. Тенденції розвитку художнього мислення (початок XX ст.) // Слово і час. – 1993. – № 1. – С. 58].

Що ж таке "надлюдина"? У творах Ніцше можна зустріти дві концепції "надлюдини". Одна з них носить характер суто біологічної теорії, а іншу можна визначити як культур-історичну. В обох випадках "надлюдина" – це *homo sapiens perfectus* (досконалий людський тип). "Надлюдина" Ф. Ніцше – це, перш за все, сильна особистість, яка має внутрішні сили відректися від природи, яка її обмежує.

Зазвичай, коли говорять про взаємозв'язок українського модернізму та філософії Фрідріха Ніцше, то відразу роблять наголос на творчість Ольги Кобилянської. Але великою помилкою було б оминати й інших, не менш вагомих постатей в історії української культури, які в тій чи іншій мірі були пов'язані, через власну творчість, з філософськими інтенціями мислителя – М. Євшана, М. Сріблянський, А. Хомика, Г. Хоткевича, В. Винниченка, Лесю Українкою. Зокрема, в центрі творчості М. Євшана лежить ідея індивідуалізму, сильної самодостатньої особи. Загально відомим є момент, що в Ф. Ніцше між реально існуючою людиною та вимірним образом "надлюдини" існує контраст. І якщо сам Ф. Ніцше був переконаний в необхідності якнайшвидше кожному подолати в собі "реальну людину" і стати "надлюдиною", то М. Євшан не поспішає позбутися цього контрасту. Саме на основі нього він формулює свою теорію "трагічної краси душі" в поривах до омріяного ідеалу. Трагізм полягає в тому, що у своєму ідеальному, ізольованому від зовнішніх впливів світі людина приречена на самотність, самотність навіть тоді, коли юрба визнає її пророчий дар. "Віддана лише своїм нікчемним втіхам і за себе лише пам'ятаючи, юрба ніколи не зрозуміє їхньої жертвовності заради неї, за яку митці віддають найкращі свої мрії й найдорожчі самоцвіти своєї душі" [Євшан М. Боротьба генерацій і українська література // Українська хата. – 1911. – Ч. 4. – С. 375]. Дослідник вірив у самодостатність видатної індивідуальності майбутнього, яка була б щаслива сама собою й не потрапляла б у колізію ні з загалом, ні з собою. Він посилавчесь на Ніцше, відзначає, що нова особистість, яка стане завершенням культури й вищим виявом людського генія, має бути мудрецем, святим і аристократом. М. Сріблянський також писав про необхідність робити "ставку на дужих", на нову моральність, що витворить нову людину – сильну як бог, аморальну як природа, горду як смерть, їй властива природна жорстокість та егоїзм, жадоба до влади й індивідуалізм, презирство до народу – "юрби" [Калениченко Н. Л. Українська література кінця XIX – початку XX ст. Напрями, течії. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 255].

Про тісний зв'язок філософії Ніцше та українського модернізму ми можемо говорити з огляду на творчість В. Винниченка. Ідея "переоцінки цінностей" та ідея "надлюдина" трансформуються Винниченком, і виражається метафорою "бути чесним з собою". Ця метафора в цілому окреслює смислову парадигму індивідуального, кінцевого та природного буття, звільненого від ідолів "мушу", "повинен", "треба".

Індивідуалізм В. Винниченка багато в чому корелюється з тим варіантом, що свого часу запропонував Ф. Ніцше. Герої Винниченка завзято намагаються культивувати в собі "надлюдину", дотримуючись головних заповідей Ніцше: не викидай із душі своєї героя; людина – це те, що треба подолати; втікай у самотність. Проте ми маємо забувати про яскраво виражений трагізм Винниченкових героїв, який проявляється саме у тому, що вони долають у собі людину, але "надлюдьми" так і не стають, це вже не "леви", але ще й не "діти". Навіть навпаки: втрачаючи себе, вони перетворюються в холодних і жорстоких експериментаторів над собою та іншими. Незатишно й порожньо поруч із цими "сильними людьми". Це хрест, який бере на себе багато хто із героїв Винниченка: болісна перебудова власної натури.

На завершення варто зазначити, що питання впливу Ф. Ніцше на світову культуру і, зокрема, на українську вимагає передовсім об'єктивного підходу до самої його філософії. Адже маємо справу не з класичною, а зі своєрідною філософією в поезії, де ідея, стиль, музичність і почуття становлять органічну цілісність.

О. О. Казєва, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
creis@yandex.ru

ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ КОСМОПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ М. ДРАГОМАНОВА

Звернення до розгляду суспільно-політичних поглядів М. Драгоманова, зважаючи на його блискучу наукову та інтелектуальну обізнаність, оскільки в особі М. Драгоманова гармонійно поєдналися політичний діяч, дослідник вітчизняної та всесвітньої історії, фольклорист та публіцист, етнограф та літературний критик, вимагає від дослідників зосередження своєї уваги на філософських витоках ідейної спадщини мислителя.

Слід відзначити, що завдяки широкій освіченості М. Драгоманова в галузі всесвітньої історії та філософії ще у юнацькі роки сформувалися та закріпилися космополітичні погляди, наповнені прагненням до єдності, всезагальності, панування загальнолюдських гуманістичних та демократичних цінностей. М. Драгоманов роз'яснюючи теорію космополітизму завжди апелював до досвіду давньогрецьких філософів: "серед греків розумніші люди, філософи (любомудри) стали навчати, що всі люди однакові та що треба любити не тільки свою батьківщину, своє місто, а весь світ, усіх людей. Такі філософи звали себе космополітами, тобто

світовими горожанами" [Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибрані праці : у 3 т., 4 кн. / редкол.: В. П. Андрущенко (голова) та ін. – К. : Знання України, 2007. – Т. 1. – Кн. 2. – С. 63].

Натхненням прикладом для розвитку космополітичного світогляду М. Драгоманова послугувало ґрунтовне знайомство з філософською спадщиною стародавнього світу. У своїй статі "Чудацькі думки про українську національну справу" М. Драгоманов поділяє думку грецького філософа Сократ, який на запитання про те, де його батьківщина, відповідав, що це уся земля, даючи тим знати, що він себе вважав громадянином усякого міста, де тільки є люди.

Оскільки М. Драгоманов був прихильником історії Стародавнього Риму він не залишив без уваги розвиток космополітичного вчення у той час. У цій же статті він наводить красномовну цитату римського філософа Цицерона про те, що "проміж усім, що є почесного в людей, нема нічого славнішого і такого, що б так далеко йшло, як товариство людей з подібними їм. Це товариство і ці взаємини інтересів, ця любов до людського роду починається з прихильності батьків до своїх дітей, далі обіймає родичів, приятелів, сусідів, росте в горожанина, котрий дбає о добро цілого міста і свого народу, розширюється на подружжі нашому народові і закінчується товариством усього роду людського" [Цит. за: Там само].

Тож, як бачимо, М. Драгоманов слідом за філософами стародавнього світу трактував космополітизм як синонім до поняття "всесвітньої людськості", тобто, як певну суспільну модель вподобань та дій, що сповнена устремління до панування загальнолюдської компоненти та цінностей у світогляді особистості.

І. П. Кальмук, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА СКЛАДОВА УКРАЇНОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В. П. ПЕТРОВА

На сучасному етапі становлення і розвитку українознавства як системи наукового знання особливої актуальності набуває розробка методологічного апарату цієї науки. Одним із шляхів реалізації цього завдання є історико-філософське осмислення методологічного потенціалу філософсько-українознавчих досліджень минулого, залучення їх найбільш продуктивних ідей для розв'язання сучасних актуальних проблем осмислення розвитку української культури.

У цьому контексті, особливого значення набувають, на наш погляд, українознавчі дослідження відомого вітчизняного філософа, історика, археолога, етнографа та фольклориста В. П. Петрова. Філософсько-історичну концепцію В. П. Петрова можна розглядати не лише як оригінальну сторінку історії вітчизняної філософії ХХ ст., але і як методологічну базу у наукових пошуках вченого. Не випадково філософсько-історичні погляди В. П. Петрова сьогодні стала предметом дослідження

не лише вчених-філософів, а й археологів, істориків, етнографів, літературознавців тощо. Причому саме методологічний

Особливо цікавими для нашого дослідження постають такі праці В. П. Петрова як "Походження українського народу", "Етногенез слов'ян", "Мислення родового суспільства" та ін. Зазначені роботи вченого за своїм об'єктом та предметом знаходяться за межами філософських наук і присвячені вузькоспеціалізованим проблемам історії України, археології, етнографії. Однак, результати вказаних історико-археологічних та етнографічних праць В. П. Петрова свідчать про застосування вченим нових методологічних принципів та прийомів до аналізу конкретно-історичного матеріалу, які базуються на розробленій мислителем філософсько-історичній концепції.

Методологічна новизна історико-українознавчих досліджень В. П. Петрова була помічена не лише істориками філософії, а, перш за все вченими-археологами, істориками, етнографами та фольклористами, що спричинило відновлення у науковій спільноті інтересу до філософських поглядів В. П. Петрова як джерела методологічного оновлення наукових досліджень (історичних, археологічних, етнографічних тощо), які предметно позиціонуються у міждисциплінарній сфері українознавства. Як зазначає дослідниця творчості В. Петрова В. М. Корпусова, методологічна позиція вченого у історико-археологічних та етнографічних дослідженнях не є діалектико-матеріалістичною, що набула у той час канонізованих форм. Альтернативність методології В. Петрова була помічена, але не розкрита, причиною чого стала неознайомленість істориків, археологів з філософсько-історичною концепцією мислителя, а тому "можливість ознайомитися з історіософськими працями В. Петрова започаткувала дослідження зв'язку його етногенетичної концепції з методологією" [Корпусова В. М. Петров (Домонтович): етногенетика як свобода самовиявлення // Слово і час. – 2002. – № 10. – С. 17–18]. Розглядаючи проблему етногенезу, Віктор Петров обґрунтував ідею етногенетики як окремого напрямку наукового дослідження, а тому умовою реалізації цієї ідеї звичайно є наявність методологічної бази етногенетичних досліджень. Розуміння історичної епохи, їх змін у історичному процесі, логіко-гносеологічна структура історичного знання і стала методологічною базою досліджень вченого: "Відповідно до цього, – зазначає мислитель, – як окрему ділянку в межах історіософії годилося б виділити *етнографію*" [Там само. – С.18].

Філософське осмислення історичної епохи як певної стадії історичного процесу та її змісту є центральним у дослідженні "Походження українського народу". "Поняття епохи, як структурної цілості, – зазначає В. Петров, – є однією з вирішальних, напрямних засад в наших сучасних історіософічних концепціях і студіях" [Петров В. П. Походження українського народу. – К., 1992. – С. 20]. Саме епоха є тією категорією, що репрезентує єдиний, цілісний історичний процес у його гносеологічній дискретності, яка і є умовою можливості його пізнання. В контексті робо-

ти "Походження українського народу" вказане положення поставлене мислителем як методологічний принцип всього дослідження: "Історію ми вивчаємо як зміну відмінних самодостатніх епох, що заступали одна одну, часто протистаючи одна одній" [Там само. – С. 26]. Однак, при цьому Віктор Петров розуміє історичний процес як цілісність, що не дозволяє тлумачити історію з позицій культурно-історичного плюралізму, а тому і будь-яка етногенетична проблема не може розглядатися ізольовано від змісту історичного процесу, до якого входять інші проблеми: "Коли ми ставимо певну етногенетичну проблему для того або іншого історичного життя даного народу або країни, ми не вправі виривати дану проблему з кола інших проблем, ізолювати її від конкретного змісту історичного процесу, розглядуваного в сукупності цілого" [Там само. – С. 47].

Як зазначає В. М. Корпусова, розроблена вченим методологія дозволяє йому виділити історичні епохи в історії етногенезу українців в межах проблеми походження українського народу. В роботі "Походження українського народу" В. Петров представляє процес етногенезу українців в системі епох, якими є трипільська, післятрипільська, передскіфська, скіфська, антична епоха, антична доба. Дана етнопіодизація зберігається і в дослідженні "Етногенез слов'ян", де розглядаються трипільська епоха, доба городсько-усатівської культури, середньодніпровська культура, скіфська епоха, зарубинецька доба, черняхівська культура. Для нас важливим є те положення, що в системі вченого жодна з цих епох, з одного боку, не є ані "абстрактнішою", ані "конкретнішою" за інші не тільки у логіко-гносеологічному аспекті, але й у формаційному, суспільно-економічному, а з іншого боку, будучи самодостатніми, всі ці епохи є моментами єдиного історичного, етногенетичного процесу. "Тезу про неоднозначність часу Петров конкретизує аналізом археологічних джерел, за якими післятрипільська епоха примітивніше за попередню трипільську епоху" [Корпусова В. М. Петров (Домонтович): етногенетика як свобода самовиявлення // Слово і час. – 2002. – № 10. – С. 22]. Зміна історичних епох відбувається за принципом заперечення ідеології епохи, причому ця зміна не є стрибком, а відбувається етапно [Петров В. П. Історіософічні етюди // МУР. – Мюнхен ; Карлсфельд, 1946. – 3б. 2. – С. 14]. В "Історіософічних етюдах" мислитель доводить цю тезу аналізуючи перехід від епохи Середньовіччя до Нового Часу. В "Походженні українського народу" В.Петров на конкретних дослідженнях доводить евристичність цієї методології по відношенню до стародавньої історії Європи.

Всі вищезазначені епохи, що розглядаються вченим в "Походженні українського народу" та "Етногенезі слов'ян" є етапами у переході, у зміні епохи неіндоєвропейського панування та епохи "панування індоєвропейських народів, що триває тим часом і досі" [Петров В. П. Походження українського народу. – К., 1992. – С. 37]. Конкретизуючи дану методологію на матеріалі історії України вчений робить узагальнення щодо конкретного культурного контексту і говорить про хліборобську і вершницьку епоху в давній історії України: "Хлібороба заступає верш-

ник. Мирного осельника войовник" [Там само. – С. 38]. Хліборобство і вершництво – філософсько-історичні визначення епохи, дані поняття розкривають світоглядний зміст історичної епохи, а не її культурну неповнність. Хліборобство і вершництво в даному контексті виражають ідеологію епохи, а вище перераховані (трипільська, скіфська і т.д.) – культурний зміст. Історична та культурна епохи не протиставляються одна одній, а розуміються як різні моменти тотальності історичного процесу. Однак, лише аналізуючи історичну епоху ми можемо тематизувати її ідеологію, що виражає світоглядний орієнтир. Тому "хліборобство" і "вершництво" "однаково стосується господарчого, суспільного й політично-державного життя країни" [Там само. – С. 40], але всі ці моменти є елементами культури, а тому розкриваються при аналізі культурної епохи. Аналіз історичної епохи дозволяє тематизувати її логіко-гносеологічний, світоглядний зміст, що формує ідеологію історичної епохи.

В якості висновку можна зазначити, що філософсько-історична концепція В. П. Петрова, будучи оригінальним та самостійним вченням в історії вітчизняної філософської думки XX століття, окрім історико-філософського, має й методологічний зміст. Положення філософсько-історичного вчення В. П. Петрова застосовані ним самим в якості методологічних принципів та прийомів історико-археологічних, етнографічних та фольклористичних досліджень, які зараз ми можемо віднести до предметно-проблемного поля українознавства. Це дає підстави стверджувати, що філософсько-історична концепція В. П. Петрова може бути застосована до розв'язання методологічних проблем сучасних українознавчих досліджень.

О. П. Котовська, канд. філос. наук, ст. викл., ЛРІДУ НАДУ, Львів
okotovska@yahoo.com

ЦІННІСНО-СМИСЛОВІ ОРІЄНТИРИ В УКРАЇНСЬКІЙ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНІЙ ПОЛЕМІЦІ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ

У контексті подолання однозначного розуміння історичних фактів важливе місце належить дослідженню світоглядно-філософських та соціокультурних взаємозв'язків, які формували тогочасні ментальності народів, що проживали у межах Речі Посполитої. Аналізуючи церковно-релігійну полеміку кінця XVI – початку XVII ст. з історико-філософської позиції, важливо провести вертикальну, історико-порівняльну, проекцію дискусій з перспективи їх сучасного ціннісно-смислового значення та показати горизонтальний зріз соціокультурного контексту, розкрити внутрішню динаміку тогочасних змін.

Від початку полеміка довкола прийняття Берестейської унії була ідейно близькою до загальноєвропейських ренесансно-просвітницьких тенденцій. Але, якщо західноєвропейські соціокультурні зміни у значній

мірі були ініційовані реформаційним рухом та пов'язані із руйнуванням "старої" традиції, то у тогочасних українських реаліях "учасники церковно-релігійних змагань кінця XVI – початку XVII століть в Україні мали на меті перш за все довести *правдивість* власної віри. Засадою цієї моделі думання виступала ідея: *extra Ecclesiam nulla salus* ("Поza Церквою немає спасіння", лат.)" [Ушкалов Л. Від бароко до постмодерну. – С. 13]. Іншими словами, українська церковно-релігійна полеміка у значній мірі відповідала загальноєвропейській ренесансно-реформаційній тенденції, ідеям освіченого вільнодумства, але була зумовлена потребою протистояти зовнішньому тиску й зберегти києворуську православну традицію.

Американський історик українського походження Ігор Шевченко наголосив на двох визначальних етапах полеміки: 1) від 1580-х років приблизно до 1630 р., територіально зосередженого у Вільні та в Західній Україні; 2) від 1630 р. і до кінця XVII ст. з центром у Києві. Запропонований І. Шевченком поділ виходить із культурологічної, ренесансно-барокової періодизації. Полемічні твори першого, ренесансно-гуманістичного, періоду "жвавіші й ближчі до подій тієї епохи", ніж твори другого, козацько-барокового, етапу "коли вони набрали догматично-абстрактного характеру" [Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. – С. 159]. Увесь спектр полемічної літератури в тій чи іншій мірі включав твори таких напрямів як: 1) римо-католицькі, написані супроти Східної церкви в українському варіанті; 2) уніатські, спрямовані на захист Унії й протиставлення її православію; 3) православні, скеровані на оборону "віри предків" і супроти римо-католицизму та Унії; 4) протестантські – супроти римо-католицизму; 5) протестантські, створені у спілці з православними супроти римо-католицизму та Унії; 6) православні, скеровані супроти протестантів [Шевчук В. Суспільно-політична думка в Україні в XVI – першій половині XVII століття]. Залежно від ставлення до ідеї відновлення Вселенської церкви через Унію І. Шевченко виділив три основні підходи в православному полемічній літературі: 1) традиційний, який найяскравіше виражений у "Книжци о єдиній православній істинній вірі" (1588 р.) Василя Суразького та у полемічних творах Івана Вишенського; 2) крайньопередовий, характерний для Христофора Філапета (за припущенням дослідників – Мартин Броневський), автора Апокрисису (1598 р.); 3) поміркований, свідченням якого є твір анонімного автора "Перестороги" (1605 або 1606 рік) [Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. – С. 160].

Для аргументації безпосереднього спадкоємства Вселенської церкви православні та католицькі полемісти послуговувались тими самими джерелами й фактами. Чотирма основними історичними подіями, які інтерпретувались відповідно до конфесійної та світоглядної позиції, були: 1) хрещення Київської Русі 988 року (православні стверджували, що Київська Русь успадкувала візантійське ортодоксальне віровчення й повинна перебувати в межах юрисдикції Константинополя); 2) схизма 1054 року (католики та уніати доводили, що хрещення Русі відбулось до розколу в самій Церкві); 3) Флорентійська унія 1439 року (православні

визнавали її за незаконну й зрадницьку); 4) Берестейська унія 1596 року (найширше обговорювана у церковно-релігійній полеміці тема до початку її укладення і впродовж всього XVII століття).

Укладання Берестейської церковної унії тільки ускладнила відносини між Східною і Західною церквами. Виникнення Уніатської церкви в межах Речі Посполитої, яка змушена була маневрувати між двома ворожими таборами, поглибило список нерозв'язаних питань. Якщо до Унії більшість тогочасної прогресивно мислячої руської (української) еліти висловлювались позитивно щодо її прийняття, то після її укладення – навпаки. Конфронтація католиків та православних Речі Посполитої значною мірою була зумовлена соціально-політичним та економічним тиском на православну еліту, відходом від засад толерантного співіснування, а також ранньомодерним процесом поступового етно-національного самоусвідомлення. У такій ситуації протистояння "дедалі більше посилюється в тодішньому суспільстві позиція: український народ – це православні, римокатолики та й уніати – відступники, отже, ляхи" [Шевчук В. Суспільно-політична думка в Україні в XVI – першій половині XVII століття]. Власне, на прикладі полемічної літератури простежуються початки польсько-українського конфлікту, який відбувається у тій самій цивілізації.

Розпочата з новою силою у 20–ті рр. XVII ст. церковно-релігійна полеміка все частіше переходила у ідейну боротьбу православних та уніатів. Так екуменічні мотиви перейшли у форму відкрито агресивного протистояння, а ідея об'єднання Східної й Західної церков завершилися виникненням ще однієї церкви, Уніатської.

Запропонований *Київським митрополитом* Петром Могилою проект відновлення єдності з католицькою церквою (1644р.) був унікальною спробою аргументованого пояснення помилок Берестейської унії. *Польський дослідник Марек Мельник* виділяє три основні моменти, що, за П. Могилою, створювали перспективу порозуміння православних і католиків: 1) глибоке переконання у рятівній силі православ'я та усвідомлення необхідності реформування православної церкви з перспективи догматично-організаційного порозуміння з католиками (православні й католики не втратили ідеї Вселенської церкви, тому були переконані, що Спасіння, поширюється на латинську та візантійську християнську спільноту); 2) спільне визнання протестантизму, як такого, що є поза Вселенською церквою; 3) подолання протистояння Східної й Західної церков у контексті сотеріологічного універсалізму, спасіння через відновлення єдності [Melnyk Marek. Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne].

Підсумовуючи вище наведені міркування стосовно особливостей церковно-релігійної полеміки кінця XVI – початку XVII ст., слід зазначити, наступне: 1) широка церковно-релігійна полеміка мала яскраве емоційне забарвлення, зумовлене як суспільно-політичними змінами у межах Речі Посполитої, так і особливостями української ментальності; 2) вирішення протиріч передбачало прагматичні (раціонального обґрунтовані) шляхи можливого порозуміння й відновлення переговорів, тоді як домі-

нування негативно налаштованої емоційної складової поглиблювало існуючі конфлікти; 3) незважаючи на церковно-релігійне протистояння, більшість українських православних, католицьких та уніатських полемістів були ідейно близькими до загальноєвропейських гуманістично-реформаційних та контрреформаційно-барокових тенденцій, а також мислити в традиційних українських світоглядних константах.

Т. В. Кутова, студ., КНУТШ, Київ
tatianakutova@ukr.net

АСКЕТИЧНЕ РОЗУМІННЯ ХРИСТІЯНСТВА НА РУСІ

Аскеза є передумовою світосприйняття в контексті релігійної віри. Вона є незгасимим світлом, в якому відбувається містичне єднання людини з Абсолютом. Шлях до її пізнання часом очевидний, а часом перевертає бачення, але завжди незмінним залишається "пережити" момент істини. Аскеза сповнена глибиною як практичного втілення, так і теоретичного змісту. Різноманітні позиції витлумачення приводять до порівняльного аналізу з невичерпністю давньогрецької категорії Логос. Багатьом релігіям притаманне унікальне сприйняття аскези – звідси неоднозначність та різносторонність її розуміння. Сам термін походить від давньогрецького "вправа". В давніх стоїків позначав систему практичних засобів, котрі були направлені на подолання пороків та укріплення доброчинності. Спільним в тлумаченні різних традицій є, напевно, міри самообмеження та утримання, завдяки яким людина наближується до духовного сходження.

Християнська аскеза відкриває глибину свого переживання в координатних відправних точках: зречення від себе, смиренність або несення хреста – слідування заповідям Божим, служіння Господу в безкінечній любові та покорі. Зародження християнського подвигу пов'язують ще з життям старозавітних пророків, а особливо – з духовним відлюдництвом Іоанна Хрестителя.

Православна аскеза є діалектичною в своїй суті: з одного боку – внутрішнє усамітнення, з іншого – активна взаємодія зі світом з метою протистояти світським праистрастям. Практичним моментом втілення безумовно є постійна самодисципліна, молитва, утримання постом, відмова від спокуси світу видимого. З позиції православ'я не обов'язковим є відхід в чернецтво, проте більшість подвижників не знаходять іншого шляху. Саме тому чернецтво постає як максимальний вияв духовної практики та її передумови – особистісної віри в умоосязному пізнанні Бога Отця, в прихистку Бога Сина та в благодатному покрові Святого Духа.

Від часу започаткування християнства на Русі відбулося немало ідеологічних та філософських спроб його осмислення. На певному етапі усвідомлення себе християнством русичі вибудовують автентичне ро-

зуміння релігії, а саме – в аскетичному вияві. Аскезу на Русі вважають такою, яка за ідейну основу бере візантійський ісихазм. Умовою була всестороння зорієнтованість до Бога як цілковита єдність людської енергії з Божественною, засобами постійного медитативного повторення Ісусової молитви та перенесення інтелекту в інший вимір – серця. Активність духовного зору переймала надприродне споглядання світла, яке уособлювало Світло Фаворське, котре осіяло апостолів під час Преображення Христа. Внаслідок цього відбувалося сходження Божої благодаті та відкриття істин Одкровення. Інакше – обоження – перетворення людської природи, досягнуте в повноті містичного Богоспілкування.

Ісихастський аскетичний подвиг на Русі знаходить себе в феномені печерного затворництва. В середньовічну добу в Київському осередку формуються печерні комплекси. Перший відомий – Київський монастир, початок якому покладає виходець з Афону – Антоній. Вважають, що печери в Києві починають розбудову за афонським зразком, проте існування у відкритій ущелині в зимовий період було фактично не можливим – аскети заглиблювалися в землю. Так твориться новий унікальний подвиг руських ченців, приречений на суворі умови існування серед вічної вологості без світла та свіжого повітря. Саме таке життя стало умовою для медитативних практик та умоглядних істин Божого пізнання. Часто, для більшого смирення, ченці носили тяжкі сталні вериги під одягом, які натирали криваві рани на тілі. Деякі відлюдники, щоб завжди пам'ятати про плинність цього світу, ставили в келії труну, часом – спали в ній. Метафорично печеру можна порівняти, власне, з світом видимим, але який є сліпим в прийнятті цінностей плинних та згубних. Ченці добровільно стискають себе в тісний горизонт печери, щоб не мати світської спокуси та вбачати невидимий горизонт Вічного Світла. Напевно, тоді й відбувається розрізнення на світське життя, тобто, яке орієнтується на цінності видимого світу, й на життя чернече – суворо обмежене вже самою площею існування та заглиблене всередину, щоб в собі знайти Бога. Окремим виявом печерництва було затворництво. Монахи-затворники в суворому пості та самоумертвлінні проводили в землі десятки років. Так відомий апологет православ'я Іван Вишенський здійснював Божественне сходження через практику затворницького життя.

Інші аскетичні початки на Русі мали, здавалося б, світські речі. Наприклад, книгодрукування. Свої перші збірки "Апостол" та "Буквар" Іван Федоров друкує саме при монастирі. Читання книг вважалося окремим шляхом духовного пізнання, який не може бути даний кожному. Саме тому "ученими" спочатку були лише представники духовенства та чернечства. Великі бібліотеки формувалися в монастирських осередках, тут створювалися й перші школи. Навчатися мали право лише особи чоловічої статі, тому що створенні за подобою Бога, відповідно, є найбільш наближеними до нього й мають уособлювати аскетичний подвиг. Згодом навчання стане атрибутом світськості, проте не слід забувати про його богосутнісну передумову, котра була окремим виявом аскези.

Постом та молитвою найвиразніше досягалося єднання з Богом. Ця чітко сформована традиція майже в незмінному вияві існує й донині в православному світі руської землі. Цікавим постає так зване сухояденіє як наслідування пустельного життя Іоанна Предтечі, котрий харчувався лише корінням рослин та тамтешньою саранчею. Як перший сподвижник-аскет старозавітної та новозавітної ери Хреститель Господній особливо вшановується монашеством. Його життя є взірцем цілковитої аскези. Молитовна практика здійснювалася в процесі безперервної повторюваності, яка сходила до медитативності через певну співзвучність, або ж через внутрішню заглибленість – сердечну молитву, яка проймалася Свято-Духовим просвітленням тіла і душі. В наш час аскетичний подвиг здійснення безперервної молитви приймається монахами малої та великої схими. Невід'ємним атрибутом залишається метафоричний образ свічки, який уособлює очищення, незгасаючий вічний вогонь Божого життя, Благодать теплоти в співіснуванні людини з Богом.

З утвердженням християнства Русь приймає не лише нову світоглядну модель. Абсолютно новим внутрішнім імперативом постає зречення себе від світу, ще глибше – зречення від себе. Таким чином, автентична руська православна аскеза, котра традиційно формувалася аскетами-ченцями, можлива лише за умови самозречення. В сутнісному вимірі вона не потребує обов'язкового чернечого чи відлюдницького життя. Саме в єднанні Бога й людини відбувається зречення останньої заради пізнання Абсолютного життя. Інше – вже немає значення...

Н. В. Лазарович, канд. філос. наук, доц., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
nadiunia@mail.ru

СУЧАСНА УКРАЇНЬСЬКА КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Сучасна українська культура втягнена у цивілізаційний вир процесів глобалізації – нелінійних масштабних взаємодій міжкультурної асиміляції та інтеграції. Відтак, за словами М. Жулинського, "на культуру лягає колосальне навантаження, оскільки глобалізація, мов космічна "чорна діра", втягує народи і культури у всесвітній комунікаційний "котел". З одного боку, цей процес глобальної комунікації сприяє розповсюдженню культур, інтенсивному культурному діалогові, з іншого – задіює механізми культурної уніфікації, стираючи національний образ із цивілізаційної матриці" [Жулинський М. Кому довірити облаштування справедливої держави? Національна еліта – духовний щит на порозі глобалізації // Жулинський М. Нація. Культура. Література. – К. : Наукова думка, 2010. – С. 88].

Глобальні процеси, інтегруючи зовнішній культурний простір, посилюють внутрішню диференціацію, внаслідок чого сучасна людина опиняється у велетенському мозаїчному та фрагментарному колажі культурних традицій. Як влучно зауважує К. Гірц, "замість диференціації та

розсортування за чітко окресленими комірками, осередками (тобто за соціально-просторовою ознакою з певними визначеними межами) абсолютно різні підходи до життя починають перемішуватися на нечітко окреслених просторах (тобто в соціальних просторах, межі котрих – рухливі, розмиті і важковизначені)...Мати справу з пейзажами і натюрмортами – це одне, а з панорамами і колажами – зовсім інше" [Герц К. Польза разнообразия // Thesis. – Вып. 3. – 1993. – С. 182].

Глобалізація, що торкається передусім "квінтесенції" національних культур, змінює їхні ціннісно-нормативні основи, світоглядне підґрунтя етнічної самобутності, вносячи тим самим невизначеність у смислові виміри буття людини в соціокультурному просторі. Не випадково тенденційним виявом аксіосфери сучасної цивілізації постає феномен етномагнетизму – прагнення людини бути включеною у практично етнічно однорідний культурний простір.

Водночас зауважимо, що українська культура не може відмежуватися від цивілізаційних процесів глобалізації, проте щоб гідно інтегруватися у глобальну культуру, потрібно самим досягнути систему національних цінностей та пріоритетів, осмислити здобутки української культури. Однак, на переконання М. Жулинського, "українське суспільство не встигло набути статусу культурної самостійності – не сформувало ще нову культурно-історичну реальність, визначальним критерієм якої є національна духовна традиція і відкритість для діалогу з іншими національними культурами" [Жулинський М. Як вгамувати духовну спрагу, або пошуки шляхів набуття втраченої батьківщини // Жулинський М. Нація. Культура. Література. – К. : Наукова думка, 2010. – С. 68]. Проте, безсумнівно, перспективи розвитку української культури повинні виходити з позицій "міжкультурного полілогу", котрий неодмінно передбачає збереження й розвиток розмаїття культурних цінностей, норм, візців, парадигм і форм діяльності, базуючись на принципах діалогу й взаємодії різних культур. Розглядаючи шляхи та перспективи розвитку української культури, варто звернути увагу на концепцію "гуманістичного глобалізму", інтегрована суть якої полягає у втіленні ідеї становлення багатополлярної спільноти країн, народів і культур, що є альтернативою так званого "конфронтаційного поліцентризму" [Див.: Пахомов Ю. Н., Крымский С. Б., Павленко Ю. В. Пути и перспективы современных цивилизаций. – К. : Благотворительный Фонд содействия развитию гуманитарных и экономических наук "Международный деловой центр", 1998. – С. 343–348].

Так, ідеї культурного розмаїття, культурного плюралізму втілюються передусім в концепціях мультикультуралізму, транскультурності, інтеркультурності та ін. Відтак, перспективи розвитку української культури у ХХІ ст. неможливо розглядати без врахування цих соціокультурних цивілізаційних маркерів епохи. Отож, феномен транскультуралізму орієнтує сучасну людину на систему цінностей, котра формується на наднаціональному, транснаціональному рівні, зумовлюючи розвиток тенденцій уніфікації соціокультурного простору. У свою чергу, інтеркультуралізм постає як

явище активної міжкультурної взаємодії, що ґрунтується на діалогічній парадигмі спів-буття різноманітних культур. Відтак, мультикультуралізм можна визначити як ідеологію, політику та соціальний дискурс, що визнає правомірність та цінність культурного плюралізму, значимість різноманітності культурних форм. Це, у свою чергу, дозволяє формувати єдиний соціокультурний простір на основі толерантного спів-буття традиційних етнічних чи національних культур (в Україні, це, для прикладу, культура татар у Криму, культури румунської та угорської діаспори на Закарпатті тощо). Також мультикультуралізм, підґрунтя якого складають загальногуманістичні цінності, може стати основою гармонійного співіснування самобутніх суб'єктів культури у полікуртурному та, відчасти, фрагментарному українському соціумі – поліетнічному, поліконфесійному, білінгвістичному тощо.

***Н. В. Лазарович, канд. філос. наук, доц.,
Т. В. Сало, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів***

ФЕНОМЕН СКІФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: САМОБУТНІСТЬ ПРОЯВІВ

На сучасному етапі соціокультурного розвитку інтерес до витоків української культури суттєво зростає. Відтак, переосмислення світоглядних засад давньоукраїнської культури, звернення до її матеріальних та духовних цінностей, а також досвіду минулих поколінь наших предків набувають сьогодні особливого змістового наповнення. Адже бурхливі цивілізаційні зрушення, пов'язані з процесами глобалізації, процеси культурної динаміки та міжкультурної взаємодії обривають численні коріння минулого, заставляючи людину пристосовуватись до перманентно змінних обставин, традицій та цінностей, тим самим нівелюючи культурну та історичну пам'ять національних традиційних надбань. Саме тому сьогодні нам так важливо не втратити ті глибинні культурні здобутки й артефакти проукраїнської культури, які становлять основу буття її самобутності.

Зокрема, значної актуальності набуває звернення до феномену скіфської культури. Адже, на переконання українського дослідника В. Петрука, в сучасних наукових розвідках варто звернути більше уваги на переосмислення історико-культурологічної парадигми, котра полягає у зміщенні акцентів від "Руси-України" до "Скіфії-України" [Петрук В. І. Велика Скіфія – Оукраїна. – К. : Спалах, 2001. – С. 7]. Також варто відзначити концептуалізацію художніх форм і творення стильових образів, зокрема "України – Скитії" (Євген Маланюк), "Скитських Антен Русі" (Олег Ольжич), які пробуджують жвавий науковий інтерес до осмислення феномену скіфської цивілізації на тлі давньоукраїнської культури.

Зауважимо, що саме у скіфську добу на теренах України формуються перші взірці політичної організації та становлення державності. Важливі елементи культури – звичай, звичаєвість – теж отримали у скіфів належний розвиток, однак зважаючи на те, що скіфська культура впродовж усієї її історії залишалася безписемною, вони, на жаль, не були

зафіксовані. Проте збереглися дані Геродота, які переконливо засвідчують те, що давні скіфи берегли унікальність та своєрідність своєї культури. Так, у наш час посилюється увага до історії зародження і розвитку скіфського мистецтва, своєрідність та мистецька довершеність якого просто вражає. Передусім варто виокремити титульну ознаку скіфського декоративно-прикладного мистецтва – оригінальний "звіриний стиль", що свідчить про культурну спорідненість скіфів з народами Передньої Азії, Ірану, Закавказзя та ін. Так, орнаментальне мистецтво скіфів славалося довершеними техніками виконання та тонкою естетикою оздоблення. Взірці монументального будівництва та живопису уособлюються у славновісному мавзолеї скіфських царів у Неаполі Скіфському. Високу мистецьку цінність складає ювелірне мистецтво скіфів, що славалося численними виробами, оздобленими вишуканими орнаментами – прекрасні нашивні бляшки з тисненням, скроневі підвіски з фігурними зображеннями, намиста, предмети зброї тощо. Не випадково, шедевром світового значення є триярусна золота пектораль з кургану Товста Могила – неперевершений взірець скіфської торетики.

Актуальність теми дослідження феномену скіфської культури також зумовлена кількома найбільш важливими чинниками. По-перше, скіфам належить провідне місце не лише у вітчизняній, а й у всесвітній (передусім близькосхідній та європейській) історії та культурі. По-друге, історія населення лісостепової Скіфії прямо пов'язана з формуванням перших слов'янських етнічних та соціально-політичних утворень. По-третє, ідеологія та культура Скіфії увійшли як важлива складова до європейської і, зокрема, слов'янської культур. Зі скіфами пов'язані перші достовірні свідчення виникнення державності в геопросторі сучасної України. Симптоматично, що вивчення історії народів сучасної України починається саме зі "Скіфського логосу" Геродота, який був першим істориком Скіфії.

Незважаючи на загальні спорідненості скіфів з кочовою культурою північно-східних іранських груп народів індоєвропейської сім'ї, низка дослідників вважають власне осілих скіфів-орачів (борисфенітів) прапредками слов'ян, а, відповідно, й українців [Давня історія України : у 3 т. / За ред. П. П. Толочка. – К. : Інститут археології НАН України, 2000. – Т. 2. – С. 14]. Цей факт залишається актуальним у формуванні цілісного уявлення про витоки давньоукраїнської культури й становлення культурогенезу українців. Відомий італійський дослідник Ф. Кардіні підкреслює, що квінтесенція скіфської цивілізації зосереджувалася в районах Дніпра, Бугу й Криму, однак "вплив скіфів був набагато ширшим і розповсюджувався на сусідні народи – аж до Дунаю, Закавказзя та Сибіру. На такому величезному просторі коні, упряж, зброя, прикраси були скіфськими...На жаль, і по сьогоднішній день ми продовжуємо дивитися на храми, народи і країни крізь викривлене скло "еллінської" класики, для котрої скіфи були тільки нелюдами-варварами...Однак ми повинні віддати належне багатій та гордій скіфській цивілізації, країні сміливих кінних воїнів, геніальних ювелірів та шаманів" [Кардіні Ф. Истоки средневекового рыцарства. – М. : Прогресс, 1987. – С. 45].

ГЕНДЕРНА РІВНІСТЬ У ТВОРЧОСТІ П. ЗАГРЕБЕЛЬНОГО

Відштовхуючись вже від поняття гендерної справедливості та рівності, яке передбачає справедливе ставлення до жінок та чоловіків, надання однакового статусу та рівних умов для реалізації своїх прав і здійснення свого внеску у національний, політичний, економічний, соціальний та культурний розвиток, ми можемо говорити про те, що оцінка діяльності обох статей матиме неупереджену оцінки, однак разом з цим не слід забувати і про сучасні тенденції до зміни соціальних ролей, які відіграють ці ж самі статі. У творчості Павла Архиповича Загребельного, як видатного письменника сучасності, простежуються питання тлумачення проблематичності розуміння чоловічого та жіночого начал та їх функціонування не лише на тлі історичних подій, але й в такому ж і недалекому минулому.

Розподіл на чоловіче та жіноче мало місце у роботах багатьох відомих філософів та мислителів. Так наприклад, Аристотель наводить такі твердження: "Мужское – форма, женское – материя. Последняя, как и женщина пассивна, в то время как мужское начало активно" [*Aristotel. De gen. anima. I, II, 716 a; I, XX, 729*]. Дану полярність можна простежити у всіх концепціях грецької філософії, в її ідеях, котрі мали матеріальне походження. Форма несе у собі силу визначати, здійснювати принципи руху, розвитку та становлення; матерія – середовище, чи метод будь-якого розвитку, чиста та невизначена можливість, субстанція, "річ у собі", котра, щоб стати чимось, має бути збуджена і пробуджена до становлення. У традиційному символізмі надчуттєве, надприродне ототожнювалося з чоловічим, у той час як категорії природи та становлення – з жіночим. Ці два начала полярно протилежні: перед обличчям непорушного чистого принципу знаходиться "природа". У котрій "непорушний двигун" пробуджує реальний рух, можливість існування "матерії", проявлення індивідуалізації. Тобто, ми можемо зробити висновок, що ці два поняття взаємозалежні та взаємовпливають одне на одне.

Дуалізм гендерних статусів у суспільстві найчастіше реалізується через структуровану нерівність функцій. В "Ангельській плоті" Павло Архипович зазначає: "– колегі, – урочисто закрював підполковник, – ви ж прекрасно знаєте, що в нашій професії стать не грає ніякої ролі. Над нами тяжіє обов'язок, ми його раби..." та ще в одному уривку "– я не хочу бути жінкою! – вигукнула Оксана. – Ага. Заради істини ви зрікаєтеся найбільшого дару який дала вам природа. Свого часу це навіть цінувалося. Ким? Циніками, які узурпували владу в нашій нещасній країні. Але сьогодні такі заяви просто смішні. Хочете моєї поради? Виконуйте свій обов'язок, але не забувайте, що ви жінка. Будьте жінкою до кінця. Що може бути прекраснішого?". Типове роздвоєння між своєю соціаль-

ною роллю та внутрішнім відчуттям себе. Однак як каже одна з героїнь Павла Архиповича: "... для жінок роздвоєння душі деякою мірою навіть привабливе" [*Загребельний П. А. Ангельська плоть : пригод. повість. – К. : Укр. письменник, 1993*].

Юнг у своїх роботах піднімає так зване питання "співвідношення душі та статі". Він розписує гендерні сценарії наступним чином. Якщо брати соціальну статтю – статтю персони – за точку відправлення, то ця стаття буде описувати гендер Его, раціональну складову людини. По лінії соціального гендера персону будує свої стратегії з іншими персонами. На іншому рівні Его проявляє свої зв'язки з колективним несвідомим, це – простір внутрішнього світу, в якому діють такі поняття як *аніма/аніміс*. У цьому просторі формується статевий архетип душі. За Юнгом, соціальний чоловік наділений жіночою статтю *аніма*; а соціальна жінка – чоловічим *аніміс*. Так у внутрішньому світі людини, чиє Его дивиться у власну глибину, відбувається інверсія статі (Дугин А. Г.). Аніма стає джерелом активності для чоловічого ества, виявляючи себе в характері кожного жіночого образу в творах П. Загребельного, як жінка-вічність – Юлія ("Юлія..."), Оксана ("Тисячолітній Миколай"); жінка-мати – Роксолана ("Роксолана"), Ольга Юльченко ("Юлія..."); жінка-політик ("Євпраксія"); бізнес-жінка – Євдокія ("Брухт"); жінка-кар'єристка – Клеопатра Січкара ("Гола душа"), Алевтина (Аля) Фіалка ("Попіл снів"); жінка-злочинець – Аліна Будяк, Ангеліна Богораз ("Ангельська плоть"). Образи ж чоловіків ґрунтуються на етнопсихологічних особливостях українського козацтва: патріот-науковець Микола Сміян, чоловік "системи" – Марко Сміян, Сирота, яскраві типи тоталітарної доби – паталашки, ляпки, щиріці ("Тисячолітній Миколай"), "завойовник" – Роман Шульга ("Юлія..."), "мужчини-штаноносці" – Нуль, Фень ("Брухт"), "гвалтівники" ("Гола душа", "Юлія...") та ін.

Втілення внутрішнього Его знаходить свій вихід у творчості, що так само має суперечливість у дійсності. Так у романі "Диво" Борис Отава робить невтішні висновки: "Якщо вона справді художниця, то це вже не жінка >...< якщо ж лишилася справжньою жінкою, то ніяк вона не художниця" [*Загребельний П. Диво : роман. – К. : Дніпро, 1982*]. Однак, разом з тим, ми стикаємося з образами давньоруської художниці Зірки та нашої сучасниці реставратора Слави. Обидві жінки на фоні любовної пристрасті виразили себе у вічності мистецтва (через портрет князя). Історична сюжетна лінія, таким чином, передає складність творчої роботи жінки-реставраторки, пов'язаної з її самопізнанням, невіддільної від усвідомлення героїнею себе самої, свого часу і його духовних проблем. Проте у "Брухті" відкривається нова грань, а саме той факт, що ні жінки, ні сама чоловіча стаття (у своєму повному значенні) не здатні творити у мистецтві. Воно дається лише андрогінній істоті, що поза цим розподілом на жіноче та чоловіче: "...Художники вище цього. Вони йдуть до жінки, як Адам до Єви,—в чистоті, незайманості і вічному захваті" [*Загребельний П. А. Брухт : роман ; Гола душа : повість. – Харків : Фоліо, 2003*].

Твори П. Загребельного неможливо розглядати поза контекстом ґендерних досліджень. Фемінізм та патріархальні тенденції (у негативному їх тлумаченні) виступають як радикальний рух проти насильницького втручання у гармонію існування людської істоти з її приналежністю до певної статі.

А. С. Липова, студ., НУБіП України, Київ
las1992@rambler.ru

ПЕРСПЕКТИВИ УКРАЇНСЬКОГО ПОСТУПУ З ОГЛЯДУ НА ПОЛІТИЧНУ КУЛЬТУРУ МАС

На сьогоднішній день українське суспільство все ще віднаходить себе на роздоріжжі, так і не обравши остаточно конкретного шляху розвитку. Відповідно: відсутнє спільне бачення напрямку розвитку, яке б підтримувалося і реалізувалося критичною масою представників суспільства. ми є свідками того, як хтось прагне в Європу, хтось тяжіє до Росії, комусь взагалі все байдуже окрім власного збагачення.

Відсутнє інтегруюче начало, яке б об'єднувало навколо себе критичну масу. Це могло б бути загроза суверенітету, стихійне лихо, чи будівництво світлого майбутнього з конкретними обрисами і чітко визначеною перспективою в часі, як це було в 50-ті роки за Хрущова, котрий оголосив, що в 1973 році СРСР вступить в епоху комунізму. Ці та інші фактори безпосередньо відбиваються на специфіці та особливостях сучасної політичної культури суспільства.

Політична культура – інтегративний простір, в якому постійно відбувається становлення і реалізація політичної істоти – людини, що неодмінно потребує присутності інших, аби засвідчити власну унікальність, обмінюватися думками, діяти та вчиняти вчинки. Можна сказати, що політична культура – це інтегрована сукупність дій та вчинків певної спільноти. Її не можна вираховувати, але можна описати, виділяючи найбільш знакові характеристики та особливості поведінки, смаків, вподобань, очікувань або що. Можна відчувати як загальний настрій і атмосферу, що панує в спільноті. Можна переживати як зміну ключових подій, вмонтованих в рутинне життя: плівковий скандал (Мельниченко, вбивство Гонгадзе), Україна без Кучми, Помаранчева революція, президентські вибори 2010, парламентські вибори 2012 тощо.

Поведінку та вчинки людини зумовлюють мотиви. В своєму житті українці мотивуються як раціональними: інтересами, потребами, необхідністю чи вигодами, так і ірраціональними: бажання, страхи, мрії і ідеї, чинниками. Всі вони так чи інакше "вмонтовані" в менталітет народу та опосередковано вливаються в особливостях національної ідеї.

Українська нація, як і всі інші, завжди мала власну національну ідею. Вік національної ідеї, за І. Ільїним, – це вік самої нації. Конкретне бачення національної ідеї залежить від історичної ситуації та суб'єктивного бачення мети нації, засобів її досягнення.

З часів Б. Хмельницького та І. Мазепи національною ідеєю стало здобуття державної незалежності. В розумінні М. Грушевського ядром української ідеї було виокремлення невід'ємного права українського народу на самовизначення і пошук його оптимальних форм. На думку В. Липинського, – національна ідея полягає у реалізації "хотіння" бути нацією. "Коли немає "хотіння", виявленого у формі ідеї, – немає нації", – писав мислитель. Для І. Франка важливим елементом національної ідеї було усвідомлення певного національного ідеалу та згода працювати над його практичною реалізацією.

Сучасна українська наука також приділяє певну увагу теоретичному осмисленню поняття "національна ідея". П. Толочко наполягає на державно-політичному змісті цієї категорії, що має бути зрозумілим і близьким як представникам титульної нації, так і національних меншин, для яких України стала Батьківщиною.

Українська національна ідея з моменту свого виникнення і до моменту здобуття незалежності мала національно-визвольний характер, сформований у гаслі "Україна для українців!", яке більш-менш відповідало прагненням значної частини населення. У такій формі українська національна ідея носила деструктивний характер, чим сприяла розвалу тоталітарної системи та тоталітарного суспільства. Сучасна українська національна ідея повинна мати конструктивний, творчий характер. Отже, аби стати успішним модернізаційним проектом, вона сама потребує модернізації, адаптації до сучасних умов розвитку України.

Якщо ж звернутися до загально прийнятого або класичного підходу, то, вимірюючи за критеріями Заходу, політична культура – це встановлений стан, який формується впродовж десятиліть і навіть століть, а не є таким, що створюється за кілька років. На це звертає увагу Б. Цимбалістий, який підкреслює, що "політична культура – це продукт історичного розвитку та досвіду народу. У випадку України цей досвід був гірким... Для того, щоб зрозуміти політичну культуру українців, треба звернути увагу на джерела впливу, які протягом історичного шляху стимулювали чи спиняли розвиток української політичної культури".

На формування політичної культури українського суспільства найперше вплинули або впливають такі фактори, як лібералізація суспільних відносин; пропаганда знань про історичний досвід українського та інших народів і про сучасні досягнення світового співтовариства; підтримка різноманітних ініціатив, новацій, експериментів, вивчення і поширення вітчизняного політичного досвіду; залучення науковців до розробки політичних технологій і програм; поширення джерельної бази формування новітньої політичної культури і створення умов для прояву позитивних тенденцій у політичному житті; законодавче закріплення продуктивних політичних ідей, норм, інституцій та розробка системи заходів їх повсякденного використання.

Політичну культуру можна сформувати шляхом перетворення суспільства на демократичне, яке надає можливість кожному громадянину

вільно брати участь у політичному житті, створює належні умови для розвитку культури та освіти, дбає про духовний і моральний стан населення.

Сучасна Україна, вже як незалежна держава, у черговий раз стала перед потребою реалізації принципу політичного і культурного плюралізму. Тому політична культура нового суспільства, яка формується в незалежній Україні, мусить бути культурою злагоди, громадянського миру, пошани до свобод і прав людини. Модернізація української політичної культури вимагає виходу за рамки обмежувальних уявлень, тобто за рамки стереотипів. Перший крок на цьому шляху – не боятись власних недоліків, не боятись минулих поразок. Інша вимога до її розвитку передбачає критичне ставлення до своєї історичної спадщини. Зокрема, це стосується проблеми національної образи.

Прогрес українського суспільства, розвиток його політичної культури залежить від рівня громадянськості та патріотичності, спільної відповідальності за долю країни кожного з нас. Відбудеться це чи ні – залежатиме від міри консолідації громадян Української національної держави, зважаючи на консолідацію як не однорідність, а багатоманітність за усвідомлення спільної мети.

Я. М. Литвин, мол. викл., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
nemo1988@meta.ua

ПЕРСОНАЛІСТСЬКИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО ШІСТДЕСЯТНИЦТВА

*"У кожного Я є своє ім'я,
На всіх не нагромадиш грізно.
Ми – це не безліч стандартних "Я",
А безліч всесвітів різних."*
В. Симоненко

Однією з ознак української національної вдачі, за визначенням В. Табачковського, є брак активної світоглядної настанови. Тим то й цінним є для нашого національного самоутвердження системне дослідження таких феноменів, як соціокультурний феномен українського шістдесятництва. Адже саме українські шістдесятники продемонстрували активну світоглядно-мистецьку позицію по відношенню до несприятливої до них дійсності. Важливим фактором появи цієї позиції на думку деяких дослідників (Л. Тарнашинська, Т. Гундорова) є персоналістичне філософське підґрунтя шістдесятницького творчого та громадсько-політичного пориву. Як зазначає Л. Тарнашинська: "Саме індивідуальне "Я" стало своєрідним антрополого-персоналістським маркером цього покоління, визначило його художньо-стильові пошуки" [*Тарнашинська Л. Українське шістдесятництво: профілі на тлі покоління (історико-літературний та поетикальний аспекти)*]. – К. : Смолоскип, 2010. – С. 8]. Виокремлення особистісного начала це своєрідний бунт супроти тоталітарної системи. Коли людина свідомо обирає себе, наважується "бути собою" – вона

готова нести відповідальність за маніфестації цього "Я". Ти постаєш як людина лише в тій мірі, в якій себе такою усвідомлюєш. Адже себе ще треба віднайти, ствердити, заявити в повний голос про себе. Це завдання реалізується в творчості – здатності говорити власне Слово. Сам на сам із собою – це означає нести відповідальність за власне буття. Для цього потрібен моральнісний фундамент. Митець має в щось вірити. Має приймати свою творчість, тобто, має змиритися із своєю долею. Дух людини спростовує відчай. Якщо є "Я", отже мені і обирати чим стати: відчаєм ачи надією. "Стань, ким ти є" – це імператив власної ідентичності, в пошуках якої ми і пізнаємо світ-як-світ і себе-як-себе. Без цього "індивідуального сутнісного буття" ще немає людини. Тому ідеал шістдесятників, за визначенням Т. Гундорової, це "підкреслена особистісність людини, її автобіографізм. Так формулюється цілісність, чесність і моральність індивіда – від майже ригористичної Сверстюкової моральної прямоти до екзистенційного стусового "самособоюнаповнення". Персональність – ось смисл інтелектуальної самотерапії, яку здійснювали над собою шістдесятники і якою просвічували суспільність" [Гундорова Т. Шістдесятництво : метафора, ім'я, дім // Коцюбинська М. Мої обрії : у 2 т. – К., 2004. – Т. 2. – С. 8]. Коли відбувається цей вибір на користь власного "Я" – людина постає перед необхідністю відстоювати свій вибір, відшукуючи моменти самототожності та уникати моментів та станів невідповідності. Зовнішній тиск лише сприяє кристалізації особистісного начала. Людина віднайшовши власне "Я" в творчому акті чи то ж в момент екзистенційного вибору, будь-яке інше існування (всупереч віднайденому "Я") буде переживати як несправжнє.

В. С. Микольченко, викл., КрНУ, Кривий Ріг
mikol-vera@yandex.ru

ФОРМУВАННЯ ПОГЛЯДІВ НА ГЕРОЇКУ УКРАЇНСЬКИМИ ПИСЬМЕННИКАМИ

Особливості українського філософського дискурсу героїзму відбувається за допомогою понять, які вироблені попередніми дослідниками та спираються на загальні філософські праці з героїчної проблематики. Аналіз історії України дозволяє нам розпізнати особливості українського менталітету, серед яких більшість дослідників виділяють: індивідуалізм, гуманність, демократизм, волелюбність, толерантність та миролюбність, милосердність, щирість і душевність, хазяйновитість, оптимізм тощо. Але серед найтиповіших рис українця виділяється і героїзм, на що звертає увагу автор дослідження.

Героїка українського народу знайшла своє відображення в усній народній творчості (думах, історичних піснях, казках) та є тим благодатним підґрунтям, необхідним для зростання майбутніх поколінь українців, які повинні визначити долю своєї участі в суспільно-

політичному житті країни. Українська пісенна творчість бачить героєм людину, що вбирає в себе риси свого народу, епохи, виконує високу місію – живе та бореться заради щастя свого народу, його високих ідеалів. Діяльність кобзарів відтворює героїчний епос українського народу, історичні події та героїчні подвиги.

Пробуджувачем героїчної проблематики в українській літературі став Т. Г. Шевченко, який називає героєм лицаря народного, повстанця-гайдамаку, козака, що обороняє рідний край та є носієм народної правди і честі. Кобзар у своїх творах звертався до духовності українців, їх чистого духу та героїчної душі; закликав народ до героїчної боротьби за волю. Поет у творах передає волелюбний і героїчний дух козаччини не лише своїм сучасникам, а й наступним поколінням українців. Для Шевченка козацька доба виступає як "апогей національної історії, доба матеріально-го, духовного й мистецького розквіту нації" [Смим Е. Д. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К.: "К. І. С.", 2004. – С. 132]. Хочеться підкреслити, що козацтво для українського Кобзаря стає об'єднуючим українських національних традицій, підґрунтям для існування кожного українця попри всілякі перешкоди: "Високі ті могили, де лягло спочити козацьке біле тіло. Високі ті могили, чорніють як гори. Та про волю нишком в полі з вітрами говорять. Свідок слави, дідівщини з вітром розмовляє, а внук косу несе в росу, за ними співає" [Шевченко Т. Г. Кобзар, – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1961. – С. 53]. Саме Тарас Григорович у своїх творах зазначав, що героїчні надбання сприяють об'єднанню нації ("І оживе добра слава, слава України...обніміться ж, брати мої, молю вас, благаю!" [Там само. – С. 273]; на думку поета, тільки національний героїзм може ідентифікувати людину з нацією ("Ще як були ми козаками... ото нам весело жилось!" [Там само. – С. 127, 337]). Таким чином, Т. Г. Шевченко не лише розкриває героїчне минуле українського народу, а й є пробуджувачем героїчного майбутнього, яке стає необхідною складовою побудови достойного українського сьогодення, розвитку нації.

Національний світогляд поета був не лише революційним та героїчним, а слід підкреслити, що його героїзм священний, і саме ця особливість є відмінністю українського героїзму від трагічного героїзму Західної Європи.

Не стояли осторонь й інші українські письменники. Так, Іван Франко у своїх творах оспівував власний український культурний тип героя-пробуджувача, людини, яка веде свій народ до розвитку в усіх напрямках і, найголовніше, у національному, тип людини, яка сама подається на тернистий шлях [Див.: Франко І. Я. Збірник творів у п'ятидесяти томах. Т. 5. Поетія. – К.: Наукова думка, 1976. – С. 183]. Аналізуючи художні твори письменника, чітко споглядаємо образ героя не лише як вказівника на національне минуле чи складову формування національного духу, а перш за все – людину, подвигом якої стають фактично всі дії, спрямовані на розвиток свого народу. Серед найяскравіших героїчних діянь, описаних Франком, хочеться звернути увагу на такі – "собака, що гавкає раз у раз, щоби вона (Русь) не спала" [Там само. – С. 184], це герой-пробуджувач, який

постійно спонукає народ до дії, до розвитку; "вічний революціонер, дух, що тіло рве до бою... за поступ, щастя, волю" [Франко І. Я. Збірник творів у п'ятидесяти томах. Т. 1. Поезія. – К. : Наукова думка, 1976. – С. 22]; у "Каменярі" письменник говорить: "Бо не герої ми і не багатирі, ні, ми невольники, хоч добровільно взяли на себе пута... на шляху поступу ми лиш каменярі" [Там само. – С. 68]. Своїми творами Іван Якович обґрунтовує тип героя-пробуджувача, який є не лише інтелектуалом, а й пов'язує власну діяльність із національним розвитком і є зразком для всіх борців.

Подібні до Франка судження про героїзм у національному розумінні висловлювала і Леся Українка. В її творах на перший план виходить інтелектуально-творчий героїзм, носієм якого є людина, що дає імпульс розвитку для всього українського народу. У своїх творах письменниця визначає героя в першу чергу, як співця, який розкриває духовний сенс національного життя: "Тее слово всім давало то розвагу, то пораду; слухачі співцю за тее діло скрізь давали раду" [Українка Леся. Вибрані твори. – К. : Дніпро, 1974. – С. 258]. З іншого боку, Леся Українка розглядає героя як поета цілого народу, що і робить його героїчним: "Не поет, хто забуває про страшні народні рани, щоб собі на вільні руки золоті надіть кайдани!" [Там само. – С. 277]. Письменниця обґрунтовує героїзм як служіння народу, як героїзм пробудження і праці.

При аналізі трактування героїзму в художній літературі обов'язково потрібно звернутися до творчості П. Куліша, зокрема до твору "Чорна рада". Серед основних питань цього глибокого та багатопроблемного роману чільне місце належить героїзму. Автор розкриває одну з драматичних сторінок української історії, де описує гостру боротьбу за владу, за гетьманування після смерті Б. Хмельницького.

За усієї різниці в індивідуальних властивостях героїв писемної творчості, усі вони мають одну спільну рису – це ідея служінню своєму народові. Саме ця риса і є характерною для українського героїзму.

Сьогодні патріотично налаштований українець прагне глибше дізнатися, проаналізувати та переосмислити історію власної держави, рівень її духовності, знайти в минулому орієнтири, які б могли наслідувати сучасники. У світовідчутті українця герой здійснює завдання, яке є творчим і конструктивним, бореться із силами зла заради створення ладу і добра. Виходячи з цього, позитивні моральні якості є складовою українського героїзму, яка робить його унікальним і відмінним.

А. В. Невадовська, маг., НаУКМА, Київ
nevadovska@gmail.com

МІСЦЕ МОРАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ ДМИТРА ДОНЦОВА

Дмитру Івановичу Донцову (1883–1973) належить особливе місце в політичній історії України як авторові найвідомішої та найвпливовішої

націоналістичної доктрини. Його постать сьогодні, як і майже сто років тому, викликає неоднозначне ставлення до себе. Одні його засуджують, інші – "підносять на Олімп". Однак, коли відкинути суб'єктивні вподобання, він все ж лишається діячем, якого неможливо оминати увагою у з'ясуванні виникнення і становлення української національної ідеї.

Морально-етична проблематика у творчості Дмитра Донцова є однією з найменш досліджених сфер. Понад те, чомусь інтерес зміщується до моральності самого Донцова, а її аналіз хвибує стереотипними уявленнями, які кореняться у часах, коли його особа мала однозначну негативну оцінку. Відтак переважна більшість дослідників лишається одногослоною: етика Д. Донцова – етика аморальності.

Серед численних розвідок, присвячених різним аспектам творчості Д. Донцова, можна виокремити лише кілька спроб переглянути та систематизувати морально-етичні погляди мислителя. Зокрема, подібні спроби робили: Микола Бойко (2008), Олег Гайко, Мирослава Гурик та Михайлина Шумка (2011), Андрій Сошніков (2008), Богдан Стельський (2002), Ірина Суканець (2007) та Ірина Фаріон (2010).

Хоча морально-етична проблематика не тільки не є провідною у творчості Дмитра Донцова, а й не складає предмета його окремого дослідження, все ж увияти політичний дискурс мислителя без звертання до моральних пріоритетів нації неможливо. Філософ звертається до моральних чеснот правлячої "касти луччих людей" в межах "теорії еліт". Поняття "шляхетність" поряд із "мудрістю" та "мужністю" є категоріальним фундаментом, на якому стоїть уся політична теорія Дмитра Донцова.

Витоками морально-політичних ідей Дмитра Донцова є філософія Платона, Макіавеллі, Канта, Сковороди, Шопенгауера, Спенсера, Ніцше, Ортега-і-Гассета, Тойнбі та Парето. Моральну проблематику Донцов розглядав у волюнтаристському дусі: він керувався принципом волі, запозиченим у Шопенгауера. Не варто оминати увагою близькість його поглядів з ідеями Макіавелівського "Державця".

У працях "Націоналізм" (1926), "Дух нашої давнини" (1944), "Єдине, що є на потребу" (1983), у статті "Слово до молоді" (1966), промові "За який провід?" (1948) та ін. Д. Донцов велику увагу приділяє вибору духовних та моральних орієнтирів для провідної верстви, "касти луччих людей". Він наголошує на необхідності морального зростання нації та окремо наголошує на моральних чеснотах лідерів.

Дмитро Донцов розмежовує мораль мас та мораль правлячої верстви. Вони не можуть підпорядковуватись одним приписам, адже міра їхньої відповідальності є різною. Подібно до Макіавеллі, він надає правлячій еліті "право аморального вчинку", однак той не має суперечити категоричному імперативу абсолютної домінації державних інтересів над приватними.

Провідна верства має вроджений хист до керування (апеляція до "принципу сродності" у Сковороди) і керується не власними інтересами, а інтересами нації. Якщо ж це не так, то ця людина займає не своє міс-

це у суспільстві: адже моральні якості для правлячої еліти є обов'язковими. Якщо каста луччих людей не володіє шляхетністю, мудрістю та мужністю, вона насправді є лише частиною натовпу і має бути замінена гідними членами суспільства.

Узагальнюючи, слід зазначити:

- по-перше, моральна проблематика у творчості Донцова не є окремо розробленим проблемним полем (хоча і не оминається автором), що зумовлює невелику кількість досліджень з цієї теми;
- по-друге, Донцов надає уваги моральним чеснотам у межах своїх політичних розвідок, тому необхідно здійснити систематичну розробку згаданої проблематики саме у межах політичного дискурсу;
- по-третє, поняття "шляхетність" (як моральна чеснота), поряд із "мудрістю" та "мужністю" тримає всю "концепцію еліт", все вчення про провідну верству у суспільстві у працях Донцова, що говорить про необхідність дослідження цих понять;
- по-четверте, оскільки мислитель розглядає морально-етичні проблеми у межах "теорії еліт", то й аналіз потрібно здійснювати також в межах згаданої теорії;
- по-п'яте, більшість нинішніх досліджень творчості Донцова, які все ж торкаються морально-етичних проблем у його текстах, роблять це за встановленим шаблоном, не переосмислюючи попередні висновки і не йдуть далі констатації "аморальності" Дмитра Донцова. Тому завданням нашого дослідження є у першу чергу критичний аналіз попередніх тлумачень моральної проблематики у працях Донцова при постійному звертанні до першоджерел.

В. Ю. Омельченко, студ., КНУТШ, Київ
victoria.omelchenko@bigmir.net

МОВА ПОЗИТИВНОГО ПРАВА Й ЮРИДИЧНА ЗВИЧАЄВІСТЬ: "ОДНОЗНАЧНІСТЬ" ТА ПРАКТИКИ "ЖИТТЄСВІТУ"

Тези присвячені критиці позитивного права за стерильну оптику конвенційного і догматичного характеру. Виявленню особливостей стилю і мови законодавчих текстів позитивного права та претензії на ідеал "однозначності". З'ясуванню суті "тканини колективної пам'яті", юридичної звичаєвості, змістовні конотації яких вкорінені в концептах "правомірного", "справедливого", "правди" і виражають силу переконань, образів та ідей.

Н. Н. Алексеев наголошує, що недолік "загальної теорії права" полягає у спробі тлумачити право "взагалі", в аподиктичній і безумовно відстороненій формі відносно конкретних практик життєсвіту. Також (мислитель) критикує конвенційний і стерильний маркований простір, адже право не є догматичним механізмом, а є практикою міжлюдської взаємодії. Застерігає від консервативності пізнавальних прийомів, що може перетворитися на законсервованість. Адже не може бути єдиної фор-

мули "правового ідеалу", відповідно змістом правових відношень є координатія соціальних сил, а не утопія апіорної і чистої науки про право, "правильного права" (*das richtige Recht*) [Алексеев Н. Н. Введение в изучение права. – М., 1918. – С. 156]. Право є відношенням між особистостями (а не відстороненими абстрактними величинами), які є "єдністю багатоманітного, що змінюються і розвиваються" [Там же. – С. 157]. Догматичне регулювання межує з шаблонністю, де люди розглядаються як соціальні "манекени" [Там же. – С. 158], така оптика ідеальних величин з формулами протистоїть дійсності, що показує похибку щодо ідеалу.

Стиль і мова законодавчого тексту передбачає: повноту, цілісність, логічну завершеність; директивність та офіційність; емоційну нейтральність і стриманість; уніфікованість та єдність термінології; точність, ясність, простоту. Це не художній стиль образів, не стиль "чистих понять" Гегеля, а стиль строгих приписів, що ґрунтується на аспектах ясності, зрозумілості, простоти, точності та лаконічності законодавчих текстів [Керимов Д. А. Культура и техника законотворчества. – М. : Юрид. лит., 1991. – С. 224]. Тексти законів тотожні легальним дефініціям [Ковкель Н. Ф. Логика и язык закона. – Минск, 2009. – С. 41]. Такі спроби створення штучної мови нагадують один з пасажів Германа Гесе, – "...кожна наука, опановуючи Гру, створювала собі для цього умовну мову формул, аббревіатур і комбінаційних можливостей...", кожна дисципліна передбачала свою мову та відповідний світ правил [Герман Гессе. Игра в бисер. – М., 2007. – С. 11].

Втім, досягненню такого утопічного ідеалу – "однозначності" перешкоджають особливості природної мови та комунікативна компетентність суб'єктів права, адже вихолощення з мови елементів звичаєвості позбавляє її сили переконань слова. І є проекціями штучної мови конвенційного ґатунку, що передбачає стерильну оптику "правильного" закону, і тлумачить право як механізм підкорення санкціям, а не практику міжлюдської взаємодії, де панує живе слово [Ковкель Н. Ф. Логика и язык закона. – Минск, 2009. – С. 260].

Історія права не може оперувати статистичним тлумаченням юридичних термінів, адже суть правового – це живий динамічний процес, звідси постає завдання: виявити еволюцію юридичних термінів, трансформацію смислових пластів [Тарановский Ф. В. История русского права. – М., 2004. – С. 26].

Закон незалежно від тканини граматичної форми, є правилом, чи нормою поведінки. "Право існує для людей і через людей" [Алексеев Н. Н. Введение в изучение права. – М., 1918. – С. 16] відповідно досліджувати варто трансформацію смислових концептів життєсвіту у юридичні формули і категорії. Варто звернутися не до позитивного права, а до юридичної звичаєвості (основа ментальних пластів), які дають основну тканину правовому життю. Юридичний звичай забарвлений найбільшою серед інших джерел права силою повинності, звідси поняття правового ототожнювалися з концептами "правомірного", "справедливо-

го", "правди". Сила юридичних звичаїв вкорінена в силі переконань, значень, образів і стилі мислення [Тарановский Ф. В. История русского права. – М., 2004. – С. 12].

Адже існування понять (der Begriff) залежить від суспільного життя, а значення категорій від соціальної взаємодії між людьми. Мова передає смисл категорій, а поняття "розуміння" (die Auffassung) вкорінене в соціальному контексті [Уинч П. Идея социальной науки. – М., 1996. – С. 125].

Концепція під "збільшеним склом" є компасом орієнту, що досліджує мікросвіт міжлюдської взаємодії, досвід простору і часу спільноти, "тканини колективної пам'яті", де виявляють себе суб'єктивні оцінки, а не гарантії і "рецепти" апріорного та чистого права, себто ґрунтуються на силі переконань концептів "правди", "істини" і потребують прояснення, "сили світла" ("Leuchtkraft") задля виявлення компетентності конкретних суб'єктів права [Andrea Favaro. Memoria della Verita. L'Ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato // Edizione. – 2011. – Numero 1].

Стійкий і послідовний характер, однозначність апріорних істин виникає при нерухомій, "гіпнотично" застиглій точці зору, готові істини дають людині мову думки, категорії мислення [Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев, 2001. – С. 206]. Формула відтворювання і повторювання призводить до певного гіпнозу – формування думки і функцій мислення, задає певний конвенційний простір.

Гомогенність, однорідність і визначеність відсилають до сакралізованого досвіду істин, де не виникає питань, а можливе лише підкорення авторитетам. Розлогий пасаж Х. Л. Борхеса виявляє усю гостроту даної дилеми: "...можна припустити, що світу у сенсі чогось обмеженого, єдиного, світу в тому сенсі, який має це претензійне слово, не існує ... ми маємо відгадувати слова, визначення, етимології і синоніми таємничого словника Бога. Неможливість осягнути божественну схему світу, не може, однак, відбити в нас прагнення створювати наші людські схеми, хоча ми розуміємо, що вони – тимчасові" [Борхес Х. Л. Аналитический язык Джона Уилкинса // Сочинения : в 3 т. Т. 2. Эссе. Новеллы. – Рига, 1994]. Боротьба за визначення дійсності є репресивним, адже ми міряємо світ своїм вокабуляром та своїми очима.

Ю. О. Паустовський, студ., КНУТШ, Київ
yura_paustovskiy@mail.ru

КРИТИКА МОДЕРНІЗМУ У ТВОРАХ БОГДАНА-ІГОРЯ АНТОНИЧА ТА ХОСЕ ОРТЕГІ-І-ГАССЕТА

Богдан-Ігор Антонич – український поет-пантеїст початку двадцятого століття. На сьогодні він поцінований нами лиш як поет. Проте в його доробку були й публіцистичні, мистецтвознавчі статті, які нам належить гідно, неупереджено оцінити.

Серед широкого кола проблем, яких Антонич торкається у своїх працях, я обрав одну, описану в статті з красномовною назвою "Криза сучасної літератури" (1932 р.).

Аби спробувати такі гідно оцінити мистецтвознавчу працю, слід порівняти її з визнаними, еталонними зразками. Я обрав для цього твір "Дегуманізація мистецтва" Хосе Ортеги-і-Гассета. Праця іспанця була написана в 1925 році. 7 років – проміжок для мистецтвознавства відносно невеликий, тим більше, що обидві статті присвячені одному періоду в історії мистецтва, відомому нам як модернізм. Серед спільних проблем є причини непопулярності сучасного їм нового мистецтва, його специфіка і майбутнє. Український твір написано пізніше, тому він має претендувати на більшу прогресивність. Хоча, звісно, це трохи сміливо – порівнювати праці професійного філософа та поета.

Стаття Б.-І. Антонича складається з трьох частин. У першій Антонич формулює проблему: література стоїть перед судом критиків, але жодна з їхніх теорій не спромоглася не тільки вилікувати, а й розпізнати хвороби. Сама критика, каже Антонич, знаходиться в кризовому стані.

Дві наступні частини мають назви "Обвинувачення" та "Оборона". У "Обвинуваченнях" Антонич намагається зібрати більшість аргументів на користь кризовості сучасної йому літератури (і мистецтва загалом). З наведеними в цій частині аргументами Антонич не погоджується стовідсотково, проте деякі (які саме – не уточнює) вважає слушними.

Першим обвинуваченням, яке наводить Антонич, є те, що сучасна література не відтворює сучасного життя; а "мистецтво без животворних подувів дійсності замикається в собі" [Антонич Б.-І. Криза сучасної літератури // Повне зібрання творів. – Львів : Літопис, 2009. – С. 571]. Ортега-і-Гассет це й називає дегуманізацією мистецтва – вихолощенням з нього того, що є звичним і природним для людини, реалістичним.

Із тим, що мистецтво не відтворює сучасного життя, воно втрачає популярність у мас, каже Антонич, стає вартісним лише для вузького кола "спеців". У іспанського філософа з цього приводу є відомий поділ на тих, хто розуміє нове мистецтво, і ні. Останніх – безліч, перших – обмаль. Ортега-і-Гассет радіє з цього, з того, що мистецтво знову стає справою обраних, повертається на своє місце.

Наступним закидом Антонич наводить те, що література не лише не може, а й не хоче наздоганяти життя. Нібито мистецтво даремно зрікається патетики, "пози" мистецтва, адже великі часи (Антоничева сучасність) потребують великої літератури і т. п. Тобто мистецтво просто опускає руки перед своїм великим завданням. Ортега-і-Гассет так само говорить про навмисну втечу нового мистецтва від життя (навіть більше "від чого", а не "до чого"). Але у іспанця немає негативної конотації, на відміну від "Обвинувачень". Це ж стосується і зречення патетики: Ортега-і-Гассет радіє від того, що мистецтво іронізує над собою.

Наприкінці другої частини статті Антонич говорить про спосіб "лікування" кризи нового мистецтва. І цей спосіб – повернення до досвіду

минулого. Але сучасне мистецтво занадто гордовите, воно пориває із традицією і цим замикає в собі двері до відродження. Іспанець вважає негативним вплив минулого на мистецтво. Позитивним він вважає те, що нове мистецтво відходить від застарілої традиції, займається власне творчістю нового – залишається мистецтвом.

Як бачимо, у обвинуваченнях, зібраних Антоничем, і в праці Ортеги-Гассета є спільні проблеми. Але в цьому спільному вони й різняться. Те, що в Антонича є обвинуваченням, здебільшого описується як позитивні явища у Ортеги-і-Гассета. Іспанський філософ дає глибший аналіз і розлогіше пояснення з цього приводу. Загалом, коли у "Обвинуваченнях" Антонич формулює проблему, то Ортега-і-Гассет у "Дегуманізації мистецтва" вирішує її.

Третя частина статті Антонича має назву "Оборона". У ній міститься, нарешті, власні Антоничеві міркування.

З усіх зазначених у другій частині обвинувачень лемко доходить висновку, що нове мистецтво таки переживає кризу, але далеко не таку страшну, як про неї схильні говорити. Антонич каже, що цю кризу можна побачити у двох речах: 1) у надмірному ідеалізмі та втечі від міщанської реальності у надреальне; 2) навпаки, у сильному матеріалістичному спрямуванні. Автор вважає, що ці протилежні тенденції виявляються та існують окремо одна від одної. Але чи дійсно це вияви кризи? Адже нове мистецтво, що виникло на передодні Першої світової війни, вийшло, на думку Антонича, саме з гасел: "Ближче до життя!", "Мистецтво на вулицю!" (останнє – гасло футуризму).

Як відомо, у Ортеги-і-Гассета з цього приводу зовсім інша думка: 1) він вважає позитивним відхід мистецтва від "життя", від реалізму; 2) він вважає, що нове мистецтво саме цим відходом і характеризується.

Антонич же бачить жагу до життєвості, реалістичності "на дні майже кожного сучасного напрямку" [Там само. – С. 575]. Як приклади він наводить німецьку нову речевість і французький популізм. У крайньому вияві такої життєвості Антонич бачить загрозу виродження мистецтва, "література так вирікається сама з себе" [Там само]. Цікаво, що Ортега-і-Гассет теж говорить про "самознищення" літератури, але іншим шляхом – через іронію над традицією в літературі, через самоіронію, через відхід від цієї традиції, а, отже, і самознищення.

Отже, друга частина статті Б.-І. Антонича, де він намагався подати аргументи на користь кризовості сучасного йому мистецтва у 1932 році вже не мала актуальності. Антонич програє Ортезі-і-Гассету, який пішов далі за українця, на сім років раніше дав вирішення проблем, про які лиш говорив Антонич. Але деякі власні міркування українця, подані у частині "Оборона", можна вважати оригінальними, новими. Це стосується роздумів про реалістичність нового мистецтва та шлях його "самознищення". Тож завдяки такій новизні можна говорити про оригінальність роботи лемка та її цінність у спадщині українського мистецтвознавства, чітке уявлення про яке ми ще повинні сформувати.

РОЛЬ "ДІАЛЕКТИКИ" Й. ДАМАСКІНА У ФОРМУВАННІ ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ XV СТОЛІТТЯ

Українська історико-філософська думка датує ознайомлення наукової спільноти з проблемами логіки XIV–XV століттям. Ця подія тісно пов'язана з прийняттям християнства та поширенням літератури греко-візантійського характеру. До перших джерел з логіки, які були наявні на території України до XV ст. належить "Логіка Авіасафа", "Книга глаголема логіка".

Важливу роль у формуванні логіко-філософської думки в Україні до XV століття відіграли, також, і переклади "Діалектики" Й. Дамаскіна. На сьогодні існує неоднозначність щодо визначеності в тому, яке із давньоруських філософських джерел вважати першим логіко-філософським трактатом. Так, багато дослідників (А. Горський, К. Новоструєв, І. Паславський, Б. Пейчев) виокремлюють твір Й. Дамаскіна, як перший логічний трактат, який був відомий на території України. Її повний церковнослов'янський переклад, за І. Паславським, був здійснений наприкінці XIII – в першій половині XIV століття у південно-словянському світі. Наприкінці XIV – в першій половині XV століття "Діалектика" потрапляє на слов'янський Схід.

"Діалектику" Й. Дамаскіна можна визначити як мовно-текстуальний аналіз філософсько-логічної спадщини Аристотеля через вчення Порфірія.

У своїй "Діалектиці" автор розглядає суще, рід, неподільність, відмінність, рівність, індивід, субстанцію та акциденцію. Значна увага приділяється аналізу предикаблій. До предикаблій він відносить індивідуальне, вид, рід, видову відмінність і власну ознаку. Варто зазначити також те, що формуючи схоластичну логіку, Дамаскін визнає істотною ознакою предикаблilі (терміну) людини її розумність, говорячи, що "людина є твариною розумною". А чуттєвість і тілесність виділяє як невластиві ознаки терміну "людина".

Не оминає він увагою і визначення (коротке всловлювання, що пояснює природу предмету) та обмеження термінів. Відмінність між ними полягає в тому, що перше ширше від другого: "А глагол намній со двух словес биваєть словен. А сего ради скончане хоцетъ с различных дву слов бити зложено, и вкратце собратися и показати ество скончение вещи" [Дамаскін Й. Діалектика або логіка // Пам'ятки братських шкіл України (кінець XVI – поч. XVII ст.). / під ред. В. Шинкарука, В. Нічик, А. Сухова. – К., 1988. – С. 91].

Дамаскін, як і Порфірій, досліджує поняття. Цікавим є те, що відповідно до поглядів останнього він для позначення поняття вживає термін "звук". Поняття (звуки) він поділяє на значущі (рід, вид, відмінність, властивість, акциденція) і незначущі. Таким чином, Дамаскін в "Діалектиці" досліджує функції поняття.

Дамаскін в своєму трактаті не оминув увагою і проблеми універсальності. Можна передбачити, що він зіткнувся із універсальними якщо не самостійно, то через Порфирія. Те, що Порфирій був знайомий із середньовічною проблематикою М. Владиславлевим доводиться тим, що на початку свого коментаря він пише "Я не стану досліджувати, чи існують роди і види самі по собі чи тільки в розумі, ні те, що якби у випадку вони існували, тілесні вони чи безтілесні, і при тому відокремлені вони від чуттєвих речей чи в них самих знаходяться і разом з ними існують. Ця справа дуже складна і вимагає обширнішого дослідження" [Владиславлев М. Логіка. Огляд індуктивних і дедуктивних прийомів мислення. – СПб., 1872. – С. 78]. Повертаючись до історії логіки, слід зазначити, що науковці В. Берков, і Я. Яскевич вважають, що до середини XII століття логіка в Західній Європі розвивалась в основному на основі творів Порфирія (233–303 рр.) який був неоплатоніком і стояв біля витоків реалізму та номіналізму.

Отже, "Діалектика" Дамаскіна є цілком самостійним і ґрунтовним логічним дослідженням того часу. "Діалектика" Й. Дамаскіна безумовно, відіграла важливу роль у формуванні не тільки логіко-філософської думки України, а й у формуванні логічної думки взагалі. Визначаючи роль і значення Дамаскіна у східно-європейській філософії, Н. Мотрошилова називає його "Фоמוю Аквінським Сходу". Дамаскін в своїй роботі виклав з коментарями "Категорії" і "Органон" Аристотеля та "Ізагоге" Порфирія відстоюючи при цьому власну позицію за допомогою логічних процедур. Середньовічна європейська схоластика взагалі базувала свої знання з логіки на перекладах "Категорій" Аристотеля Боецієм та перекладі "Вступу" з коментарями Порфирія. Тому "Діалектика" Дамаскіна вводить в українську філософію всі доступні тогочасній логіці основи. "Діалектика" І. Дамаскіна була широко поширена на території тогочасної України і вважається однією із основних і найбільш читаємих книг аж до XVIII століття. В середньовічній Русі вона виконувала роль чи не єдиного підручника з філософії та логіки.

В. В. Прокаєва, асп., ДАУ при МЗС України, м. Київ
office@prokaevafoundation.org

ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФСЬКОГО І КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ОБҐРУНТУВАННЯ

Наразі на доктринальному рівні культурна спадщина характеризується як сукупність успадкованих людством від попередніх поколінь об'єктів матеріальної і духовної культури, що мають художнє, історичне, етнографічне та наукове значення, або ж як надбання матеріальної та духовної культури людства, що успадковується від попередніх поколінь та є засобом піднесення духовності, єднання людей навколо вічних цін-

ностей добра і краси. Попри певні відмінності, обидва підходи мають спільне концептуальне ядро, яке чітко вказує на роль культурної спадщини (що постає у матеріальній та нематеріальній формах) у духовному розвитку особистості та людства в цілому, а також на її значущість як одного з об'єктів захисту з боку держави (а також міжнародної спільноти держав) і суспільства.

Звертаючись до поняття культурної спадщини та до способів його осмислення у XX, а також на початку XXI століть, слід наголосити, що нині проблема охорони та захисту культурної спадщини усталено сприймається на національному та міжнародному рівні як одна з ключових і найбільш важливих для всього сучасного гуманітарного розвитку. Доволі цікаве зауваження з цього приводу робить відомий французький дослідник Ж. Фрадьє, який доводить, що так званий "перелом останньої чверті XX століття" в частині ставлення до культурної спадщини та пам'яток культури був зумовлений тим, що як на національному, так і на міжнародному рівні було чітко усвідомлено й нормативно зафіксовано положення про те, що всі ті об'єкти культурної спадщини, які традиційно сприймалися виключно як національні, насправді мають подвійне значення. З одного боку – вони є безумовним надбанням культури того іншого народу. Але з іншого боку – вони мають універсальну загальнолюдську та загальнокультурну значущість, а отже генерують у собі всі властивості культурної спадщини людства. З цього погляду об'єкти культури мають не лише національну цінність (яка, принагідно зауважимо, далеко не завжди визнається самою державою і може бути предметом цілеспрямованого знищення, яке диктується переважно політичними або ідеологічними мотивами), але й загальну чи загальнолюдську цінність.

Справді, слідування тим загальнолюдським тенденціям розвитку, які були охарактеризовані А. Швейцером поняттям "шляху розвитку культури", передбачає не лише підтримання і регенерацію певної системи цінностей, принципів, смислів та практик, але й збереження тієї історичної та культурної спадщини, яка є не сукупністю артефактів минулого, а невід'ємною складовою частиною розвитку сучасного світу та сучасної культури як на національному, так і на міжнародному рівні. У цьому сенсі не можна не зазначити, що звернення до проблематики захисту культурної спадщини в Україні і культурних прав людини, а також функціонування та удосконалення основних інститутів цього захисту (незалежно від того чи то йдеться виключно про організаційно-правові, адміністративні, чи будь-які інші інститути) постає однією з центральних тем дослідження цілого ряду наук, центральне місце з-поміж яких посідають історія, культурологія (включаючи й те її значення, про яке писав Г. Ріккерт, вживаючи таке поняття як *"Kulturwissenschaft"*), філософія, право (включаючи й міжнародне право) тощо.

З огляду на це, можна стверджувати, що процес збереження та охорони культурної спадщини є не лише одним з найбільш нагальних напрямів діяльності сучасної Української держави, але й становить важли-

вий предмет дослідження цілого ряду наук, які покликані створити теоретичний і методологічний фундамент для загального теоретичного осмислення специфіки та сутності процесу збереження та охорони культурної спадщини у національному та міжнародному масштабі. У світлі чого особливої наукової значущості набуває аналіз інституціональних основ збереження і охорони культурної спадщини в сучасній Україні, оскільки саме через відповідні інститути та норми створюється надійна основа для ефективної адаптації загальної та діючої у цивілізованому світі системи заходів щодо охорони культурної спадщини до сучасних українських реалій. Зазначені інститути збереження і охорони культурної спадщини мають складний і багаторівневий характер, адже вони включають у себе як правові норми, так і різноманітні організаційно-управлінські, адміністративні, регулятивні та політико-економічні механізми, кожен з яких на тому чи іншому рівні, у той чи інший спосіб сприяє практичній діяльності держави і громадянського суспільства в частині збереження та охорони культурної спадщини.

Реалізація Українською державою функцій збереження та охорони культурної спадщини безпосередньо пов'язана з забезпеченням та реалізацією активної внутрішньої політики у зазначеній сфері. З цією метою Україна повинна, спираючись на останні досягнення філософії та культурології, ідентифікувати та визначати різні елементи культурної спадщини, сприяти науковим, технічним та мистецтвознавчим дослідженням, а також розробці науково-дослідних методологій з метою ефективної охорони, вжиття відповідних юридичних, технічних, адміністративних та фінансових заходів, що спрямовані на сприяння створенню або укріпленню установ з підготовки кадрів в області управління культурною спадщиною, забезпеченню доступу до культурної спадщини, створенню установ, що займаються документуванням культурної спадщини тощо. Це дає підстави говорити не просто про сукупність дій та відповідних повноважень окремих органів державної влади України, але про цілісну та системну державну політику України в галузі збереження та охорони культурної спадщини, яка ґрунтується на чіткому науковому і філософському осмисленні таких базових понять як "культура", "національна культура", "культурний розвиток" тощо.

О. М. Решмеділова, канд. філос. наук
aleksandra_d@ukr.net

**ТЕМА ТАНЦЮ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ
ЯК ВИРАЗНИК АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СУТІ
У ТВОРЧОСТІ МОДЕРНОГО МИТЦЯ**

У методологічному арсеналі сучасних українознавчих досліджень недостатньо задіяні принципи філософсько-антропологічної теорії. Са-

ме тому дослідження на основі застосування філософсько-антропологічної теорії в якості методологічної основи дозволяє дати відповідь на існування модерної культури, як європейської, так і вітчизняної, на рівні сутнісного їх вияву.

Такий підхід, на нашу думку, дає можливість розкрити особливості формування українського модернізму і провести рівнодіючу між різними історико-мистецькими та мистецтвознавчими концепціями розуміння цього процесу в українській культурі кінця XIX – початку XX століть. Яскравим прикладом цього виступає тема танцю в українській культурі кінця XIX – початку XX століть.

Важливим для розуміння модерної художньої творчості виявляється ніцшеанський розрив дуалізму душі та тіла. За Ніцше тіло перестає бути матеріальною річчю, в ньому взаємодіють "матеріальне та духовне" (душевне та свідоме). Ф. Ніцше закликає вчитися нерозривності тіла та свідомості через оволодіння мистецтвом танцю.

Діонісійська сила актуалізувала себе в тілі як необхідному "матеріалі" для танцю. Саме в танці, за Ніцше, досягається рівновага людського буття. Танок, за Ніцше, це діонісійська уява тіла. В ній філософ вбачав досвід справжньої індивідуалізації. Завдяки танцю можна проникати в глибинні пласти буття і набувати нових масок, переживаючи ритмічну подію вічного повернення. Танцюрист починає рух, який визначається не тільки бажанням танцювати, а й бажанням звільнитися від земного тяжіння, прагненням злету, відчуття легкості та невагомості. Це – танок підсвідомого, а отже особливе почуття свободи мислення і уяви, бажання вийти за межі тілесних страждань і звільнитися від рацію. Таке протиріччя філософ назвав боротьбою зі своєю "першою природою", переходом до нової "тілесності".

Тема танцю присутня у творчості Ніцше всюди, і у філософських роздумах, і у поезії. Він каже: "Мій стиль – танок, гра симетрій... Я не знаю, чого б ще бажав би дух філософа, ніж бути хорошим танцюристом" [*Ніцше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М. : REFL-book, 1994. – С. 56*]. Постулатом Ніцше стало: вчиться танцювати. Але це воління сприймалось не тільки і не стільки в прямому розумінні слова. Під цим, передусім, розумівся злет творчої думки, її особлива енергетика.

Звідси у нього майже афористичний заклик – танцювати пером, на який відгукнувся і європейський, і російський, і український модернізм. А тому танок, ідея тілесності з їх орієнтацією на магію підсвідомого буяння фантазії та переміщення у просторі визначали собою один із ключових аспектів, можливо, найбільш привабливий в українській літературі на межі століть, зокрема у творчості П. Карманського, О. Олеса, Гр. Чупринки, Б. Лепкого, В. Пачовського та інших.

Модель танку, що закріпилася в українській поезії, пов'язувалась з поняттям простору, вимальовування нового художнього ландшафту як заданого порядку буття, в якому "витанцьовувався" перехід до підсвідомого, ірраціонального. Це була організація своєрідної філософії просто-

ру, який формував картину світу українських поетів. У їх творчості втілювалась образна ідея танцю, яка захоплювала своєю "тілесною" природою, оскільки ідеальне філософське тіло виражало свій новий, естетичний вимір – тіло в танку. Таке тіло оживало завдяки рухам. Воно вводило у світ, змодельований як індивідуальний простір думки, мистецької думки, художнього мислення, простір, який досягається тільки у танку.

Рух визначається не тільки бажаною волею і пристрастю до танцю, а й початковою втратою рівноваги. Ритм, експресія набувають динамічності, енергетичного "вибуху", бо коли танцювати – так вже до кінця, до самого виснаження, де "вмира останній такт кадриллі" [Поети "Молодої Музи" / П. Карманський, В. Пачовський, Б. Лепкий, С. Чарнецький, С. Твердохліб, О. Луцький, М. Рудницький ; упоряд., авт. передм. М. М. Ільницький. – К. : Дніпро, 2006. – С. 92]. Кадриль у танці, у його ритмах веде до шаленості, до збудженості героя, відчувається бажання звільнитися від "природної" тілесності шляхом переходу до "іншої". Поетична гра, захопленість поетів ігровою стихією перетворюють художній простір в ілюзійний, уявний, де характер руху визначає емоційну й естетичну сутність "тіла танцю", сам дух поезії. "Тіло" як енергія, динаміка, ритм є тією категорією, без якої не можна визначити розуміння такої поезії [Там само. – С. 302]. Мотив танцю символізує порив творчого натхнення поета, якому властива якась вторинна, внутрішня природа. Це – повернення до образу душі, звільненої від тілесної оболонки, що намагалась піднятися у простір.

Проблематика піднята Фрідріхом Ніцше виявилась продовженою в дослідженнях представників філософської антропології. Феноменальне тіло, "живе тіло" приваблювало їх здатністю "мислити" на довербальному рівні, відкриттям нового типу розумової діяльності. Поняття "тілесність" та "живе тіло" знайшли відображення в екзистенціальній феноменології Г. Марселя, який поставив проблему людського існування під кутом зору тілесної відповідності; Е. Гуссерль звернув увагу на те, що функції тіла вислинають від альтернативи "матеріальне – духовне (душевне)"; також всезагальним способом оволодіння світом виявляється феноменальне тіло у М. Мерло-Понті.

Заклик Ніцше до створення досконалішого тіла як умови появи надлюдини було продовжено в роботі "Так казав Заратустра". "Усе дозволено!" [Ніцше Ф. Так казав Заратустра ; Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка та П. Тарашука. – К. : Основи ; Дніпро, 1993. – С. 278] – таке гасло висунув Ф. Ніцше, маючи на увазі, що весь світ повинен служити людині та її життю, а людина, в свою чергу, може робити все, до чого прагне її душа. Ф. Ніцше утверджував багатогранність і цінність життя людини, проголошував центром і метою всесвіту особистість, від якої залежить загальне існування. На теренах української модерної літературної творчості спостерігалось утворення типу нової людини, яка живе за покликом зсередини, а не за суспільними приписами. Цікаво, що французький імпресіоніст Дега колись напівжартома зауважив, що ху-

дожник повинен писати свою картину так, як злочинець справляє злодіяння. Адже у творчості порушуються норми і канони, переступається межа дозволеного. Мораль, яка є лише ширмою для безчестя, відкидається як непотрібна.

К. М. Родигін, асп., ДонНУ, Донецьк

АЛХІМІЧНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Філософія Г. Сковороди з її інтегральним переплетенням античних та середньовічних ідей становить значний дослідницький інтерес у контексті невід'ємної складової середньовічної вченості – феномена європейської алхімії. Засадничий концепт алхімії, філософський камінь, Сковородою заперечується принципово, але багато міркувань мислителя є глибоко алхімічними. З'ясувати природу цієї уявної контраверсії можливо, проаналізувавши історичні метаморфози феномена європейської алхімії та філософської думки XVII–XVIII ст.

В цей час накопичення суперечностей між практично-операційною та умовлядно-духовною складовими алхімії спричинило якісну зміну феномена з порушенням його первісної цілісності: "хіміки та герметики розділилися. Хімія стала природничою наукою, тоді як герметична філософія втратила експериментальну основу та рушила в бік ... спекуляцій" [Юнг К. Г. Психология и алхимия. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – С. 248]. Водночас у соціокультурному просторі Європи, на периферії якого перебувала алхімія, також відбувалися масштабні зміни. Просвітництво піддало нищівній критиці "темні віки" Середньовіччя з його соціальним устроєм, ідеалами та способом мислення; таким чином, алхімічний стиль філософування абсолютно не відповідав духові часу [Там же. – С. 248]. Атомізм Вольтера заперечував основну алхімічну ідею трансмутації елементів [Вольтер. Основы философии Ньютона // Философские сочинения. – М. : Наука, 1988. – С. 305–307], а в "Системі природи" П. А. Гольбаха не лишалося місця для дива, певні ознаки якого були притаманні філософському каменю: "... подібні речі є неможливими, оскільки ніщо не може ... зупинити необхідного ходу речей, не зупинивши і не порушивши водночас руху всієї природи" [Гольбах П. А. Система природы // Избранные произведения : в 2 т. – М. : Изд-во соц.-эк. лит., 1963. – Т. 1. – С. 107].

Міркування щодо неможливості дива знаходимо й у Сковороди: "Начебто при Єлисії плавало залізо ... Як же могла повстати сама на свій закон блаженна натура, якщо вона веліла потопати залізу ... ?" [Сковорода Г. Твори : у 2 т. / пер. М. Кашуби, В. Шевчука. – К. : Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 8–9]. Однак уявлення Сковороди про "блаженну природу" принципово відрізняється від механістичного матеріалізму просвітників своїм етичним та ціннісним забарвленням. "Все, заборонене законом блаженної природи, є тим не корисне, чим не можливе, а чим корисне,

тим можливе. ... Подяка блаженній натурі за те, що потрібне зробила нетрудним, а трудне непотрібним" [Там само. – С. 9]. На думку Сковороди, якби Бог продовжив творення в сьомий день, то "з'явилися б безхвості леви, ... правдолюбні круті й наклепники, ... а за ними б услід, як Єлисієве залізо, виплило б ... *perpetuum mobile* і філософський, що все європейське болото перетворює на золото, камінь... Нині ж все це засіло у Божій безодні" [Там само. – С. 155]. Отже, апріорне існування філософського каменя заперечене, а Велике Діяння постає вже не як "наслідування Природи" [Юнг К. Г. Психология и алхимия. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – С. 490], а як еретичне намагання перевернути на себе функції Творця.

Вочевидь, несхвалення золоторобчої практики є наслідком неприйняття Сковородою мотиву необмеженого матеріального збагачення, що в загальноєвропейському вимірі зумовлював негативне соціокультурне сприйняття профанованої алхімії. Сковорода засуджує "залишок єгипетського плотолюбства" [Сковорода Г. Твори : у 2 т. / пер. М. Кашуби, В. Шевчука. – К. : Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 411] та запитує: "... яке безумство тілесному золоту надавати перевагу перед золотом наук і Христової мудрості?" [Там само. – С. 305]. І в цьому знаєцька він уподібнюється герметикам, що стверджували: "*Aurum nostrum non est aurum vulgi*" (Наше золото – не золото черні). "Ти чуєш, як мудрість називається то перлиною, то золотом. ... Знову, як золото, ховає її Бог в найглибших тайниках землі, щоб не зневажали її свині, своїм же велить шукати" [Там само. – С. 294].

На цьому подібність скворородинської та алхімічної філософії не закінчується. Як і в герметиків, "мова Сковороди є мова образів і символів" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – С. 39]. Величезну увагу філософ приділяє образу Уробороса – змія, що поглинає власного хвоста, – одному з засадничих символів алхімії [Юнг К. Г. Психология и алхимия. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – С. 303], достеменно відомому з часів еллінізму. Цей змій поєднує хтонічне начало з небесним [Там же. – С. 303], відіграє роль охоронця скарбів (не лише матеріальних), якого слід подолати [Sherwood Taylor F. The Origins of Greek Alchemy // Ambix. – 1937. – Vol. 1, № 1. – P. 44–45], символізує початок і кінець Великого Діяння, смерть і воскресіння, поєднання протилежностей [Юнг К. Г. Психология и алхимия. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – С.305]. У Сковороди змій – "зображення вічності й таємничих згорток божественної науки" [Сковорода Г. Твори : у 2 т. / пер. М. Кашуби, В. Шевчука. – К. : Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 153], "фальшивий, але й істинний. Юродивий, але й премудрий. Злий, та він же й добрий" [Там само. – С. 160]. Іншим спільним для Сковороди та алхіміків вимволом є змій, розп'ятий на хресті або повішений на дереві – образ вдосконалення природи через випробування та підйом над власною матеріальністю [Юнг К. Г. Философское древо. – М. : Академический проект, 2008. – С. 70, 121, 141]. "Повішений на цьому ... дереві ... із от-

руйного робиться рятівним, із мертвого – живим..." [Сковорода Г. Твори : у 2 т. / пер. М. Кашуби, В. Шевчука. – К. : Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 161]. Сковорода розглядає матерію як вічну субстанцію [Там само. – С. 154] аналогічно до алхіміків [Юна К. Г. Психология и алхимия. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – С. 324–332], підтримує герметичну концепцію мікрокосму та макрокосму [Сковорода Г. Твори : у 2 т. / пер. М. Кашуби, В. Шевчука. – К. : Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 413].

Однак Сковорода не визнає претензій класичної алхімії на духовне самовдосконалення людини. "... розум історії (алегоричне тлумачення Біблії – К. Р.) наставляє мене набагато більше і сприяє моему внутрішньому вдосконаленню, ніж коли б я, дізнавшись, як ... все перетворювати на золото ..., зайнявся хотінням або вправами розбагатіти або хімічити" [Там само]. Духовна "трансмутація" людини – подолання "змія" в собі, звільнення "внутрішньої Людини", пізнання Бога та Всесвіту через пізнання самого себе – здійснюється безпосередньо у мікрокосмі власної душі, й тоді медіатор, філософський камінь, виявляється непотрібним. Отже, погляди Сковороди є ближчими радше не до просвітницького матеріалізму, а до духовної алхімії, та можуть розглядатися як її специфічний розвиток.

А. Р. Романенко, асп., НМАУ ім. П. І. Чайковського, Київ
mfat@imath.kiev.ua

ФЕНОМЕН ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ В. В. ПУХАЛЬСЬКОГО В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ (КІНЕЦЬ ХІХ – ПЕРША ТРЕТИНА ХХ ст.)

Володимир В'ячеславович Пухальський (02.04.1848, Мінськ – 23.02.1933, Київ) – педагог, піаніст, композитор, засновник Київської фортепіанної школи, перший директор Київської консерваторії, видатний діяч у сфері української музичної культури кінця ХІХ – першої третини ХХ століття. З його ім'ям пов'язана ціла епоха в історії фортепіанного виконавства і педагогіки, і не тільки в Україні: він приїхав до Києва у 1876 році молодим, проте вже відомим піаністом, випускником Петербурзької консерваторії (1874) по класу фортепіано знаменитого професора Т. Лешетицького та її викладачем гри на фортепіано (спеціальний курс) впродовж двох років. Аж до 1933 року все життя В. В. Пухальського та його творча і музично-просвітницька діяльність пройшли в Києві.

У 2013 році світова спільнота відзначатиме 165 років від дня народження старійшини Київської фортепіанної школи В. В. Пухальського та 100-річчя Київської консерваторії.

В біографії-характеристиці В. В. Пухальського, написаної у 1923 році учнем митця, другом-соратником, директором (1922–1926) Київської консерваторії К. М. Михайловим з нагоди святкування 75-річного ювілею та 50-річчя творчої діяльності В. В. Пухальського, читаємо: "В. В. Пухальський бачить головним призначенням свого життя музичне просвітницт-

во народу, і заради цього він на півстоліття заривається в провінційну глушину і майже зовсім відмовляється від відкритої перед ним блискучої кар'єри піаніста-віртуоза. Все життя і майже у самотині бореться Пухальський з музичним дилетантизмом провінційних поміщиків, невпинно пропагує серйозну і нову музику та неухильно підвищує смаки публіки (переклад з рос. – А. Р.) [Шамаева К. К биографии В. В. Пухальского (По архивным материалам). Дослідження, досвід, спогади. // Науково-методичне видання : зб. пр. – К. : Київська середня спеціальна музична школа ім. М. В. Лисенка, 2005. – Вип. 6. – С. 218]. Продовжуючи традиції музиканта-просвітителя А. Г. Рубінштейна, він вболівав за розвиток професійної музичної освіти в Україні.

В 1877 році В. В. Пухальського призначили виконуючим обов'язки директора Київського музичного училища, заснованого в 1868 році. Там він застав повне безладдя, училище було на межі закриття. Цілеспрямованість і невтомна праця музиканта, педагога та талановитого керівника привели Київське музичне училище до рівня кращого в Росії і зробили Київ у 80-і – 90-і роки XIX століття одним із сильних, відомих у світі музичних центрів.

У 1913 році Київське музичне училище було перетворено в Київську консерваторію, а В. В. Пухальський став першим директором консерваторії.

Як піаніст-віртуоз В. В. Пухальський виступав у Києві, Петербурзі, Одесі, Відні та інших містах, дав біля 500 тільки сольних концертів, виконав до 800 творів різних авторів (Й. С. Бах, В. А. Моцарт, Л. Бетховен, Ф. Мендельсон-Бартольд, Р. Шуман, Ф. Шопен, Ф. Ліст, А. Літольф, Т. Лешетицький, К. Сен-Санс, Е. Гріг, А. Г. Рубінштейн, П. І. Чайковський, М. В. Лисенко, В. В. Пухальський та ін.). Виконавство майстра мало власне цілком сформоване стильове обличчя, риси якого відбивали як його індивідуальне обдарування й характер, так і традиції школи Т. Лешетицького. Гра його була врівноваженою, ясною, без звукових різкостей, темпових чи динамічних перебільшень, – поетичною та витонченою. Він був надзвичайним майстром тихих, прозорих, сріблених звучностей. Техніці В. В. Пухальського була притаманна легкість, велика рухливість і пластичність. Своєю майстерністю та вишуканістю він розвивав естетичні смаки публіки, блискуче демонстрував їй високі зразки музичної культури.

В. В. Пухальський відомий як вимогливий педагог, професор фортепіанної гри. За більше ніж піввіку педагогічної діяльності він виховав понад 300 самостійних піаністів. Серед них В. С. Горюнич, О. П. Брайловський, Л. В. Ніколаєв, Б. Л. Яворський, Г. М. Коган, А. О. Альшванг, Г. Д. Артоболовська, К. М. Михайлов, М. А. Тутковський, Ю. Д. Іссерліс та багато інших. Досягнення учнів В. В. Пухальського значні, що підтверджує суттєву роль Київської фортепіанної школи в музичному мистецтві.

Фундаторська роль В. В. Пухальського в становленні Київської фортепіанної школи – значущий прояв багатогранності таланту, феномену творчої особистості митця.

В той же час він завідував музичною частиною Київського відділення Імператорського російського музичного товариства (КВ ІРМТ), не одне

десятиріччя вміло керував його Квартетними та Симфонічними зібраннями, сам приймав у них активну участь, писав публіцистичні праці і критичні статті в пресі під псевдонімом Тонь.

Він чітко розумів, що для розвитку музичної культури Києва надзвичайно необхідним був свіжий погляд. Тому й поновлював педагогічний склад Київського музичного училища, постійно вносив нові, передові ідеї щодо підвищення рівня навчального процесу в училищі, слідкував за репертуаром Квартетних та Симфонічних зібрань, запрошував до міста кращих російських та іноземних артистів. Він намагався формувати у публіки музичні уявлення, що ґрунтувалися на високих художніх зразках.

Величезну музично-громадську і концертну діяльність В. В. Пухальський поєднував із композиторською. У 1881 році він написав Концерт для фортепіано з оркестром ре-мінор, вершину своєї композиторської творчості.

З часом виникла необхідність виховувати першокласних викладачів серед своїх же студентів, що ускладнювало задачу. Проте без цього подальший розвиток вищої музичної освіти в Києві був би просто неможливим.

При вирішенні нескінченної низки проблем, пов'язаних з процесом розвитку професійної української музичної культури, йому доводилось спілкуватися з багатьма людьми. Зокрема, з такими ініціаторами розвитку вищої музичної освіти у Києві: класиком української музики М. Лисенком, відомим диригентом О. Виноградським, видатними російськими композиторами А. Рубінштейном, П. Чайковським, О. Глазуновим, С. Рахманіновим; з київськими меценатами М. Терещенком, О. Терещенком. Листувався та зустрічався з принцесою О. Саксен-Альтенбурзькою – керівником ІРМТ. В коло його друзів-соратників входили А. Рубінштейн, М. Лисенко, О. Виноградський, засновник української композиторської школи Р. Глієр та київські педагоги Г. Мороз-Ходоровський, М. Тутковський, К. Михайлов, А. Альшванг.

Такою багатогранною була творча діяльність цієї неординарної людини. Саме В. В. Пухальському ми завдячуємо активізації культуротворчих процесів в українському мистецькому житті кінця XIX – першої третини XX століття.

С. В. Руденко, доц., КНУТШ, Київ

ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ІСТОРИЗМУ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА РАЦІОНАЛЬНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Історизм як методологічна система раціональної реконструкції історії науки може бути застосована в якості методології раціональної реконструкції історії української філософії. Історизм передбачає наявність багатьох альтернативних теорій, які спрямовані не стільки на досягнення істини, скільки на "розвиток здатності вирішувати проблеми за допомогою нашої свідомості" [Чуйко В. Л. Рефлексія основоположень методо-

логій філософії науки : монографія. — К. : Центр практичної філософії, 2000. — С.180]. Другим основоположенням історизму є теза про принципову "навантаженість" факту змістом теоретичної конструкції в цілому. Таким чином, один і той самий факт може набувати відмінних значень в межах різних теорій і тому в межах методології історизму його фальсифікуюча функція ставиться під сумнів. Певну теорію здатна спростувати лише інша теорія. Третім основоположення методології історизму постає особливе розуміння суб'єкта наукової раціональності. Сама раціональність тут визнається не атрибутом логічної чи концептуальної системи, а властивістю людських дій та ініціатив, що дозволяє говорити про те, що суб'єктом наукової раціональності постає "наукове співтовариство", "наукова еліта", від якої залежить відбір та "виведення нових продуктивних концептуальних змін" [Там само. — С. 181].

У сучасній вітчизняній історико-філософській літературі одним із небагатьох прикладів застосування методології історизму до розробки теоретичних проблем історії вітчизняної філософії, на нашу думку, є концепція "філософії історії української філософії" С. Йосипенка [Див.: *Йосипенко С. Л.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура у європейському контексті. — К. : Укр. центр духовної культури, 2008. — С.63–70].

Перший евристичний елемент теорії раціональності історизму у контексті розробки теорії історії української філософії розкривається в уявленні про наявність не однієї, а багатьох альтернативних методологічних концепцій осмислення історичного розвитку вітчизняної філософії, які не можуть бути редуковані одна до одної. Така плюралістична позиція дозволяє, на нашу думку, уникнути монологічності (гегелівського типу) у побудові теоретичної моделі осмислення історії української філософії. З методологічної точки зору історизм досить просто вирішує питання про мету та завдання історико-філософського дослідження, інтерпретуючи останні з філософсько-історичних позицій, тобто як такі, що повністю визначені актуальними проблемами сучасності, або ж певним "співтовариством вчених".

Другим продуктивним елементом методології історизму є її потужна пояснювальна сила, оскільки вона передбачає одночасне функціонування різних за значенням інтерпретацій одного і того ж самого історико-філософського факту (філософського вчення, школи, течії тощо), які є результатами різних історико-філософських дослідницьких програм. Продуктивність цього підходу у сучасній історико-філософській літературі можна побачити на прикладі різноманітних досліджень філософського вчення Г. С. Сковороди. Філософія Г. Сковороди має відомі і досить потужні інтерпретації у межах описової історії філософії (Д. Багалій, Ф. Зеленогорський, О. Єфіменко, Ф. Кудринський), конвенціоналістської (соціокультурної) моделі історії вітчизняної філософії (Д. Чижевський, В. Горський), гегелівської (фальсифікаціоністської) історико-філософської теорії (В. Петров) тощо. Однак, не зважаючи на принципову різнозначимість (яка, іноді, доходить до суперечливості) результатів вказаних

досліджень філософської спадщини Г. С. Сковороди в межах історизму всі ці інтерпретації набувають взаємодоповнювального характеру, що позиціонується як розширення розуміння теоретичної спадщини відомого українського філософа.

Це положення дозволяє сучасним дослідникам історії вітчизняної філософії відмовитись від необхідності побудови моделі історико-філософського процесу в Україні, що ґрунтується на єдиних онтологічних засадах (специфічні риси української філософії, філософія та національна культура тощо), відмовитись від необхідності "доводити" наявність останньої, і, натомість, здійснювати розробку різних дослідницьких програм шляхом якісного розвитку системи наукових співтовариств (традицій, шкіл тощо).

Разом із очевидними евристичними елементами історизму як теорії історії української філософії можна вказати і на ряд її проблемних положень. Головною, на нашу думку, проблемою історизму є релятивізація історичного розвитку філософського знання, що зумовлює елімінацію онтологічних основоположень із структури теорії історії вітчизняної філософії. Знову ж таки єдиною реальністю історизм визнає текст та його інтерпретацію співтовариством дослідників як маркер цієї реальності. Відповідно, за даного підходу зберігається ряд проблем, пов'язаних із визначенням об'єкта, предмета історії української філософії, вивчення основних закономірностей її розвитку тощо, що характерні для соціокультурних та гегелівських теорій.

Л. В. Сапон-Аблязова, здобувач, КНУТШ, Київ

ВТІЛЕННЯ ТЕОРІЇ РОМАНТИЧНОГО ВІТАЇЗМУ В ТВОРЧОСТІ М. ХВИЛЬОВОГО

М. Хвильовий вважається одним з найвидатніших діячів літературно-мистецького процесу, який проходив в Україні в 20-х – на початку 30-х років минулого століття. Його називають однією з ключових фігур українського національного відродження, яке припадає на цей період. Саме з його ім'ям пов'язують створення особливого літературного стилю, що отримав назву "романтичний вітаїзм".

Говорячи про стиль романтичний вітаїзм варто звернутись до робіт самого М. Хвильового, щоб визначити який зміст він вкладав в це поняття. В другому листі до літературної молоді під назвою "Про Коперника з Фрауенбурга, або абетка азійського ренесансу в мистецтві", який увійшов до памфлету "Камо грядеши" М. Хвильовий чітко сформулював значення романтичного вітаїзму, і як першого періоду азійського ренесансу, і як мистецького стилю.

М. Хвильовий був автором теорії "азійського ренесансу" в якій він говорив про утворення нового культурно-історичного типу, пролетарського, в планетарних масштабах. Центром його творення буде Азія, а могутній імпульс прийде з України. Саме Україна через нове, пролетарське мистецтво принесе ідеї і могутню енергію, яка покладе початок но-

вому витку світового розвитку в азійських країнах і потім могутньою хвилею повернеться в Європу щоб сприяти її відродженню. Саме романтичний вітаїзм й буде мистецтвом "бойового етапу переходового періоду" [Хвильовий М. Г. Твори : у 2 т. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 420].

В основі концепції романтичного вітаїзму лежить ідея нового, пролетарського мистецтва. "Романтику вітаїзму" утворюють не енки, а комунари. Вона, як і всяке мистецтво, для розвинених інтелектів. Це сума – нового споглядання, нового світовідчужання, нових складних вібрацій. Це мистецтво першого періоду азійського ренесансу" [Там само. – С. 421].

Отже, основною ідеєю пролетарського мистецтва періоду романтичного вітаїзму є пропаганда побудови нового комуністичного суспільства, палкий заклик позбутись всього старого, буржуазного. Щоб створити справжнє бойове мистецтво, на думку Хвильового, "треба відчувати свою епоху, треба знати, на що вона хворіє" [Там само]. Не треба боятись показати подвійність людини перехідної доби. Тільки це дасть можливість рухатись вперед.

М. Хвильовий розумів всю складність своєї епохи, яка породжувала неоднозначні життєві колізії і відповідно неоднозначні характери. Образи в його творах не можуть бути написані схематично, однозначно, бо "Коли ти революціонер – ти не раз розкоlesh своє "я" [Там само]. Він закликає: " Наше гасло – вияви подвійність людини нашого часу, покажи своє справжнє "я". Це тобі дасть можливість іти далі, бо коли ти не просвітянин, ти підеш у протест проти того ладу, який виховував тебе, саме тебе – проти капіталізму" [Там само].

Отже, твори в стилі романтичного вітаїзму мають викликати симпатію до будівників соціалізму, щоб читачеві слідом за автором захотілось сказати: "Моя люба соціалістична Україно! Степи, шуліка і літнє сонце відходять за обрій, а за ним молочна стежка співає білих, а може й червількових пісень, мукають корови, а пасовиська бредуть – і далі – далі... Ферми, електричні плуги... машини, фабрики, заводи Ах ! І далі – далі" [Там само. – Т. 1. – С. 126]. А головними героями творів, виходячи з усього вище сказаного, мали б бути комуністи, революціонери, або люди не байдужі до суспільних змін, які відчують дух епохи, живуть в вирі подій і своїм життям, а можливо і смертю стверджують нові комуністичні ідеї, запалюючи читача, змушуючи його переживати глибокі, справжні емоції і захоплення, які приводили б його до сприйняття нового світогляду, нових ідей, нового способу мислення – комуністичного.

На наш погляд, в творчості Хвильового важко знайти твір, який би був хоча б наближено ідеальним втіленням проголошеної теорії романтичного вітаїзму. А герої творів скоріше нагадують персонажів Гоголя, Чехова, Достоевського і Кафки. Навряд чи в уста натхненного будівника комунізму можна було б вкласти слова "... ми не тільки зайві люди, але й шкідливі" ("Санаторійна зона") [Там само. – С. 403], або "...я не виношу цієї самовпевненості нашого віку. Всі ці ячeyки, комісари, комуністи – все це така дешева демагогія." (Сентиментальна історія) [Там само.

– С. 517], або "– А що ж оспівувати ? Всяку сволоч...тільки тому, що вона зветься комуністами?" (Синій листопад") [Там само. – С. 25].

В останні роки постать М. Хвильового викликає все більше уваги з боку істориків, філософів, літературознавців. І діяльність М. Хвильового, і його літературна та публіцистична спадщина можуть трактуватись і оцінюватись по-різному. Це стосується й теорії азійського ренесансу та романтичного вітаїзму. На наш погляд як літературний діяч і активний організатор літературного процесу, і як людина, яка була захоплена марксистськими ідеями і вірила в побудову справедливого комуністичного суспільства, М. Хвильовий чітко усвідомлював роль мистецтва, і літератури зокрема, в ідеологічній боротьбі з буржуазією і старим світоглядом. Його теорію романтичного вітаїзму, як він її представив в памфлеті "Камо грядеши", можна вважати однією з перших ідеологічних розробок, які пізніше буде покладено в основу поняття радянське мистецтво і соціалістичний реалізм, які мали показувати життя і боротьбу радянської людини в процесі побудови комунізму і служити могутнім фактором в ідеологічній і виховній роботі. Але М. Хвильовий, в силу своєї творчої і людської природи, представив твори, які не тільки суперечили висунутій ним же теорії, але були визнані як ворожі і, відповідно, заборонені.

М. Хвильовий відомий як автор тез про незалежний від Росії шлях розвитку України, про орієнтацію на європейське, а не на російське мистецтво, про майбутню месіанські роль України в світовій історії. Все це було об'єднано під назвою "хвильовізм" і комуністична партія більшовиків оголосила М. Хвильовому війну. З часом звучний термін "романтичний вітаїзм" почав сприйматись як втілення в українській літературі ідей "хвильовізму", як реалізація національної самобутності і творчого новаторства. Можливо це і є причиною того, що окремі дослідники називають термін "романтичний вітаїзм" плутаним та чітко не визначеним самим Хвильовим, оскільки, очевидно, що з часом відбулася заміна змісту самого поняття "романтичний вітаїзм".

З плином часу ідеологічні баталії навколо творчого доробку М. Хвильового втрачають свою актуальність, а сучаснику залишається сповнене почуттів, пристрасі, болю, сарказму і роздумів живе свідчення минулої епохи, ще одного етапу в історії України, коли все могло бути по-іншому.

В. В. Семикрас, асп., КНУТШ, Київ
semvv@ukr.net

ЕТИКА І ПРАВО У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ КОНЦЕПЦІЇ БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО

Видатний український правознавець і філософ Богдан Кістяківський (1868–1920), у своїй програмній статті "На захист права", розміщений на сторінках збірки "Вехи", кинув чи не найсильніший закид на адресу росій-

ської інтелігенції за її нехтування правом та за нерозвиненість її праворозуміння. Він не був самотній у своєму діагнозі. "Завдання російської інтелігенції, – писав російський філософ І. А. Ільїн (1882–1954) в перші революційні роки, – пізнати дефекти і недуги своєї і загальнонаціональної правосвідомості. Основне завдання правознавства – прийти на допомогу інтелігенції і всьому народу: юристи повинні здійснити це самопізнання перш за всіх, і глибше всіх, і повести цим шляхом за собою інтелігенцію і народ. Це і буде основою державного оновлення" [Ільїн І. А. Основні завдання правознавства в Росії: збірн. : у 10 т. – М., 1999. – Т. 9–10. – С. 204].

Одну з причин нерозвиненості правосвідомості тодішньої інтелігенції і народу в цілому, Богдан Кістяківський вбачав, у тій обставині, що відносьність права багатьом дає привід приписувати йому обмежену цінність. Одні вітчизняні юристи та філософи, слідом за В. С. Соловйовим, бачили в праві тільки етичний мінімум, інші, слідом за юристами-практиками і теоретиками типу Р. Ієрінга, вважали невід'ємним елементом права примус, тобто насильство. Якщо це так, то, як цілком обґрунтовано зазначає Богдан Кістяківський, немає ніяких підстав дорікати нашу інтелігенцію в ігноруванні права, оскільки "вона прагнула до більш високих і безвідносних ідеалів і могла знехтувати на своєму шляху цією другорядною цінністю" [Кістяківський Б. А. На захист права (Задачі нашої інтелігенції) // Філософія і соціологія права. – СПб., 1998. – С. 360]. На думку вченого, якщо право являє собою всього лише примус з боку держави або етичний мінімум людської поведінки, то право має являти собою щось більш цінне і значуще порівняно з примусом або етичним мінімумом.

Богдан Кістяківський приходить до висновку про те, що вітчизняна інтелігенція абсолютно невірно оцінювала культурне значення права. Духовна культура, стверджує він, складається не з одних цінних змістів – значну частину культури складають цінні формальні властивості інтелектуальної та вольової діяльності. Таким чином, інтелігенція в своєму етичному максималізмі та безкомпромісному пошуку правди недооцінює, а швидше навіть нехтує і зневажає особливі цінності культури – формальні цінності. З усіх же формальних цінностей саме право в силу конкретності, "відчутності" своєї форми, грає найважливішу роль в житті людини і суспільства. Важливість цієї ролі, на думку Богдана Кістяківського, визначається тією обставиною, що основне значення для права мають етичні цілі, що діють в ньому і зумовлюють його природу. Проте етична сутність права не може бути зведена до однієї етичної мети або хоча б до одного їх виду. Саме спроби зводити цілі, до однієї всезагальної мети були характерні для ліберальних політичних мислителів і філософів від Монтеस्क'є і Руссо до Канта і Фіхте, які вважали, що в праві існує тільки одна єдина ціль – це свобода. Богдан Кістяківський вважав, що крім свободи, етичною метою права є справедливість. Право, крім етичних цілей, має ще й емпіричні цілі і Богдан Кістяківський цей аспект визначає цілком виразно.

Емпіричні цілі, які визначають сутність права, – це цілі, пов'язані з організацією спільного життя людей. Право, обслуговуючи суспільно-побутову, економічну і державну сферу життя, є виразом усіх цих форм організації. Організація спільного життя людей, як мета, завжди властива праву, і ця мета визначає одні з найбільш істотних його властивостей. В існуючих вченнях про право, його організаційні властивості зводяться в теорію "права як порядку", яка не тільки отримала широке визнання серед юристів, а й стала свого роду догмою юриспруденції, як науки.

Богдан Кістяківський переконливо доводить, що стандартна юридична наука, обмежуючись формально-логічним аналізом діючих норм права і претендуючи на те, що тим самим вона нібито розкриває справжню сутність права, виявляється неспроможною досягнути дійсне право. Критично ставлячись до метафізичного ідеалізму і приєднуючись до наукової версії неокантіанства, вчений, наполягає на тому, що право не повинно розглядатися в якості абстрактної норми. Право, за Богданом Кістяківським, не можна відокремити методологічно від його здійснення [Кістяківський Б. А. Реальність об'єктивного права // Філософія і соціологія права. – СПб., 1998. – С. 138]. Так, наприклад, римське право не є вже правом, бо воно не діє. Тому правильніше було б говорити не про римське право, а про систему правових понять римського права.

І. А. Ільїн прагнув сформулювати ідею нормативного та логічного розгляду права для того, щоб уникнути онтологічних труднощів у трактуванні права, зокрема, він ставив собі за мету знайти аргумент проти ідеї великого російського теоретика права Л. І. Петражицького про те, що право являє собою різновид психічних емоцій. Богдан Кістяківський, в силу своїх позицій неокантіанця баденського типу, не повинен пропонувати ні метафізичного, ні натуралістичного, ні формально-юридичного рішення онтологічної проблеми права. І він вирішує її саме як неокантіанець, а не як юрист-догматик, яким в даному випадку постає І. А. Ільїн.

Згідно вченню Богдана Кістяківського, право, хоч і обслуговує емпіричні цілі, але діє в силу наявності трансцендентальних цілей, в число яких і входять етичні цілі. Саме в силу цих цілей право і стає дійсним, а не абстрактним, як це іноді розуміється юристами-догматиками і юристами-позитивістами. Суть в тому, що право не може застосовуватися і здійснюватися автоматично.

Акцентуючи увагу на важливості ролі духовно-творчої діяльності для права, Богдан Кістяківський чітко розумів, що самі по собі одні творчі пориви, правове почуття і зусилля волі, хоч і сприяють реформі правового порядку, але не в змозі забезпечити його остаточне торжество. "Тільки при повному теоретичному і практичному пануванні над усіма силами, – зазначав філософ, – діючими, як в суспільстві, так і в індивідуальній психіці, творчість в праві буде цілком плідним" [Кістяківський Б. А. Необхідне і належне в культурній творчості // Філософія і соціологія права. – СПб., 1998. – С. 403].

О. О. Смольницька, асп., КНУТШ, Київ

**ЗВЕРНЕННЯ ДО "СВІТОВОЇ СКОРБОТИ"
ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ НАБЛИЖЕННЯ ДО МОДЕРНІЗМУ
В ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ
КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.**

Актуальність тез Проте вплив зарубіжного модернізму на консервативне літературознавство Київського університету кінця ХІХ – початку ХХ ст. та зв'язок класичної філософії з філософськими здобутками, що й становить **новизну** обраної теми.

Мета полягає у виокремленні поняття Weltschmerz та аналізі цього концепту в компаративістському ключі.

Поставлена мета передбачає такі **завдання**: 1) з'ясувати вплив А. Шопенгауера на вітчизняну гуманітарну науку кінця ХІХ ст.; 2) проаналізувати працю М. Дашкевича "Мировая скорбь, мрачное мировоззрение и пессимизм в западноевропейской поэзии нового времени, преимущественно новейшей французской" (К., 1895) з філософських позицій; 3) з'ясувати, яким чином трактування світової скорботи київськими дослідниками вплинуло на подальші визначення цього феномену в російській школі.

Сформульоване в 1930-х рр ст. академіком М. Розановим визначення світової скорботи було занадто широким і базувалося на меланхолійних роздумах і наріканнях; незадоволення буттям в автора та ліричного героя; результатом такого песимізму було зазвичай прагнення смерті [Розанов М. Поэзия "мировой скорби" // Словарь литературных терминов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/slt/abc/lt2/lt2-6251.htm>].

Треба врахувати, що наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. розвиток модернізму торкнувся й української науки, тому варто говорити про взаємне перетікання філософії та літературознавства в Київському університеті. Зокрема, про зміну філософської парадигми свідчить вплив праці А. Шопенгауера "Світ як воля і уявлення" (1819, в Україні відомої не раніше ніж у 1870-х рр., тобто на початку доби модернізму) на подальший літературознавчий дискурс: мистецтво створює ілюзію краси (і ця теза відображена, хоча подекуди і з певними модифікаціями, у світогляді неокласиків). Теорія А. Шопенгауера про палінгенезію (людська воля ніколи не вмирає, але виявляється знову в нових індивідах) знайшла віддзеркалення в поглядах стосовно взаємопов'язаності творів, стилів і напрямів у теорії Д. Чижевського. Наприкінці ХІХ ст. розвивається ірраціоналізм, який остаточно оформлюється на початку ХХ ст. і триває до 1924–1927 рр., тобто проголошення соціалістичного реалізму.

І водночас теорія А. Шопенгауера не позбавлена класичного змісту, на що вказав В. Асмус, стверджуючи, що цей філософ був кантіанцем, але всім кантіанцям притаманне "негативне ставлення до діалектики та ортодоксальність у формально-логічних поглядах" [Асмус В. Ф. Диалектика Канта. – Изд. 2-е. – М. : Изд-во Коммунистической академии, 1930. – С. 15].

Як зазначає А. Чуткий: "На межі XIX – XX ст. у філософії відбулося різке збільшення ідейних напрямків; спостерігалось з одного боку посилення гуманізації та зближення філософської думки з християнською концепцією, а з іншого – поява апокаліптичних настроїв, дегуманізація та захоплення різними східними концепціями" [Чуткий А. Микола Павлович Дашкевич (1852–1908). – К. : Темпора, 2008. – С. 93], причому в українській науці як християнській за духом переважав перший напрям.

Стосовно поглядів М. Дашкевича, слід указати, що цей історик літератури не вважав доцільним розводити філологічні та філософські поняття, що помітно з його методології. Зокрема, у праці "Мировая скорбь, мрачное мировоззрение и пессимизм в западноевропейской поэзии нового времени, преимущественно новейшей французской" (1895) він бере цитати як ілюстрації, надаючи їм філософського, а не літературознавчого змісту.

Амбівалентність епохи 1860-х рр. до кінця сторіччя (з одного боку, прогрес на Заході, з іншого – тотальне розчарування, песимізм) автор прямо вбачає в суб'єктивному світосприйнятті, протилежності поглядів, тобто зіткненні оптимізму і песимізму в окремих індивідів. Песимізм дослідник пропонує розглянути у філософському аспекті. Дотичним до цього поняттям є манія самогубства як ознака "світової скорботи" (Weltschmerz). як найдавнішої матриці (і знаходить елементи буддизму в творах Л. Толстого та П. Голєніщева-Кутузова). У західноєвропейській літературі 1830–40-х рр. витоки песимізму автор убачає у модній філософії А. Шопенгауєра, Н. Гартманна, Ф. Ніцше, причому виводить "світову скорботу" і з російської класики, як-от із творів М. Лєрмонтова, І. Тургєнєва, Ф. Достоевського [Дашкевич Н. П. Мировая скорбь, мрачное мировоззрение и пессимизм в западноевропейской поэзии нового времени, преимущественно новейшей французской. – Киев : Тип. Императорского университета Св. Владимира И. И. Завадского, 1895. – С. 2–3].

Поезію автор вважає тісно пов'язаною з філософією, причому саме письменників розглядає як виразників культури; "кабінетному вченому" Шопенгауєру М. Дашкевич протиставив імпульсивних митців (тобто наділених чутливим сприйняттям, не зовнішніми, а внутрішніми ознаками), які, на думку дослідника, краще характеризують епоху [Там же. – С. 6].

Таким чином, розуміння дослідниками вітчизняної школи феномену "світової скорботи" було радше філософським, ніж літературознавчим, і базувалося на принципах компаративістики світоглядної еволюції. У визначенні Weltschmerz вітчизняними вченими першої половини XX ст. лягли здобутки саме М. Дашкевича.

О. В. Соколїна, асп., КНУТШ, Київ

МОВА ЯК УНІВЕРСАЛЬНА ПАРАДИГМА МЕНТАЛЬНОСТІ

Людина з'явилася на світ і з першої хвилини чує звуки своєї майбутньої мови. Мова знайомить її з оточуючим світом, нав'язуючи їй те бачення, ту картину, яку "намалювали" до неї. Одночасно з цим через мо-

ву людина отримує уявлення про світ і суспільство, громадянином якого вона стала, про її культуру, тобто про систему цінностей, моралі, поведінки тощо. Тож, у певному розумінні, мова формує і відображає характер свого носія, це є найоб'єктивніший показник ментальності народу.

Ментальність нації, як специфічний спосіб сприйняття (аперцепції) і розуміння (інтерпретації) народом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин, виробляється під впливом багатовікових культурно-історичних, геополітичних, природно-кліматичних та інших чинників. Ментальність має практичний напрям: перевірений поколіннями досвід орієнтує людей на те, що треба використовувати й розвивати, а чого уникати, як вижити і утвердити себе у довколишньому світі. Зі змістовно-категоріальної точки зору життєвий досвід – це практичне відношення людини до світу в основі умінь, трудових та інших навичок. Воно включає в себе моральні норми та норми звичаєвого права, які об'єктивуються в зовнішній діяльності людини. Це співпадає з її етнічною поведінкою, регламентованою межами конкретної спільності і потребами повсякденного існування. Знання, які включені в це відношення, є відображенням кінцевого і особливого в життєдіяльності суб'єктів певних культурно-господарських типів, а також природних та суспільних умов, способів своєї реалізації, на відміну від теоретичного знання як відображення загального та необхідного.

Досвід, котрий нація здобуває у процесі свого становлення, є унікальним і не може бути повтореним ніякими іншими утвореннями. Здобуваючи досвід, нація утворює свою власну історію, і ця творчість виступає як творіння унікальних смислів, творіння певного, притаманного виключно їй, поля культури. Цьому полю культури властиві певні цінності, особливі правила інтерпретації та дефініції, що викликані специфікою людей та зв'язків, які вони утворюють. Це поле культури і дозволяє нації усвідомлювати себе як цілісність, а також творить ментальність кожної нації.

Ментальність проникає у всі ланки етносу багато в чому тому, що сприймається несвідомо, просто "вбирається" людьми з ранніх років як єдино можливий спосіб світосприйняття. Надважливим засобом трансляції ментальності є традиція, яка найчастіше навіть не усвідомлюється як традиція. Саме в силу неусвідомлення цієї традиції ментальність статична і якщо й змінюється, то це відбувається надто повільно протягом великих історичних періодів. Якщо ж змінюється ядро ментальності, то ми маємо справу вже з зовсім іншим етносом, який володіє зовсім іншою картиною світу.

Важлива функція мови полягає у тому, що вона зберігає культуру і передає її з покоління у покоління. Саме тому мова відіграє настільки значиму роль у формуванні особистості, ментальності народу.

Та мова не лише відображає культуру свого народу, його соціальний устрій, ментальність, світогляд тощо, але й зберігає накопичений ним соціокультурний пласт, який слугує важливим способом формування наступних поколінь, тобто інструментом культури.

Очевидним є той факт, що мова як дзеркало культури відображає і всі найбільш важливі і стійкі зміни у способі життя та ментальності народу.

Знання створюють уявлення про навколишній світ, який є фундаментом ментальності, задаючи разом з домінуючими потребами та архетипами колективного безсвідомого ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту. У ментальності можна прослідкувати певну стійку духовну сутність етносу, його специфічну відмінність від інших народів, основу культурного життя в усіх його проявах. Відповідно становлення особистості може відбуватися тільки з урахуванням того, яким чином ця особистість сприймає та відтворює основні риси національної ментальності.

Усі народи відображають свої уявлення, свій особливий спосіб мислення, образність світогляду, національну ментальність у мовному вираженні предметів і явищ.

Ментальність, як і мова є продуктом діяльності духовних сил народу, що накопичувався протягом століть і продовжує формуватися та безперервно видозмінюватися й сьогодні. Кожна історична епоха залишає свій відбиток у мові, важливі історичні події здатні змінити мовну картину світу. Проте, мовні зміни впливають, перш за все, зі змін національної ментальності. Сам процес мислення має національну специфіку, яка обумовлена національним характером. Оригінальність нашого мислення залежить від знання мови і здатності користуватися нею під час думання. А оскільки в мові відображається національна психологія мислення, то в таємниці національної душі ми можемо проникнути тільки через її мову. Висловлюючи певну думку, людина користується словами несвідомо, концентруючи увагу тільки на змісті самої думки.

Мова сприяє відтворенню етнічного менталітету у кожному новому поколінні людей, нав'язуючи дитині такий спосіб мислення, який узгоджується зі структурою мови, а отже і зі структурою етнічного менталітету. У той самий час відтворювані завдяки мові етнічні стереотипи мислення сприяють закріпленню у мові особливостей, які узгоджуються з цими стереотипами.

На завершення необхідно зазначити, що реалізм мови і менталітету є однією з визначальних, але далеко не єдиною з їхніх характеристик, оскільки такий складний і різнобічний феномен, як ментальність, не може зводитись тільки до однієї особливості, і зрозуміло, що її зміст і основні ознаки потребують подальшого дослідження. Але саме у мові проступають ті ментальні особливості народу, що характерні для його душі, свідомості та світосприйняття.

В. В. Співак, канд. філос. наук, ЧЮК ДПенСУ, Чернігів
vova3006@ukr.net

ПОГЛЯД НА "СВІТСЬКУ ОСВІЧЕНІСТЬ" У ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Сучасна українська освіта, спираючись на накопичений попередніми поколіннями освітян досвід, намагається наслідувати зразки передових країн світу, переносючи їх практики на наш ґрунт та поєднуючи їх з кра-

щими вітчизняними традиціями. З огляду на це є актуальним дослідження історії поглядів на освіту в українській філософській думці, що становили фундамент сучасної педагогічної парадигми. Особливо це стосується епохи українського бароко, адже саме в цей період відбувається реформування нашої освітньої системи та формується її європейське обличчя.

Видатний український проповідник Антоній Радивилівський залишив по собі багату спадщину, що складає понад 300 проповідей. Для моральних приписів вміщених у проповідях Антонія Радивилівського є характерною детальна розробка правил поведінки християнина в різних життєвих ситуаціях (відносин людини та оточуючого її "соціального світу"), що робить його проповідницьку спадщину надзвичайно вагомим джерелом для вивчення української морально-етичної філософської думки XVII ст.

Метою даної розвідки є дослідження поглядів Антонія Радивилівського на освіченість ("мирську мудрість"), з точки зору її корисності чи шкідливості для загального і особистого блага, а також спасіння душі християнина.

Дана проблема знайшла відображення у працях Л. Довгої, що здійснила порівняльний аналіз поглядів Інокентія Гізеля і Лазаря Барановича на освіту та вченість [Довга Л. Штрихи до портрету ректорів Києво-Могилянського колегіуму: Лазаря Барановича та Інокентія Гізеля // 350-lecie Unii Hadziackiej (1658–2008) / pod red. Teresy Chynczewskiej–Hennel, Piotra Krolla i Mirosława Nagielskiego. – Warszawa, 2008 – S. 341–358]. Нам здається актуальним доповнити цей перелік особою Антонія Радивилівського, який є досить знаковою фігурою в українській духовній культурі того періоду.

Загальне ставлення українських православних мислителів XVII ст. до освіченості диктувалося світоглядними змінами, що відбувалися в цей період на українських землях. Тривалий час в українській культурі переважала орієнтація на духовну сутність людини, що відповідно, накладало свій відбиток на освітню думку. Це пов'язано, передусім, з тим, що середньовічна людина, не виявляючи інтересу до пізнання та опанування зовнішнього світу, зосереджувалася насамперед на своєму внутрішньому духовному житті, підпорядкувавши останнє меті спасіння душі [Стратий Я. М. Розуміння людини в українській філософії 17–18 ст. // Collegium. – 2001. – № 11. – С. 73]. Так, Іван Вишенський мислив людину єдністю непримиренних протилежностей – душі й тіла, що утворюють протистояння "зовнішньої" людини, як частини природи та суспільства, людини "внутрішньої", пов'язаній зі світом Божественного. Пізнавальна діяльність людини має спрямовуватися не на зовнішній минулий світ, а на осягнення вічного Бога, який містить вічну істину й мудрість, та Христової науки (Православної віри). Опанування "мирських" наук вважалося мислителем шкідливим для спасіння душі. Така оцінка "зовнішньої" мудрості (до якої зараховувалися антична філософія, західна схоластика тощо) була характерна для багатьох сучасників Івана Вишенського [Назарук М. Іван Вишенський // Історія України в особах. – К., 1997. – С. 135–142].

Пізніше, внаслідок оновлення Православної Церкви реформами Петра Могили, ситуація поступово змінюється. Посилюється інтерес до

освіти та оволодіння "зовнішніми" науками, перш за все здобутками західної культури. В основі цих процесів лежать істотні зміни пануючого світогляду і способів освоєння світу, відбувається переорієнтація з містичного споглядання та самозаглиблення на наукове, раціональне пізнання дійсності. Під впливом західної культури та потреби захисту Православ'я, стратегія втечі від світу змінюється вимогою активної діяльності на благо Віри та суспільства.

Як і належить послідовнику Петра Могили, Антоній Радивилівський, возводить мудрість та розум у ранг цноти та Божого дару. Проповідник пише з цього приводу, що Бог оздобив душу людини: "Вірою, Надією, Любовію... премудростію, розумомъ и иншими многими цнотами" [*Радивилівський Антоній. "Вінець Христов..."* : рукопис. – П. Ник м. П. 560. – Т. 2. – С. 607]. Проповідник закликає молодь "наслідуючи Христа Спасителя" та святих (зокрема св. Миколая) призвичаюватись не до лінощів та сього-світніх благ, а до науки та благочестя: "в младенческомъ своєму віку, не до игръ й пещотъ, не до роскошей сего світа; але до науки... й до иншихъ цнотъ..." [*Радивилівський Антоній. Огородок...* – К., 1676. – С. 698–699].

Порівнюючи мудрість та простоту, проповідник визнає освіченість та мудрість корисною, але, водночас, пише про те, що для спасіння душі "простота" часто буває сприятливіша: "часто простый члвкъ з Писма несведомый, далеко мудрейшій бывает в Бзских речах, анижели мдрыйи в філіозофіей беглый... часто барзо й межи людми тоє звыкло бывати, же человекъ простый, неучоный. й світовый, Бзского меча й караня лякается, Гды о тых річах любъ в Цркви от Казнодеи з Катедры, любъ от священника з Амвоны слышитъ; а мудрый й доветпный... нічого о томъ всемъ не дбаючи, згола без жадного страху Божого жієтъ, себе въ всемъ поблажаєтъ й угажаєтъ що разъ болшимъ себе подаючи гріхомъ" [*Радивилівський Антоній. "Вінець Христов..."* : рукопис. – П. Ник м. П. 560. – Т. 2. – С. 1101].

Таким чином можна зробити висновок, що освіта визнається Антонієм Радивилівським корисною для людини або навпаки шкідливою для спасіння та оточуючих (тобто благом чи злом) в залежності від її застосування на добрі чи на злі речі. Але поруч возведенням освіти та розуму у ранг чесноти, часто йдуть традиційні апелювання до християнської "благочестивої простоти". Ці два погляди на вченість тісно переплітаються у світогляді та вченні церковних ієрархів і надалі залишаються присутніми в українській філософській думці.

С. В. Сторожук, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ
sveta0101@ukr.net

НАЦІОТВОРЧЕ ЗНАЧЕННЯ КУЛЬТУРИ В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПІЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

На нинішній стадії розвитку гуманітарних наук та суспільної свідомості, взаємозв'язок культури та нації є цілком очевидним фактом. Зокре-

ма, не викликає жодного сумніву думка про те, що саме духовні та культурні цінності кожної нації визначають її місце, значення і роль в історії людства. Цю думку розвивають і обґрунтовують, на основі різних методологічних підходів, такі відомі мислителі як Г. Гегель, Й. Фіхте, Г. Гердер, Ф. Шлейєрмахер, В. Вунт, О. Бауер. Серед українських теоретиків нації варто згадати М. Костомарова, М. Драгоманова, Т. Зіньківського, Д. Донцова тощо. Окремі аспекти проблеми взаємозв'язку культури та нації представлені у роботах А. Фіркандта, Фр. Й. Ноймана, М. Вебера, Ф. Майнеке, Е. Ренана, Дж. Гатчінсона, Е. Сміта, А. Гейстінгза, В. Старосольського, О. Бочковського, Л. Ребета, І. Лисяка-Рудницького тощо. Цікаво, що саме ці дослідники, на противагу теоретикам нації, розглядають націотворче значення культури більш помірковано та зважливо.

Попередньо підкресливши взаємозв'язок культури та нації, коротко окреслимо основні аспекти їх взаємодії. По-перше, значна кількість зарубіжних та українських дослідників (зокрема, Г. Гердер, О. Бауер, Фр. Й. Нойман, Т. Зіньківський тощо) пов'язують сутність нації з культурою. В цьому контексті доречно пригадати визначення відомого дослідника природи нації Фр. Й. Ноймана, який у своїй головній праці "Народ і нація" стверджує: "Нація – це більше скупчення людей (населення), що в наслідок вищих своєрідних культурних надбань, особливо ж у літературі, мистецтві та науці, або в ділянці політики, витворила своєрідну загальну спільноту, яка переказується з покоління на ширшій просторі та звичайно й головню виявляється у спільній мові, спільних рисах вдачі, спільних поглядах, спільних звичаях, як також і в дуже розвиненому відчутті національної спільноти" [Цит.: *Бочковський О.* Вступ до націології. – Мюнхен, 1991–1992. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukrstor.com/ukrstor/natiologia.html>]. Як бачимо, це визначення досить влучно підкреслює націотворче значення таких складових культури як мова, література, мистецтво, музика, наука тощо. Всі вони своєю формою пристосовані до потреб, світогляду та побуту і виступають тими елементами, що поширюють процес національної індивідуалізації народу, перетворюючи його з етнографічної сировини в національно викристалізований суспільний колектив – "культурну націю". В свою чергу, О. Бауер, розглядаючи націю як культурну спільноту, поряд з іншим, досить влучно акцентує увагу й на спільності долі, яка дає підстави для внутрішньої консолідації нації [*Бауер О.* Национальный вопрос и социал-демократия. – СПб., 1909. – С. 1–2].

По-друге, носієм національної свідомості виступає політична чи культурна еліта, саме її діяльність сприяє поширенню національних ідей серед народних мас та становленню нації.

По-третє, культура виступає "моделлю" ("образом" чи "дороговказом") (Е. Сміт) для формування нації. Це повністю підтверджує діахронний підхід до дослідження специфіки взаємозв'язку нації та культури. Зокрема, вже перші звернення до історії модерних національних рухів розкривають особливості становлення ряду європейських націй. Зокре-

ма, пам'ять про велич Римської імперії стає світоглядною моделлю формування новітньої італійської нації. В свою чергу, відродження української нації складно уявити без культу минулої величі козацької держави – Гетьманату (XVII ст.).

По-четверте, культура виступає важливим психологічним чинником консолідації нації. Як відомо, "Стихийний вплив культури оточення – це найбільша сила в'язати людину психологічно із середовищем. Головний стрижень людської індивідуальності базується колективній свідомості, в якій особисте життя цілком потопляє" [Ребет Л. Теорія нації. – Мюнхен, 1955. – С. 126]. Дійсно, людина живе виключно в тому, що бачить і чує, тобто в рамках закладеного на рівні підсвідомості способу осягнення дійсності. Саме тому, приналежність до певної спільноти не тільки об'єктивна, але одночасно суб'єктивна: "Людина не має сили, але також і потреби, підноситися понад своє середовище, бо повнота її життя в спільноті" [Там само]. З іншого боку, цілком очевидно, що й інтереси та потреби громади вимагають спільного світобачення її членів, оскільки саме однодушність є головною підставою існування нації. Адже, як слушно зазначає О. Бочковський, саме "Завдяки масовій апперцепції нація стає джерелом культурної своєрідності та творчості. Завдяки цьому вона є вічним джерелом культурної різноманітності, все збагачуючи новими дарунками загальну світову культуру, вносячи веселкову різнобарвність в її сонячне саяво" [Бочковський О. Вступ до націології. – Мюнхен, 1991–1992. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukrstor.com/ukrstor/natiologia.html>].

Загалом, велика кількість зарубіжних (М. Вебер, О. Бауер, Фр. Й. Нойман, Е. Сміт, А. Гейстінгз тощо) та українських (Л. Ребет, О. Бочковський, І. Лисяк-Рудницький тощо) дослідників погоджуються з тим, що культура має засадниче націотворче значення. В свою чергу, В. Старосольський з цього приводу висловлює дещо іншу думку. Зокрема, в роботі "Теорія нації, він стверджує, що: 1) якби культурне коло вирішувало проблему визначення "нації", то послідовно треба прийняти можливість бути одночасно членом різних націй, тому що паралельна належність до різних культурних груп є явищем доволі поширеним. Іншим моментом виступає спілкування та взаємовплив культур (перехрещення). При цьому ми ще маємо цілий ряд випадків, коли цілі частини нації належать до різних культурних кіл; 2) "національна культура", в розумінні одностайної культури всієї нації, до нашого часу ніде не існувала та й зараз не існує. Під назвою розуміється культура однієї частини нації – пануючої; 3) нація, а особливо розвинена нація, розпадається на культурні кола, які відрізняються одне від одного якістю своїх культурних типів. Їх межі йдуть, насамперед, по межах суспільних класів та взаємодіють між собою; 4) культурне зближення не веде за собою зближення взагалі: а) культурне зближення може відбуватись шляхом тривалої боротьби (українці, татари, турки); б) близькість культури не веде до створення однієї нації (Англія, Ірландія).

На основі сказаного можемо зробити висновок, що культурна схожість не завжди об'єднує й, разом з тим, мусимо визнати, що незважаючи на спосіб формування нації як політичної єдності, вона завжди потребує єдності культурної.

Д. В. Стоян, канд. філос. наук, ст. викл., ДЕТУТ, Київ
dariastoian@ukr.net

ТЕОРІЯ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ Ю. І. ВАССИЯНА

Історіософська проблематика викладена Ю. І. Вассияном в ряді його статей, які згодом увійшли в збірники "Митець з землі зроджений", "Одиниця і суспільність", "Степовий Сфінкс", "Суспільно-філософські нариси", а також були видані в друкованих періодичних виданнях української діаспори. Можна відмітити, що його концепція викладена в даних працях переважно фрагментарно. Проте ми можемо говорити про своєрідну внутрішню логіку історіософії Ю. І. Вассияна. Наявність даної внутрішньої логіки пояснюється саме тим, що всі твори були написані мислителем з конкретною метою – обґрунтувати право української нації на самостійне функціонування в якості самодостатньої спільноти з власним політичним та культурним потенціалом.

Його концепція являє собою волонтаристський підхід до дійсності і суперечить детерміністичним концепціям історії. Осмислювати історію з точки зору прогресистської теорії, підігнавши всі історичні події під єдину логічно-абстрактну схему, є неприйнятним для Ю. І. Вассияна тому, що лінійні моделі історії побудовані на виключно раціональних засадах і не в змозі охопити собою всю динаміку історичного процесу, а намагаються підвести останню під єдиний логічно обґрунтований принцип.

Сам характер концепції Ю. І. Вассияна має на увазі відсутність будь-якого догматизму і остаточного оформлення, а, навпаки, проголошує постійний бурхливий і динамічний розвиток. Висхідною його інтуїцією є діяльність, органічне поєднання загальності теорії з різноманітно конкретизованою емпірією, рефлексія над історичним процесом як над одухотвореною, динамічною оболонкою життя.

Ю. І. Вассиян в своєму розумінні історичного процесу зосереджував увагу не на емпіричній історії української нації, а на тих психологічних процесах, які сприяють формуванню національної свідомості, визначаючи спрямування активної волі особистості. Історія для нього є ареною боротьби окремих людських воľ за здобуття спільної мети, яка визнається ідеєю як концептом, що являє собою духовний потенціал нації.

Історичний процес виступає у Ю. І. Вассияна незакінченим відкритим проектом, який неможливо повністю охопити раціоналістично-аналітичним інструментарієм на кшталт наукових понять та теорій. Для нього опис історії за допомогою логічних законів неможливий саме тому, що, на його думку, зникає якісно-вартісний підхід до історичних явищ. В кон-

цепції дослідника присутня логіка загального, яка визначається національною ідеєю. В даному випадку ми не говоримо про ідею виключно у політичному аспекті, як в межах напрямку консерватизм, хоча емпіричним проявом її, звичайно, і є політична ідея.

Згідно концепції мислителя, в структурі історичного процесу можна виділити два рівні: психологічно-ментальний (органічний або "внутрішній") та емпіричний (фактичний або "зовнішній"). Філософ був переконаний, що лише глибокий аналіз саме "внутрішньої" структури української нації допоможе розкрити сутність української нації як такої і допоможе пояснити її становище в європейському культурному просторі. Він аналізує українство на психологічно-ментальному рівні, звертаючи увагу на питання духовності української нації, намагаючись знайти для себе причини падіння і бездержавності українського народу. Психологічно-ментальні характеристики нації являються тим фундаментом, на якому постають емпіричні події як історичні факти. Нація виступає тут своєрідною органічною системою з власним набором якостей, які є властивими лише для неї, а не для будь-якої іншої.

Він розглядає весь історичний процес як волевиявлення ідеї, що спрямоване до конкретної мети, зосереджуючи свою увагу на "внутрішній" свідомості нації, роблячи акцент на її психологічно-світоглядних складових саме тому, що народ в своїх етнічних характеристиках не виступає об'єктом історії. Історія, за Ю. І. Вассияном – результат волевиявлення, результат реалізації національної ідеї, яка на кшталт платонівського "ейдосу" є присутньою в свідомості нації і, навіть більше того, обумовлює останню. Емпіричний зміст історичного процесу являє собою лише практичну реалізацію психологічно-ментальних характеристик української нації, а всі історичні події є наслідками органічно притаманних нації якостей.

Визначаючи основний принцип життя як біологічний закон – прагнення об'єктивації, зросту, Ю. І. Вассиян виявляє, що будь-який організм, не прагнучи розширення, позбавлений розвитку і приречений на загибель. Це дає йому змогу стверджувати, що для розвитку повноцінної одиниці, якою виступає людська особистість, необхідна спрямована діяльність, яку мислитель визначає, як діяльність вольову.

Воля у Ю. І. Вассияна не носить стихійний, ірраціональний характер. Вона виступає у мислителя як активна і усвідомлена, спрямована на формування світобудуючих цінностей. Переїнявши волютаристський підхід Д. Донцова, Ю. Вассиян, проте, не визначає волю як стихійну силу, що визначається як воля до влади або до експансії. Навпаки, воля проявляється як визначальна, цілеспрямована діяльність, що призводить до реалізації ідейних змістів, в чому і можна побачити її інтенційний характер – вольова діяльність особистості в своїй цілеспрямованості надає сенс нації як своєрідному духовному феномену. Недостатньо інстинктивно прагнути самостійності та само ідентифікації за будь-яку ціну, необхідно свідомим чином виробити для себе не-

обхідні моральні принципи, що будуть спрямовувати вольову активність у відповідне русло.

Особистість як непересічна одиниця виступає суб'єктом історії. Лише її особиста воля як усвідомлення належності до ідеї може творити історію. Шляхом об'єктивування розмаїття свого духовного світу назовні, за межі власної суб'єктивності, вона виконує свою головну роль в історичному процесі. Історія принципово не може бути наперед визначена, як і не може бути розписана наперед програма дій людського духу, який, керуючись ідейними змістами, спрямовує свою діяльність у світ, намагаючись реалізувати себе як творця нових, вищих у порівнянні із попередніми, ідейних змістів.

Проте людина за своєю природою є емпірично обмеженою, що не дає їй можливості відкрити для себе всю складність життя, але вона за своєю природою є спрямованою на здійснення цілепокладаючої діяльності, що дозволяє ідентифікувати її як суб'єкта і як творця – творення історії неможливе без особистої волі людини, бо лише остання здатна створювати динаміку розвитку і надавати життю духовного смислу.

Саме таким чином Вассиян визначає, що історичний процес в своїй принциповій незавершеності є дійсним в безконечній сфері можливого. Поряд з реалізованими здійсненнями постає світ необ'єктивованих, нездійснених думок, планів, ідеалів людського духу, які утворюють собою сферу можливого і лише невелика їхня частина переходить в стан об'єктивації, що і визначається Ю. І. Вассияном як історія. Надаючи людині роль суб'єкта історії, він таким чином обґрунтовує обмеженість історії.

І. О. Суржик, асп., КНУТШ, Київ
per-lashez@rambler.ru

УКРАЇНЬКА ЕТНІЧНА КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ЄВРАЗІЙСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ

Проблема етносу перебуває в центрі уваги філософського вчення євразійства (Г. Вернадський, Л. Гумільов, П. Савицький, М. Трубецькой). Обґрунтування власної етнічної теорії вчені-євразійці здійснюють спираючись на висновки з праць пізніх слов'янофілів (М. Данилевський, В. Ламанський, К. Леонтьєв).

Євразійська концепція розвиває тезу пізніх слов'янофілів про "множинність цивілізацій", як вона описана, наприклад, в послідовній концепції культурно-історичних типів М. Данилевського "замість прямолінійного поділу історичних епох, він пропонує інший, заснований на аналогії з природничими науками, які вже прийняли природничу систему, – поділ за типами організації" [Бестужев-Рюмин К. Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – СПб. : Глаголь, 1995. – С. 438]. Підґрунтям євразійства також є тези про неможливість універсальних шляхів культурного і цивілізаційного розвитку. Ці

автори наголошують на особливій самобутності загальноруської культури, що бере початок від християнської Київської Русі. Мета і напрямок розвитку цієї культури випливають з внутрішньої структури євразійських цінностей та мають власну автономну історію і її сенс.

Характерною рисою євразійського вчення, що якісно вирізняє його з-поміж існуючих в царині вітчизняної науки є ідея про те, що загальну євразійську культуру під егідою Русі створювали не лише слов'яни, а й інші етнічні групи, кожна з яких привнесла свою частку до розвитку процесу загалом. В контексті євразійського світогляду, ідея самобутності етнічних культур як безумовної і первинної цінності, ствердження множинності етносів поєднується з виявленням особливостей різних соціальних, політичних, ідеологічних систем та підвищеною увагою до процесу етногенезу та розвитку етнічної культури.

Місце України в процесі розвитку євразійської культури є досить неоднозначним, адже численні історичні та суспільно-політичні колізії, що мали місце в Новий Час, призвели до втрати єдиного русла в якому могла б розвиватись українська культура. Більше того, українська етнічна культура може бути віднесена як до великоруської імперської культури, так і до культури малих етносів, причому одне принципово виключає інше. Ця риса суттєво відрізняє євразійство від слов'янофільства, оскільки прихильно ставиться до сприяння розвитку малих етносів, які заселяли Русь, закликає до відродження й захисту їх духовної і матеріальної культури. На підтвердження цього, М. Трубецької пропонує ідею "загально євразійського націоналізму" [*Трубецькой Н. С. Общевразийский национализм // Основы евразийства.* – М. : Арктогея-Центр, 2002. – С. 200–207], яка полягає в усвідомленні солідарності руських етносів, в зміцненні і розбудові єдиного культурного простору на євразійському континенті.

Євразійську концепцію можна розглядати в широкому і вузькому значеннях. В першому випадку – це загальна світоглядна і наукова парадигма, що спрямована на розуміння світу як культурної та етнічної множини, що не має універсального мірила, а де мірою в кожному окремому випадку є не особистість, не суспільна верства чи то пак раса, але культура і етнос. У вузькому розумінні, євразійство є не більше ніж напрямок соціально-політичної думки в російському білому русі та еміграції 1920–30х рр. [*Дугин А. Г. Этносоциология.* – М. : Академический Проект ; Фонд "Мир", 2011. – С. 162].

Взагалі, розглядаючи роль і місце України в євразійській культурній парадигмі, необхідно апелювати до її етнічної історії, до витоків культурних цінностей тих людей, що населяли українську землю протягом останніх тисячоліть і залишили по собі культурну спадщину. Враховуючи єдину віру з росіянами та білорусами, складно переоцінити внесок українців до спільної руської культури. А тому і вектор розвитку етносу – народу – нації повинен бути відповідним та співвимірним з підсвідомим прагненням до спільних цінностей, адже євразійство розглядає суспільство як форму розвитку саме етносу, а множинність етносів є основою різноманіття соціальних систем.

ЦІННІСНО-СМИСЛОВИЙ КОНТИНУУМ НАЦІОНАЛЬНОГО ТА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКОГО У ЛЮДСЬКІЙ ОСОБИСТОСТІ

Проблема взаємозв'язку одиничного та загального виникає разом з виникненням філософії, а значить і людини. Формування погляду на світ в цілому, певне розуміння та тлумачення процесів та явищ в ньому включає в себе пояснення виникнення та існування окремих речей, їх загальних начал та сутності. Фейєрбах говорив, що питання про взаємозв'язок одиничного та загального "належить до найважливіших і в той же час найважчих питань людського пізнання та філософії...", що "вся історія філософії крутиться, по суті, довкола цього питання" [*Фейєрбах Л. Сочинения* : в 3 т. – М., 1924–1926. – Т. 3. – С. 130–131].

Ні загальне, ні одиничне не володіють самостійним існуванням, не існують "як такі". Самостійно існує лише окреме, окремі предмети, явища, процеси, які являють собою єдність одиничного і загального, повторюваного і неповторного. Будучи протилежними сторонами окремого, одиничне і загальне не просто співіснують в окремому, але органічно пов'язані між собою і за визначених обставин переходять одне в одного: одиничне стає загальним, а загальне – одиничним. Іншими словами, кожен предмет може одночасно бути як виявом одиничного, так і загального, але це залежить від того відношення в якому береться даний предмет чи явище. В процесі порівняння одиничного і загального виникає необхідність протиставлення загального не одиничному, а особливому. Особливим виступає те, що відрізняє дані утворення від інших, тих, з якими порівнюються. Загальним в даному випадку виступає те, що вказує на схожість порівнюваних утворень.

Доки одиничне вказує на відмінність тих чи інших утворень від других, доти воно завжди буде особливим. Якщо одиничне завжди виступає в ролі особливого, то це зовсім не означає, що одиничне і особливе тотожні між собою. Все одиничне є особливим, але не особливе не є одиничним. Особливим може бути і загальне (тоді, коли загальне відрізняє одне утворення від іншого, воно являє собою особливе). Поняття особливого ширше ніж поняття одиничного. В ролі особливого виступає не лише одиничне, але й загальне. Одиничне, будучи властивим тільки даному утворенню і відрізняючи їх від інших утворень, завжди виступає в ролі особливого. Говорячи про те, що загальне може виступати в ролі особливого, ми повинні відмітити, що не всяке загальне може виконувати роль особливого. Для того щоб загальне могло стати особливим, воно має володіти здібністю відрізняти ті чи інші властивості утворень. Але є таке загальне, яке завжди, у любых відношеннях вказує тільки на схожість, тільки на тотожність і зовсім не здатне відрізняти між собою різні утворення.

Дана закономірність взаємозв'язку загального і особливого має пряме відношення до пізнавальної, практичної і суспільної діяльності людей. І проявляється, перш за все, у співвідношенні загальнолюдського та національного. Перше відповідає загальному і включає в себе риси, що притаманні усьому людству, чи певному загалу. Національне ж, включає в себе ті специфічні особливі риси, що відрізняють в ціннісно-смысловому значенні одну людину від іншої. Ціннісним каталізатором загальнолюдського і національного є людська особистість.

Концепція природи людини спирається на принцип синергії, що в перекладі з грецької означає "спільна, узгоджена дія". Розглядаючи людину як мікрокосм, ми визнаємо, що вона, як і мікрокосм, несе в собі все багатство нескінченного процесу розвитку матерії при відносній самостійності і підпорядкованості всіх її ступенів. Як у природі фізичні процеси існують поряд з хімічними, а хімічні поряд з біологічними, будучи нерозривно пов'язані один з одним, переходячи один в одного, як природа існує сама по собі поряд із суспільством, хоч і тісно взаємодіє з ним, так і в людині всі її структурні рівні співіснують, взаємно проникають один в одного, але зберігаючи відносну автономію.

Людина специфічна як ціле, як універсальна істота, мікрокосм. Її універсальність виражається в тому, що вона найбільш повно, порівняно з іншими частинами світу, уявляє світ як ціле. Ця універсальність закладена в її природі, але реалізується тільки в процесі людської діяльності, практики.

Фундаментальною рисою буття людини є її відкритість, незумовленість безпосереднім оточенням, онтологічна наділеність свободою і творчістю. Людина живе в суцюзі, але шукає буття в належному, вона онтологічно суперечлива. "Людина знаходиться постійно поза собою. Саме проєктуючи і втрачаючи себе на зовні, вона існує як людина. Будучи цим виходом за межі, вловлюючи об'єкти лише у зв'язку з цим подоланням самої себе, вона знаходиться в серцевині цього виходу за власні межі" [*Сартр Ж.-П.* Екзистенціалізм – это гуманизм // *Сумерки богов.* – 1990. – С. 343]. Природа дає людині лише призначення, а їй самій надає можливість бути втіленою. Саме в цьому полягає онтологічний корінь свободи, саме тому людина може знаходитись у станах, для яких немислима ніяка причина.

Людську індивідуальність слід розглядати як просторово-смыслову, ціннісну розгорнутість. Простір життєвого буття ціннісно насичений. Тільки стосовно "іншого" людиною може переживатись тілесність, вона починає жити у ціннісному плані. "Людина як істота, наділена якимись, природним чином даними, її певними властивостями не є для філософії предметом або об'єктом дослідження. Об'єктом або предметом дослідження й одночасно тим, що дозволяє трапитись тому, що потім вивчається, є завжди не наявна людина, а та можлива людина, яка може блиснути на певний час, промайнути, встановити у просторі певного власного зусилля" [*Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии // *О человеческом в человеке.* – М., 1991].

Сьогодні не можна вважати, що людина – це факт природи, але вона і не акт розуму, не засіб для якихось соціальних цілей. Людина – це трансцендуюче зусилля. Людина вміщує себе у просторі вибору (цінності) не подумки, а реально, матеріально, тілесно. Людина – це те, що оплотняється, втілюється, тілесно конститується лише у ставленні до буття людства, нації і себе самої.

О. В. Трохименко, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
vvtformula@gmail.com

"КАРНАВАЛЬНЕ НАЧАЛО" В ТВОРЧОСТІ М. В. ГОГОЛЯ

М. В. Гоголь – великий вітчизняний письменник-сатирик, автор безсмертних творів. Звертаючись до гоголівської творчості, вже апіорі можна бути впевненим, що ми знайдемо в ній елементи карнавалізації. Проблема карнавального начала є своєрідним ключем для входження в поетичний світ М. Гоголя.

"Карнавальність є одним із виявів життєспроможності, здатності поглянути збоку на самого себе, посміятися над собою. Це джерело іронії, яке дозволяє сприймати себе і світ у русі та постійному адекватному осмисленні" [*Квім С. М. Основи герменевтики : навчальний посібник. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2003. – С. 31–32*].

Карнавал – друге життя народу, організоване на основі сміху. Він є справжнім святом часу, святом становлення, змін і оновлення. Носієм карнавального начала є "не відокремлена особина і не буржуазний егоїстичний індивід, а народ, притому народ, який в своєму розвитку вічно зростає і оновлюється" [*Манн Ю. В. Творчество Гоголя: смысл и форма. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – С. 13*].

"Карнавал знаходиться на межі мистецтва і самого життя. В сутності, це саме життя, але оформлене особливим ігровим чином" [*Ткаченко К. А. Пушкин и Гоголь: к вопросу о карнавале [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vdu_b/2008.../08tkavok.pdf*]. Тобто гра на певний проміжок часу стає життям, що і є головним наповненням карнавального начала. Карнавал не знає розподілу на виконавців та глядачів. Його не споглядають, в ньому живуть і живуть всі, адже по суті своїй він всенародний. Поки карнавал відбувається, ні для кого немає іншого життя, окрім карнавального.

Основна мета карнавалу – вивернути навиворіт звичні уявлення про світ як про розумну ієрархічну систему, поставити із ніг на голову звичайний порядок речей, висміяти все звичне. "Карнавальний сміх, поперше, всенародний, тобто, сміються всі, – це сміх "на миру"; по-друге, він універсальний, спрямований на все і на всіх, весь світ сприймається в своїй веселій відносності; по-третє, цей сміх амбівалентний: він одночасно веселий, викривальний, він заперечує і стверджує, ховає і відроджує" [*Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура*

Средневековья и Ренессанса [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/library/bahtin/rable.html>].

Карнавальність є основою комічного у Гоголя, це така ситуація, коли герої нібито одягають маски, проявляють незвичні властивості, міняються місцями і все здається переплутаним, перемішаним. На цій основі і виникає досить своєрідна іронічна гоголівська фантастика. "Карнавал у творчості Гоголя приймає подвійну форму. З одного боку, він позбавлений всіх атрибутів фантастики, з іншого, його зовнішня "реалістична" оболонка просякнута духом ірреального світу, який у формі диктату "універсальної сили" входить в об'єктивний світ і управляє ним" [Никулча Е. Карнавальное начало и театральность – (идея, стиль, язык) – в художественном тексте (произведения Э. Т. А. Гофмана, Н. В. Гоголя, М. А. Булгакова) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.usb.md/limbaj_context/volcop/3/.../niculcea.pdf].

Елементи карнавального начала ми можемо бачити у таких творах М. Гоголя як "Вечори на хуторі поблизу Диканьки" – "Сорочинська ярмарка", "Травнева ніч...", "Ніч перед Різдвом", "Вечір напередодні Івана Купала", "Пропала грамота". Тут "...ми перш за все стикаємося з характерною установкою відступу від правил. Від правил соціальних, а також моральних і етичних. Це установка персонажів, але вона збігається з установкою обраного моменту часу (ярмарки, гуляння в травневу або передріздвяну ніч), в який відмінюється прийнятий тип людських зв'язків, виникає новий світ відносин – світ, що відступає від соціальних і моральних правил" [Манн Ю. В. Творчество Гоголя: смысл и форма. – СПб. : Изд-во С.–Петербург. ун-та, 2007. – С. 14].

В "Травневій ночі." ми бачимо як гуляють парубки. "Левко думав було втихомирить їх (досить погуляли), але, коли дізнався, що батько його волочиться за Ганною, знову захоплює товаришів на витівки: "Стій же, старий хрін, ти в мене будеш знати... як відбивати чужих наречених!" Тут синівська неповага помножена на неповагу до влади (батько Левки – Голова), до того ж супроводжується все це карнавальним переодяганням ("попереодягайтесь хто у що попало!"), вивертанням навиворіт кожуха, а також публічною лайкою і осміянням" [Там же].

В "Ночі перед Різдвом" також є мотиви карнавалізації. Варто було чорту (по своїм особистим "нечистим" мотивам) вкрати з неба місяць, як все змішалось в людському світі. А чортові всього і треба-то було, що насолити заклятому ворогові – ковалеві Вакулі та поніжитися з його матір'ю – відьмою Солохою. Та не тут-то було: намірившись всіх одурити, чорт сам був обдурений, потрапивши у полон до Вакули і пікірно вирушивши з ним на плечах в Петербург до самої Катерини.

Карнавалізованим є образ Пацюка. Досить цікаво показано як Пацюк поїдає вареники: "...Пацюк відкрив рот; подивився на вареники та ще сильніше відкрив рот. В цей час вареник виплеснув із миски... і якраз потрапив йому в рот. Навіть поворухнути рукою Пацюк не вважає за потрібне; на себе він лише приймав труд жувати і ковтати" [Там же. – С. 23].

Таким чином, на час карнавального дійства встановлюється новий лад людських відносин, виникає особливий тип зв'язків. Із гоголівського опису досить добре видно, що душа карнавального світовідчуття – відноблює на час карнавалу цільність та нерозчленованість народного життя.

Я. Ю. Угляр, асп., КНУТШ, Київ
yana111@ukr.net

ВЧЕННЯ УНІВЕРСАЛІЙ У ФІЛОСОФІЇ І. ГІЗЕЛЯ

Проблема універсалий являється однією з найважливіших питань у середньовічній філософії та досліджується у більшості курсах Києво-Могилянської академії (цій проблемі відведено значний обсяг частину курсу), зокрема І. Гізеля. І. Гізель ставить притаманні тому часові питання: про онтологічний статус універсалий: чи існують реально універсалий або ні, чи дані універсальні поняття (*a parte rei*), чи відрізняється універсальна природа від одиничної, чи існують універсальні форми *a parte rei*, чи вічні універсали, являється визначення роду Порфірієм правильним та відповідним і т. д. Одним з головних завдань вченого відповісти на питання про статус універсалий, зрозуміти, що представляє реальність побачена крізь призму логічних структур, взаємовідношення сутностей, що відповідають значенням одиничних і загальних понять. Вивчення погляду на природу універсалий І. Гізеля важливе насамперед тому, що ми зможемо простежити, яка з філософських шкіл плувала на філософію вченого.

Процес пізнання для І. Гізеля є пізнання загального (єдиної загальної природи, що в процесі творення світу поступово, з допомогою відповідних форм переходить до стану множинності). Людський інтелект здатний відокремити природу від індивідуальних ознак та особливостей одиничних речей. Пізнаючи, людський інтелект відкриває закономірності від загального стану до індивідуальних предметів, який здійснюється за допомогою форм розрізнення, за якими загальна природа розділяється на роди, види та індивіди. Йото теорія роду, виду та індивіду частково заснована на вченні Порфірія – класичної схеми "Arbor Porphyriana", яка оформлена у вигляді дерева (логічні твори Порфірія – його "Вступ" до "Категорій" Аристотеля та коментар до них), що набуло в свій час поширеного резонансу і в подальшому слугувало найрозповсюдженішим способом міркування та аналізу. "Дерево Порфірія" – представляє собою послідовну схему логічних розчленувань, піраміду понять, що перетворює мислення на процедурні класифікації, завдяки яким ми приходимо від найзагальнішої суті до конкретних індивідів. За схемою все можна розділити на тілесне та безтілесне, котре, у свою чергу, діляться на живе і неживе, живе на чуттєве та не чуттєве, чуттєве на розумне, а (розумна істота – це людина, яка не ділиться дихотомічно, формує спільність людей, які діляться на окремих індивідів). В результаті утворюється де-

рево, що розгалужується і класифікація з послідовністю рівнів узагальнення, причому кожний елемент більш високого рівня конкретизується на наступному, нижчому, за допомогою розчленування на дві протилежних по сенсу складових.

Однак на відміну від ранніх неоплатоніків, які схилились до послідовного переходу існуючих та відірваних від матерії універсалій, І. Гізель дотримується інших поглядів. Загальну природу він наближує до матерії, тому важливе місце у філософській системі посідає питання матерії, категорії субстанції та принципу індивідуації. Індивідуація (неподільність) – є однією із давніх філософських проблем про основи, що визначають неповторність (індивідуальність) будь-якої природної субстанції. Філософські уявлення про світ незмінно формувалися в категоріях єдине – множинне, а це, в свою чергу, породжувало питання: якщо кожен елемент множинності причетний до єдиного, то в чому він відмінний від єдиного як його елемент: чи існують в будь-якій даній множинності хоч би два тотожні елементи або ж всі елементи цієї множинності різні? Відповіді на ці питання філософами вирішувалися по-різному.

Вирішуючи проблему індивідуації, І. Гізель, вважає, що принцип який зумовлює єдиничність та індивідуальність речей є форма індивідуальності – цеїсність (hacceitas). "Цеїсність" є конкретною формою розрізнення однієї форми від іншої, і пов'язана з матерією. "Цеїсність" та індивідуальні властивості формують живу істоту в нерозривній єдності з матерією, які з'єднані між собою і лише абстрагуюча діяльність розуму може встановити межу між ними. Позицію, яку обстоював І. Гізель дещо відрізняється від поглядів попередників та відноситься ближче до системи Дунса Скота та поміркованих реалістів.

Можна сказати, що елементи вчення професора Києво-Могилянської академії про універсали відібраються, як ми побачимо в подальшому, на теорії пізнання, а також засвідчить зв'язок у філософських орієнтаціях вченого з традиціями західноєвропейської філософії.

К. В. Уліцька, студ., КНУТШ, Київ
katya_u@ukr.net

СОФІЙНІСТЬ ЯК ОДИН З АРХЕТИПІВ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Проблема символізму в українській культурі співвідноситься з загальнополітичними завданнями розуміння шляхів розвитку української нації. Символ є не тільки феноменом чуттєвого пізнання, але і способом переведення культурних та історичних досягнень народу в буттєву надреальність, ознаменування вічних цінностей нації. Прикладом цього може бути політичне значення національних гербів та символів.

Символіка – це знак, який має безкінечне значення, знак, який занурений у семантичне поле історії та культури народу. Який позначає не просто минуле, а й те, що в ньому є вічно теперішнім. Саме це і виявило

необхідність символічного підходу до аналізу наскрізних структур української культури і українського менталітету, тобто, вивчення національних архетипів. До них і відносяться ідеї свободи, святості рідної землі, затвердження рідної мови, кордоцентризму українського народу, того, що Г. Сковорода називав "сердечною безоднею" національного духу [Харьковщенко Є. А. Софійне вчення в історії світової і вітчизняної духовності // Українське релігієзнавство. – К., 2004. – № 29. – С. 98].

Відродження української культурної традиції викликає інтерес до проблеми символів, бо традиція може залишитися мертвим спадком, якщо не є безперервною інтерпретацією невичерпного смислового запасу символів. Тому і виникає необхідність подальшого дослідження механізмів інтерпретації символів при їх включенні до нового культурного контексту.

У кризові періоди символи, які пов'язані із світоглядом, що відходить, втрачають свою смислову глибину, набувають характеру умовної знаковості, йде процес запозичення смислів у діалозі культур. Не всі запозичені смисли і символи можуть включитися до самобутнього культурного космосу. Більше того, вони можуть нести деструктивну енергію. Тому особливої актуальності набуває вивчення процесів смислоутворення і структурування процесу діалогу культур. Глибинно-смислові підстави самобутності культури не перешкоджають їхньому діалогу. Однак важливо, щоб "відкритість" культури не обернулась втрачанням її самосвідомості.

Розвиток української культури, як і усякого цивілізаційного явища, був підключений до джерел світової культури і пов'язувався з використанням та переробкою здобутків трипільської, а потім і культури індоєвропейських народів, скіфсько-сарматської культури, цінностей грецької та римської цивілізацій, культури Візантії та Близького Сходу, а також західнослов'янських та балканських культурних явищ. Те, що творчо переробилось, включалось за змістом у розвиток української культури, перетворювалось за формою у певні символи.

Має місце двошаблева реалізація символізму в українській культурі – символізм набуває ейдетичного та семіотичного статусу. Він не зводиться виключно до наочності міфологічно-фольклорного масштабу, а відноситься до найвищого рівня інтелектуальної творчості. Такий символізм виявляється на вищих щаблях культурного розвитку і свідчить про зрілість української культури.

Символізм української культури історично конституюється в трансформаційних переходах від поганського символічного обряду до кирило-мефодіївської концепції "алфавіту світу" та софійного архетипу сприйняття буття як книги божих символів, і далі – від сквородинівського подання цієї книги як "третього світу" біблійних символів, аж до потєбніанського вчення про "слово" як модель буття, що морфологічно включає "матерію звуку", смислове значення та образ смислу [Харьковщенко Є. А. Роль кирило-мефодіївської традиції у формуванні особливостей київського християнства // Українське релігієзнавство. – К., 2003. – № 27–28. – С. 101].

Центральне місце у семіотиці української культури належить символічному антропоцентризму, що є притаманним для всіх етапів духовного розвитку України і відзначається не тільки загально-цивілізаційним звеличенням людини, а й акцентуванням символічного боку людської присутності у світі. Він включає не тільки кордоцентризм, а й архетип слова, символіку культу землі, природи. Інакше кажучи, йдеться не просто про космогонічне, анатомічне чи енергетичне розуміння центральності людини та її атрибутів, а й про символи її прилучення до всього існуючого. Тим самим символічний антропоцентризм дозволяє, не входячи у суперечність з даними сучасного природознавства, відстоювати традиції антропоцентричної культури.

Характеристикам української культури суттєво відповідають софійність, кордоцентризм, розуміння природи (землі) як материнського початку буття, свобода як особиста гідність людини, образ шляху (дороги) як втілення долі. Опредмечування цих архетипів дозволяє тлумачити національні чинники не тільки в буденному бутті, але і в статусі символічного вираження національних цінностей.

Символічний пафос українського менталітету дозволяє уникнути консервації національних цінностей, бо архетипи, завдяки своїй символічності, прокреслюють орієнтири розвитку. Адже символічні структури в різні епохи наповнюються новим змістом.

У розкритті символічності української культури концепція софійності має визначальне значення, як вчення про єдність "творця, тварі та творіння" [Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2004. – № 43. – С. 13, 25] Вона реалізована не тільки у філософському втіленні, але й через феномен ікони, феномен святості діячів-подвижників православ'я та лицарської доблесті захисників цивілізації.

І. Усачова, студ., КНУТШ, Київ
ivana92@ukr.net

ХРИСТІЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

Духовність – якісна характеристика свідомості людини; це атрибут людини як суб'єкту, на протилегу бездуховності (втрата людиною її суб'єктивних якостей). Якщо говорити про духовність, як релігійне світобачення, то воно розуміється як розкриття в людині і світі Св. Духу, яке можливе шляхом богоуподібнення.

Слов'яни уявляли собі світ – як світ простору, що є важливою частиною світоглядних та релігійних уявлень. Уявлення тісно пов'язані з усвідомленням людиною свого місця в оточуючому світі та багато в чому характеризують її відносини з цим світом, ставлення до нього як до дружнього чи до ворожого, опанованого чи такого, що ще тільки підлягає опануванню. Світоглядні та релігійні уявлення східних слов'ян знавали також впливу інших народів "Релігійні вірування наших предків

пройшли первні етапи розвитку, перш ніж розвинулись в бік абстрагування та уніфікації образу вшанованих сил. Якщо спочатку людина не цікавилася небом, воно було для неї дуже далеким від її жорстких буднів, то пізніше "небесна ворота" стали початковими космічними питаннями про тайни існування, смерті, про закони природи, початку світу ..." [Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії. – К., 2001. – С. 12].

Уявлення про духовність почали формуватися з формування уявлення про Бога, релігійні вірування стають стимулом для осмислення внутрішнього світу особи. Дуже важливо досліджувати дохристиянські вірування українського народу, бо тільки знаючи їх, ми можемо належно зрозуміти теперішню духову культуру цього народу й правдиво оцінити силу пізнішої Християнізації Києворуської, пізніше – української культури. "Давні вірування, як довговіковий набуток духовий, не могли легко й безслідно розвіятися перед наступом нової віри серед народу, що в своїй переважачій більшості був тоді неписьменний, і тому поставала мішанина вірувань, так званий синкретизм, а правильніше – двоєвір'я, в якому добре й правдиво орієнтуватися може тільки пильний дослідник стародавніх вірувань..." [Григоренко О. П., Штонь Г. М. І. Огієнко і сучасна наука та освіта. – К., 2007. – С. 105]. Дослідження сучасної духовної культури українського народу не будуть плідними, якщо в предметне поле не буде включений спадок дохристиянської доби. Не знаючи духового стану народу ми не зрозуміємо й правдивого духового роздвою й історії нашої Церкви.

Давні слов'яни з самого початку свого духовного існування шукали єдності в собі. Єдність ця полягала в тому, як залишитися на стороні однієї віри. З цим формується в слов'ян нове світосприйняття, новий тип мислення. Проте, якщо говорити про виникнення християнства в Київській Русі разом з цим виникають дві протилежні точки зору :

1. Прийняття християнства східними слов'янами вважається закономірним явищем, розчинюється як подія величезної ваги

2. Вважають, що обрання Володимиром християнства був трагічною, епохальною помилкою, зрада традиційної предківської віри...

Дослідники не як не можуть прийти до одного висновку, їхні погляди на прийняття християнства принципово відмінні.

Так І. Огієнко, Б. Рибаків, М. Попович вважали, що наша віра, традиційна віра наших предків, не була тупиковим шляхом у розвитку світогляду і духовної культури народу.

Дійсне християнство на Київській Русі поступово втрачало візантійську форму, вбираючи в себе елементи місцевих слов'янських звичаїв, ритуалів, естетичних запитів східних слов'ян. Іларіон в "Слові про закон і благодать" підкреслює, що в серці князя Володимира після прийняття християнства "воссиял разум". Серце, згідно з Іларіоном, пов'язане не лише з розумом, а й з волею, бажанням. Введення християнства мислиться як акт, здійснений князем не лише завдяки тому, що у Володимира "воссиял разум в серце его", а й в результаті того, що Володимир "возжелал сердцем и возгорел духом", щоб він сам та його земля стала християнською.

Прийняття християнства позначилося на всьому духовному житті суспільства, привело до значного його збагачення. Опозиція "дух-тіло" слов'яни розуміли не щось, що не мислилось як перетворення "ніщо" на "щось", а розумілось у вигляді акту впорядкування, під час якого людині відводилась роль активного співучасника світових подій.

Через прийняття нової віри помірно почала розвиватися філософська думка, рефлексія та обґрунтування поглядів на світ. Християнська віра виконувало функцію своєрідного каталізатора процесу засвоєння світових ідейних надбань у культурі Київської Русі. Адже Християнство є релігією Писання з властивим йому шанобливим ставленням до Слова. Не лише священні тексти, а й світ загалом сприймався як книга, яка містить заповідану Богом істину, котру людина має збагнути. Якщо згадати культуру, то вона розвивається під впливом християнства, набуває "книжного" характеру, спонукає до осягнення сенсу, "прихованого" в Слові, стимулює до роздумів над словом, пошуку метафізичного, символічного значення.

Якщо взяти до уваги язичницьку та християнську віри, то зможемо побачити багато суто відмінних рис. Але найбільш відмінна риса полягає в тому, що в християнстві в центрі Всесвіту був Бог. Згідно з Символом віри християни мають вірити в єдиного Бога, який виступає у трьох іпостасях (Свята Трійця): Бога-Отця, Бога-Сина, Бога-Духа Святого. А в язичництві Бог стояв за межами природи, поставивши в центрі Всесвіту *людину*, а Бог через природу впливає на людину, передавши їй приписи поведінки. Розвиток нової віри відбувався поступово, помірно. Отже, коли православ'я стала державною релігією постала потреба ознайомити віруючих з Біблією, життями святих, проповідями, а також з історією християнства та його світоглядом.

Нова Християнська віра в Київській Русі влилася в суспільство "вогнем і мечем". Вся культура була спрямована в християнському (Біблійному) руслі. Утворється так званий синкретизм, двовір'я. Наприклад, Свято Великодня збігалось в ті часи з поганським святом весняного воскресіння природи. Звідти й українські писанки зі знаками Сонця, рослин та звірів. Звідти й з'явилися давньоукраїнські народні пісні-веснянки, так названі "гаївки".

Якщо брати до уваги християнську віру в Київській Русі, то під цим впливом виникає філософія. Філософія є пізнання речей, невидимих, Божих та людських. Вважається, що філософія є уподібнення Богіві. Як нам відомо філософія є любов до мудрості. А мудрість, якщо вона істинна і є Бог, а любов до Бога – істинна філософія. Ось і утворюється замкнене коло.

Отже, говорячи про християнство в Давній Русі, то воно дає глибинне розуміння людиною самої себе і свого місця в світі. Внаслідок цього тут сприяло зміцненню державності, поширенню писемності, створенню визначних пам'яток літератури. Почало більш досконало розвиватися живопис, кам'яна архітектура, музичне мистецтво. Разом з християнством на східнослов'янських землях були запроваджені церковний візантійський календар, культ "чудотворних" ікон, культ святих.

Київська Русь стала духовною державою.

**АВТОБІОГРАФІЗМ
ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОЇ ФЕМІНІСТИЧНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ
КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ**

Актуальність дослідження. До сьогодні фемінізм як явище провокує бурхливі дискусії та зумовлює появу неоднозначних оцінок. "Жіноче питання" було і залишається актуальним: про виховання й освіту жінки, про її місце в суспільстві та родині, про її права й обов'язки, про її почуття і сподівання сперечалися й сперечаються як прихильники жіночої емансипації, так і її противники. Дослідження даної тематики провокують посилення громадської уваги до важливих питань суспільної модернізації – емансипація індивіда, самоусвідомлення жінкою її природи, можливостей та самоцінності буття.

Філософсько-світоглядні засади публіцистичної та епістолярної спадщини провідних феміністок демонструють діяльність жінок як активних історичних суб'єктів. Звернення до автобіографізму західноукраїнської феміністичної гуманітаристики обумовлені необхідністю простежити внутрішню історію становлення феміністичної ідеології на теренах України наприкінці ХІХ початку ХХ ст.

Ступінь розробленості теми. Дослідження теми автобіографізму західноукраїнської феміністичної гуманітаристики у вітчизняному науковому дискурсі висвітлюють проблеми художнього втілення ідей емансипації, жіночого ідеалу, типології жіночих образів, еволюції образу "нової жінки". Науковий дискурс, розпочатий літературознавцями (О. Телігою, С. Єфремовим, С. Павличко, Н. Зборовською, В. Агаєвою, Т. Гундоровою, Л. Таран, І. Жовтулею,), порушує питання жіночого авторства. Зокрема у вітчизняних дослідженнях переважають розвідки автобіографій провідних західноукраїнських феміністок Наталі Кобринської (публікації О. Мельник, У. Кравченко, І. Книш, М. Грушевського, О. Кисілевської та ін.), та Ольги Кобилянської (В. Вознюк, О. Маковей, М. Денисенко, О. Гаврилюк, Білоус Н.). Філософські аспекти дослідження представляють, безпосередньо, публіцистична та епістолярна спадщина Н. Кобринської та О. Кобилянської.

Методологічною основою дослідження визначено гендерний підхід, що заснований на теорії соціокультурного та лінгвістичного авторства та спрямований передусім на подолання андроцентризму наукового дискурсу щодо західноукраїнської феміністичної гуманітаристики.

Об'єктом дослідження є публіцистична та епістолярна спадщина Н. Кобринської та О. Кобилянської

Предметом дослідження є феномен автобіографізму західноукраїнської феміністичної гуманітаристики.

Аналізуючи сучасні риси та особливості розвитку автобіографізму західноукраїнської феміністичної гуманітаристики кінця ХІХ – початку

XX століть варто обговорити, що гендерні дослідження гуманітаристики демонструють жіноче авторство за двома критеріями: сутнісною характеристикою першого критерію є долучення жінок-письменниць до традиційного патріархального дискурсу. Другий – створення нового дискурсу – жіночого письма, де письменниці, виринають з загального традиційного потоку, намагаючись напрацювати нове бачення. Лінгвістична направленість даного тезису зумовлена андроцентричною сутністю українського суспільства, що надає можливість концептуально прослідкувати традиційність літературознавчих канонів. Т. Гундорова зазначила, що "Літературна традиція – не нейтральний культурний простір, а поле, де активно діє гендерна влада, а стать письменника значною мірою визначає його місце в культурній ієрархії" [Гундорова Т. Критика культури і міт "батьківства" // ПроЯвлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація. – Львів : Літопис, 1997. – С. 54–72].

Андроцентризм української літературної традиції позбавив випрацювання в жінці будь-яких наративів соціально-культурної вартості. За браком власних рефлексій та кризи ідентичності замовчується множинність жіночих ролей – жінка постає "маргінальною" особистістю. Звертаючись до статті О. Теліги, маємо можливість переконатися в світоглядних аспектах сприйняття жінки – "жінка-рабиня і жінка-вамп" [Теліга О. Якими нас прагнуть : збірник / ред. О. Жданович. – Детройт : Український золотий хрест в ЗСА, 1977. – С. 65–77].

Детермінування лінгвістично-культурологічного явища, як жіночий текст, відбулося в другій половині XIX століття, коли учасниці жіночого руху частково домоглися соціально-політичних прав і свобод. Особистісна самоідентичність сприяла випрацюванню нового літературного феміністського дискурсу, самовизначенню фізичних, інтелектуальних і моральних рис західноукраїнського жіноцтва. Н. Кобринська, очільниця західноукраїнської феміністичної організації, зауважує: "Я через літературу дійшла до розуміння положення жінки в суспільстві, – тож хотіла й других повести на ту дорогу" [Кобринська Н. Про первісну ціль товариства руських жінок в Станіславові // Вибрані твори. – К., 1958. – С. 316–317].

Ольга Кобилянська актуалізувала світоглядні емансипаційні тенденції українського суспільства кінця XIX – початку XX ст. Екзистенційні переживання, у творчості авторки, відобразили необхідність подолати маргінальне становище жінки в патріархальному світі та звернули увагу на значущість впровадження конструктивної парадигми розвитку гендерної рівності в українській культурі. Автобіографічна та публіцистична спадщина О. Кобилянської засвідчує, що самотність жінки, як особистості, існує всупереч патріархальним настановам суспільства. "Женщина, побіч своєю природою назначеної задачі стати жінкою й матір'ю, посідає й надане тою самою природою право – бути і собі самій ціллю, іменно в тім смислі, як буває собі ціллю мужчина" [Кобилянська О. Дещо про ідею жіночого руху // Кобилянська О. Твори : у 5 т.]. Поруючи андроцентричний дискурс української літературної традиції, авторка заявляє про ідею "нової жінки".

Долаючи маргінальне становище в патріархальному світі, "нова жінка" розвіює установлений "патріархальний затишок" непорозуміння сутності жіночого "я". Самоідентифікація жіночого "я" сприяє розвитку автобіографічного дискурсу в українській філософсько-світоглядній традиції.

О. О. Шморгун, асист., Центр гуманітарної освіти НАНУ, Київ
shmorgun-54@yandex.ua

НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Критики найчастіше пов'язують виникнення французького екзистенціалізму з настроями відчаю, зневіри в західному суспільстві на початку ХХ століття, і, особливо, в період між двома світовими війнами, масовим розчаруванням в ідеалах і можливостях соціального прогресу. Так, один із відомих дослідників екзистенційної філософії Е. Соловйов називає екзистенціалізм "філософією кризи": "Екзистенціалізм – філософське вираження глибинних потрясінь, що спіткали західну цивілізацію в першій половині ХХ століття. У покоління інтелігенції, що пережило першу світову війну, оманливу стабілізацію 20–30 років, прихід фашизму, гітлерівську окупацію, ця філософія викликала інтерес перш за все тому, що звернулася до проблеми *критичних, кризових ситуацій*, спробувала розглянути людину, її "ходінні по муках", у переживанні жорстоких історичних випробувань" [Соловьев Э. Прошлое толкует нас. – М. : Политиздат, 1991. – С. 287]. Передусім дослідник зазначає, що, говорячи про французький атеїстичний екзистенціалізм аж ніяк не можна обмежуватися абстрактним розглядом філософських концепцій його представників, залишаючи осторонь духовний клімат Франції 1939–1945 років і особливо період окупації 1941–1944 років, в який, як слушно зазначає автор, відбулось остаточне становлення світогляду основоположників цієї філософської течії – Ж.-П. Сартра, А. Камю, А. Мальро.

Фактично вийшло так, що саме потужний сплеск патріотизму, який об'єднав французьку націю під час фашистської окупації, "вдихнув життя" у здавалося б абстрактну термінологію атеїстичного екзистенціалізму. В цьому контексті вражають глибиною прозріння і точністю характеристик міркування одного з представників українського модернізму Ю. Шереха з приводу розвитку екзистенціалізму на українському ґрунті (причому для українського варіанту екзистенціалізму він пропонує дуже символічну назву "антеїзм"). "Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? – задається запитанням Ю. Шерех, – можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резис-

тансу в війні 1939–1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові і спектицизові активного етичного забарвлення" [*Павличко С. Теорія літератури. – К. : Основи, 2009. – С. 327*]. Зазначимо, що називання Ю. Шерехом українського екзистенціалізму "антеїзмом" є поетичною метафорою, що має на меті підкреслення саме його патріотичної складової. Адже, за античною міфологією, Антей – велетень, що був славетний своєю надзвичайною силою, однак був невразливим лише доти, доки торкався матері-землі, відновлюючи тим власні сили. Ю. Шерех з рідкісною точністю схоплює головний вимір, який є спільним для творчості І. Франка, Лесі Українки, В. Винниченка та представників французького атеїстичного екзистенціалізму, пов'язаний з осмисленням особливого типу людського братства на засадах спільної боротьби за національне і соціальне визволення.

Показово, що серед українських дослідників Г. Сиваченко наголошує: "Порівнюючи постаті Винниченка і Сартра, варто згадати такі суттєві моменти їхньої біографії, як участь у національно-визвольних змаганнях (Винниченко) та русі Опору (Сартр)" [*Сиваченко Г. Пророк не своїх вітчини: експатріантський метароман Володимира Винниченка: текст і контекст. – К. : Альтернативи, 2003. – С. 156*]. Втім, на наш погляд, говорячи про українську національно-визвольну боротьбу аж ніяк не доцільно її обмежувати лише 1939–1945 роками, адже з одного боку "український резистанс", то він продовжувався ще мало не десять років після закінчення другої світової війни і набув в той час вимірів воістину екзистенційного бунту без надії на перемогу, з іншого, – він був лише закономірним продовженням тієї боротьби за культурну та державну самостійність України, яка тривала ледь не весь час в умовах її перебування у складі російської імперії і особливо загострилась, починаючи з "весни народів". Причому з точки зору гноблення української культури та переслідування інакомислячих в Україні, що перебувала під владою російської імперії, цілком можна говорити про "окупаційний режим". І. Франку, Лесі Українці та В. Винниченку довелося творити в час, коли "їх рідна мова була вибита із колії, слова були понівечені, перекручені узурпаторами" [Писатели Франции о литературе. – М. : Прогресс, 1978. – С. 241], – ці слова, сказані видатним французьким поетом Л. Арагоном про Францію часів фашистської окупації, цілком можна було б застосувати й до України. Так, наприклад, вражає своєю співзвучністю громадянсько-філософська лірика І. Франка, Лесі Українки, яка має виразний екзистенційний підтекст, та французьких поетів, що творили у Франції під час другої світової війни, достатньо, скажімо, порівняти поетичні твори Лесі Українки та Л. Арагона. Принагідно зазначимо, що відомий дослідник французького екзистенціалізму С. Великовський справедливо вважаючи, що поезія не гірше, а в деяких аспектах можливо й краще за прозу здатна бути носієм екзистенційних інтенцій. Особливо це стосу-

ється тих кризових станів суспільства, коли поет стає своєрідним камертоном особливого духовного піднесення, без якого неможлива ні організована політична боротьба, ні збройний опір.

В цьому контексті слід згадати, що становлення французького екзистенціалізму часто пов'язують також із творчістю видатного французького гуманіста А. де Сент-Екзюпері. "Батьківщина, – пише А. де Сент-Екзюпері у "Військовому льотчику" (1942), – це не сукупність провінцій, звичаїв, предметів, які завжди може охопити мій розум. Батьківщина – це сутність... Тому, у кого нема почуття батьківщини, не можна прищепити його ніякою мовою. Створити в собі сутність, яку ти називаєш своєю, можна лише за допомогою дій. Сутність належить не до царини мови, а до царини дії... Найважливіша дія отримала назву. І ця назва – жертва" [*Сент-Екзюпері А. де. Сочинения. – М. : Художественная литература, 1964. – С. 305, 411*]. Ці думки дуже співзвучні національному пробудженню, яке переживає головний герой роману "Хочу!" В. Винниченка: "Правду казати, я не розумію цих сил, що виникли в мене... здається, ніхто не зможе пояснити, через що люди йдуть на довгі страждання, на каторгу, на смерть за те, що в щось там вірять... я люблю мій народ, мій забитий, занедбаний народ, мою Україну... Який самотній і мізерний був я раніше й яке повне життя моє тепер" [Дзеркало. Драматична поема Лесі Українки "Оргія" і роман Володимира Винниченка "Хочу!" / упор. В. Панченко. – К. : Факт, 2002. – С. 184].

Я. О. Яковлєва, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
slavkoche@i.ua

ЧОРНОБИЛЬСКА АВАРІЯ ЯК КУЛЬТУРНА МЕТАФОРА В НАЦІОНАЛЬНОМУ НАРАТИВІ

З оприлюдненням інформації про Чорнобильську аварію, в науковому дискурсі виникає жвава й досі не вирішена полеміка щодо термінологічного визначення статусу цієї історичної події. Дехто відстоює присудження їй статусу "аварії", дехто схильний визнати за нею статус "трагедії", дехто наголошує на визнанні її як "національного лиха", дехто констатує фактичний статус "техногенного вибуху", дехто спекулює на статусі "транснаціональної катастрофи" [*Вендланд А.-В. Повернення до Чорнобилю // Україна модерна : міжнародний інтелектуальний часопис. – 2011. – № 18. – С. 151–187*], проте, враховуючи множинні культурно-історичні трансформації й художньо-філософські переосмислення подій і наслідків 26 квітня 1986 року постчорнобильської доби, ми схильні сприймати її як "культурний феномен", який був фундаментально сформований на тлі постмодерністських тенденцій кінця XX – початку XXI століть в межах пострадянського простору.

Позначимо, що особливий вплив на швидкоплинний процес становлення і розвиток Чорнобильської аварії як цілісного історико-культур-

ного явища мали, по-перше, потужні хвилі популяризованого, інформаційного "чорнобильського" буму в ЗМІ періоду 1986–2011 років, по-друге, те, що ці процеси відбувалися в суголоссі з панівними ідеями переломного історичного часу "перебудови", "розпаду" та "здобуття незалежності" в Україні.

Такі реалії стали домінантними для того, щоб Чорнобильська аварія мала змогу стрімко реалізувати себе у планетарному масштабі завдяки ряду допоміжних обставин : перше – аварія сталась у культурно-економічно важливому територіальному регіоні Європи у критичний історичний момент – початок процесів демократизації та перебудови в СРСР, – чим обґрунтувала особливу увагу до себе світової спільноти; друге – подія співпала з початком глобальної інформатизації пострадянського простору, що апріорно відзначилось пришвидшенням обігу інформації через мережу Інтернет та ЗМІ, тим самим зміцнивши силу впливу чорнобильського інфо-шоку на свідомість громадян [Мирний С. Чорнобиль як інфо-травма // Критика. Часопис аналітичних есеїв, рецензій та оглядів. – 2010. – № 3–4. – С. 17–26], породжуючи соціо-етичну ситуацію "чорнобильського синдрому" та психологічного, радіофобного "комплексу жертви"; третє – "засекречування" реальних подій аварії та її наслідків у ранній період постчорнобильської ситуації радянською владою, у свою чергу, сформувало некомпетентне свавілля у науково-інформаційній сфері та слугувало виникненню процесу міфологізації чорнобильського дискурсу в соціумі, популяризуючи міцний іміджевий зв'язок "Україна–Чорнобиль"; п'яте – для свідомо-несвідомого подолання соціо-екологічних наслідків аварії, пострадянська спільнота потребувала раціонального філософсько-морального переосмислення подій, що атракційно знайшло вихід у реконструктивній культурно-мистецькій інтерпретації, трактуванні та інсталяції небайдужих до соціо-буттєвих проблем творчості пострадянських митців, літераторів та діячів культури.

Отже, аналізуючи наголошені аспекти становлення Чорнобильської аварії як "культурного феномену", ми можемо говорити й про те, що "чорнобильське питання" зазнало впливу і є продуктом деструктивної глокалізації пострадянського простору, внаслідок якої Чорнобиль став не лише "символом" епохи чи то розпаду СРСР, а й "брендовим знаком" в руках владних структур; завдяки активній пропагандистсько-спекулятивній діяльності ЗМІ, він став "міфом", котрий посилив нагнітання аксіоморальної кризи пострадянської доби, утворюючи ситуацію "духовного Чорнобилю". Також, згідно культурно-мистецького й літературно-філософського переосмислення, "чорнобильським" надбанням також є "вживлення" в національний наратив інкультураційного "образу" Чорнобилю та виокремлення певного "чорнобильського стилю" на тлі соціо-гуманітарної царини пізнання. Ми бачимо, що в цілому, наведені приклади, особливо зауважуючи не приховану інтеракційність сьогоденного чорнобильського "відчуженого" буття, що останнім часом стало вводить до чорнобильської парадигми ще й концепт національного "місця пам'я-

ті" [Нора Пьер. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – С. 17–50], перетворюючи Чорнобиль на пункт "темного туризму", такий стан речей підкреслює очевидну гіпертекстуальність Чорнобильської аварії, котра, в такому контексті, стає "метафорою", що легко піддається "новим" прочитанням.

Завершуючи хід наших думок, занотуємо : так як сьогоденне культурно-наукове середовище України співзвучне із загальними пост-постмодерністськими тенденціям розвитку й бачення світу, а також піддається надвпливовим віянням віртуалізації світового суспільства в цілому, чорнобильський контекст помітно та стрімко "виходить" за свої національні межі, що свідчить про те, що "чорнобильське питання" побутує не лише на тлі пострадянського нарративу, а й переходить до нарративу транснаціонального, кроскультурного, котрий значно актуалізує чорнобильську проблематику.

Н. В. Ярмолицька, мол. наук. співроб., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ Б. М. ЧИЧЕРІНА

Розвиток української філософії незмінно пов'язаний із розвитком та надбанням російських філософів. Адже поєднання двох філософських традицій завжди досить глибоко і тісно переплітались між собою. Період ХІХ – початку ХХ ст. знаменувався розквітом таких напрямів філософії як екзистенціалізм, неокантіанство, позитивізм. Вони безперечно ґрунтувались на світовій традиції, але більшість вчених зробили свій внесок, який насамперед був націлений на синтез філософської науки і релігії, віри і розуму. Довготривала заборона викладання філософії не змогла стримати розвитку університетської та академічної філософії, яка впевнено прокладала собі дорогу вільного наукового пошуку. Починаючи з 90-х років ХІХ ст. навколо Московського психологічного товариства формуються такі школи як метафізична (Вл. Соловйов, Л. Лопатін), філософсько-правова (Б. Чичерін, П. Новгородцев). Саме в цей час прослідковується вплив західної філософії, яка стала основою формування нового рівня філософської культури тогочасного суспільства. Слід відмітити досить сильний, на той час, вплив філософії Гегеля, який посприяв складному й оригінальному перетворенню філософських поглядів деяких мислителів. Серед них заслуговує уваги творчий спадок Бориса Миколайовича Чичеріна (1828–1904), який пройшовши шлях від позитивізму до метафізики, впевнено слідував вченню Гегеля. Тому його поправу вважають одним із яскравіших представників російського гегельянства.

Творчий спадок Б. Чичеріна це комплекс правових та соціально-політичних ідей. У наш час набувають значення не тільки політико-правові ідеї вченого, але й його методологічні розробки та культурно-філософські ідеї. Довгий час Б. Чичерін залишався вірним послідовником Гегеля в його своєрідному розвитку трансцендентального ідеалізму. Але згодом відходить від цього вчення визнаючи, що "повнота" буття

Абсолюту – є не кінцевий, а початковий момент, адже неможливо починати з крайнього абстрагування чистого буття. Те, що Б. Чичерін повертається до визнання тарнсцендентності Абсолюта і є рішуче й глибоке розходження з Гегелем. За визначенням вченого "абсолютне як безумовно загальне протистоїть всьому частковому, умовному, кінченому. Людина являється носієм цієї ідеї... Людина настільки людина, наскільки вона від кінченного возвеличується до безкінечного, від відносного до абсолютного" [Чичерин Б. Н. Наука и религия. – М., 1999. – С. 99].

Втім, подібно діалектичному принципу Гегеля у Б. Чичеріна внутрішня єдність та внутрішня послідовність стоять на першому місці. Піддавши переробці філософію Гегеля Б. Чичерін не зачіпає тільки вчення про діалектику. Він настільки визнавав діалектику, що навіть називав її "головною філософською наукою".

Слід зазначити, що як і Гегель, Б. Чичерін пов'язує метафізику з логікою. Однак його логіка є не формальною, а діалектичною. Проводячи розрізнення між своєю системою та раціоналізмом і емпіризмом Б. Чичерін називає своє вчення *універсалізмом*. Його метафізичний універсалізм знаходить вираження в концепції Абсолютного. "Абсолютне є буття яке не залежить від іншого, воно вічне і незмінне, воно "єдине" і кількісно і якісно, воно містить у собі все. Людському розуму споконвічно властива ідея абсолютного. Вона не дається досвідом, але завжди існувала в людському роді" [Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. – М., 1984. – С. 324].

Антропологія Б. Чичеріна будувалась на визнанні того, що людина є "абсолютне начало". Саме з метафізики людини випливає абсолютне значення морального начала в людині. Як зазначав вчений "передімною відкрилось нове світоспоглядання, в якому верховне начало буття було представлене не у вигляді особистого божества, яке ззовні керує створеним ним світом, а у вигляді внутрішнього безкінечного духа, притаманного всесвіту" [Чичерин Б. Н. Воспоминания. – М., 1991]. Згодом, переживши релігійний перелом, світогляд Б. Чичеріна набуває іншого забарвлення. Він докорінно відкидає одну з ідей Гегеля про "становлення Абсолюту" вказуючи на те, що якщо дух є кінчна форма абсолютного, то він є і формою початковою, всемогутньою силою, джерелом всього сущого. Разом з тим Б. Чичерін зазначає, що абсолютне начало у людини є розум, який є ніщо інше, як усвідомлення чистого закону. Абсолютне, як об'єктивне начало буття, є Бог. Як і Гегель Б. Чичерін визнає онтологічний доказ буття Бога. Втім не відкидає й інші докази – космологічний, фізико-теологічний та моральний, які дають можливість відкрити нові риси Бога. Саме в цьому знаходиться глибокий філософський сенс християнського вчення за яким визнається єдиний Бог у трьох іпостасях.

Проблеми антропології прослідковуються в усіх головних філософських працях Б. Чичеріна. Слід зазначити, що рівень вирішення проблеми людини вченням визначався наступним чином: людина розглядається як носій ідеї абсолютного і є сутність метафізична; людина виступає як суб'єкт, який пізнає природу абсолютного і є носієм індивідуальної свідомості та психіки; людина як особистість, яка активно перетворює світ

розглядається в аспекті проблеми вільного вибору, який знаходить конкретний прояв у моральності й праві; людина розглядається як екзистенційна одиницність, яка субстанційно пов'язана з Абсолютним. "Фізіологічно людина не більше, як завершення тваринного царства..., але будучи вже органічною клітиною, якій призначено бути вмістом для безкінечного, відрізняється від цього живого світу. Людина може наблизитись до розуміння абсолютного тільки завдяки своєму розуму... який є ніщо інше, як усвідомлення чистого або абсолютного закону, тобто формального зв'язку всесвіту" [*Чичерин Б. Н.* Наука и религия. – М., 1999. – С. 94–101].

З наведеного стає зрозуміло, що за Б. Чичеріним "Абсолютне" має характер категорій як гносеологічної так і аксіологічної. Вчений зазначав, що на релігійній мові Абсолютне є Бог. Втім проблема душі Б. Чичеріним визначається наступним чином: "ми повинні визнати в людині не два, а три елементи: "тіло, розум і душу, тілом ми називаємо матеріальний бік людини, розумом свідомий в ньому елемент, з усім багатством його змісту, душею – те, що пов'язує два перших і робить із них єдину істоту фізичну й духовну разом" [Там же. – С. 172]. Разом з тим Б. Чичерін підкреслював, що основу душі складають відчуття, потяг, а саме вираження внутрішньої душевної сили, воля та художня творчість. За Б. Чичеріним душа (психіка) як "доцільно діюча сила", є джерелом розвитку, психічною енергією, інтелектуальною силою. Саме душа є першоджерелом всякого розвитку, вона протистоїть об'єктивній, "першопочатковій злитності", "першопочатковій єдності" буття.

Головні ідеї антропології також розкривались і в етичному персоналізмі Б. Чичеріна. Вчений вказував, що сутність моральності криється в метафізичній свободі особистості. "Особистість визначається як метафізичне начало, вона є відома, постійно перебуваюча сутність; особистість є сутність одинична, як самостійний центр сили та діяльності; особистість є сутність духовна, тобто обдарована розумом і волею; воля особистості визнається свободою; людина завжди повинна розглядатися як ціль і ніколи не повинна бути зведена до ступеня простого засобу, адже останнє є приниженням її гідності" [*Чичерин Б. Н.* Философия права. – СПб., 1999. – С. 58]. Саме такі переконання Б. Чичеріна приводять його до "чистого персоналізму".

Розробляючи проблему соціального ідеалу, Б. Чичерін зазначав, що ідеал людини розуміється як "досконалість життя". Ідеали різних людей є різними, але є ідеал загальний для всіх – це ідеал моральний, втіленням якого був Христос. За Б. Чичеріним для поодинокі людини моральнісний ідеал є недосяжним.

Отже, підсумовуючи вищесказане необхідно зазначити, що філософські та політико-правові ідеї Б. Чичеріна мали великий вплив на розвиток як філософської так і правової думки. В його працях можна знайти цілісне філософсько-правове вчення, побудоване як система наукової метафізики, на основі методології, яка покликана була подолати позитивістські та емпіричні теорії, разом з тим і містицизм підходу ірраціоналістичних теорій XIX століття.

Секція

"ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

*О. М. Аксьонова, здобувач, НУ "ЮА України ім. Я. Мудрого", Харків
philosophy_NLAU@mail.ru*

РОЛЬ ПРАВОВОГО ВИХОВАННЯ У РОЗВИТКУ ПРАВОВОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасна Україна являє собою молодшу незалежну державу, яка прагне стати правовою. В цьому процесі важливу роль відіграють рівень правової культури українських громадян, темпи подолання деформацій правосвідомості в вітчизняному соціумі, якість законодавчої бази та ін. Одним з дієвих механізмів розвитку правової культури, і як наслідок правової держави в цілому, є правове виховання.

Проведені дослідження свідчать, що правова культура українського суспільства, яка є частиною його загальної культури та одним з головних показників рівня розвитку суспільства, наразі перебуває лише на стадії формування й потребує цілеспрямованої діяльності з її активного розвитку. Таку діяльність називають правовим вихованням.

Метою правового виховання є формування правосвідомості громадян і підвищення на цій основі їхньої правової культури.

Правова культура особи – це обумовлені правовою культурою суспільства ступінь і характер прогресивно-правового розвитку особи, які забезпечують її правомірну діяльність.

Правова культура особи включає:

- знання законодавства (інтелектуальний зріз). Поінформованість була і залишається важливим каналом формування юридично зрілої особи;
- переконаність у необхідності і соціальній корисності законів і підзаконних актів (емоційно-психологічний зріз);
- уміння користуватися правовим інструментарієм – законами та іншими актами – у практичній діяльності (поведінковий зріз).

Правова культура особи характеризує рівень правової соціалізації члена суспільства, ступінь засвоєння і використання ним правових начал державного і соціального життя. Правова культура особи означає не тільки знання і розуміння права, а й правові судження щодо нього як про соціальну цінність, і головне – активну роботу з його здійснення, зі зміцнення законності і правопорядку. Іншими словами, правова культура особи – це її позитивна правова свідомість у дії. Вона включає перетворення особою своїх здібностей і соціальних якостей на підставі правового досвіду.

Змістом правової культури особи є:

- правосвідомість і правове мислення. Правове мислення має стати елементом культури кожної людини;
- правомірна поведінка;
- результати правомірної поведінки і правового мислення.

Показником правової культури особи є правова активність особи як вища форма правомірної поведінки, що припускає:

- наявність високого рівня правосвідомості; готовність до ініціативної правомірної діяльності в правовій сфері на основі шанобливого ставлення до права, переконаності в необхідності і справедливості правових норм, їх добровільного здійснення, досконалого знання права (внутрішній аспект);
- цілеспрямовану, ініціативну, позитивну соціальне корисну діяльність особи, що перевершує звичайні вимоги до можливої і належної поведінки, спрямовану на розвиток демократії, зміцнення законності і правопорядку (зовнішній аспект).

Одним з найважливіших шляхів становлення й розвитку індивідуальної і загальносуспільної правової свідомості та правової культури є правове виховання населення, зокрема правова освіта, правова пропаганда й агітація, самовиховання, тобто правова діяльність, спрямована на формування у людей високого рівня правової свідомості та правової культури.

На сучасному етапі розвитку нашої країни основними завданнями правового виховання населення є забезпечення формування:

- правильного розуміння змісту основних правових понять;
- знання основних положень Конституції України та інших нормативно-правових актів нашої держави;
- переконання у доцільності та необхідності неухильного дотримання вимог правових норм, що викладені у законах, інших нормативно-правових актах;
- негативної реакції на кожне правопорушення, незалежно від того, хто його вчинив;
- поваги до правоохоронних органів і готовності надавати їм допомогу в розкритті й попередженні правопорушень.

Н. А. Арутюнян, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nina.arutyunyan@gmail.com

ТИШИНА В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖОНА КЕЙДЖА КАК ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИДЕЙ В ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА

Проблема тишины и молчания актуальна как в современном искусстве, так и в современной философии. В начале XX века в философии происходят лингвистический и онтологический перевороты, в результате которых меняется и культурная парадигма. Если классическая философия

фия ориентирована на субъект, его возможности, на Бога и на истину, то неклассическая философия переориентирует внимание на объект, на феномен, на данное. Смена "классики" на "неклассику" во многом связана с нетрадиционной трактовкой разнообразных антиномий культуры.

Те же самые тенденции можно проследить и в искусстве XX века. Переориентирование на объект предполагает множественность способов выражения объекта, а значит и интерес в расширении средств выразительности (немало внимания этому уделяют авангард, концептуализм и т. п.) Поиск новых средств выразительности происходит как в искусстве вообще (появление кино), так и внутри видов и жанров искусства. В музыке это достигается разными путями: обращение к фольклору разных стран, авангард и постмодерн, экспериментальная музыка, минимализм. Одним из новаторов и представителей неклассического сознания в музыке является американский композитор Джон Кейдж (1912–1994), известный своей пьесой "4'33'", потрясшей современного композитору слушателя, а также оказавшей колоссальное влияние на дальнейшее развитие музыки.

Центром исследований данной работы является проблема тишины и/или молчания в творчестве Кейджа и конфликт, возникающий между теоретическими и практическими работами композитора. Проблема данной работы в том, что сам композитор теоретизирует свое творчество через восточную философию и модернистское искусство, однако его центральное музыкальное произведение по своему посылу, подходу и сущности сильно отличается как от дзен-буддизма (о котором автор непрестанно упоминает в своих эссе), так и от творчества Малевича, на которого автор также ссылается. В ходе исследования вырабатываются ряд признаков, указывающих на несоответствие идей Кейджа и их музыкального воплощения.

В философии 20 века много внимания уделяется проблеме отсутствия (традиция, идущая от Гегеля). Философия "отсутствие" как альтернатива метафизике присутствия раскрывается в разных ипостасях, её можно обнаружить как в концепте "смерти автора" (Барт), так и в концепте "различия" (Деррида). В данном исследовании предлагается сузить проблематику до понимания "отсутствия" как "отсутствия говорения", "отсутствия знака", то есть рассмотреть проблемы молчания как отсутствия и тишины как отсутствия, а также соотношения тишины и молчания. Сущностное различие понятий тишины и молчания предложено Михаилом Эпштейном, на него и опирается автор данной работы. В ходе работы выделяются 2 основные тенденции в рассмотрении этого вопроса: 1) отсутствие как тишина (ничто), 2) отсутствие как молчание (присутствие отсутствия, нечто, отсутствие как знак). В дипломной работе, посвященной этой тематике, предлагается более узкое рассмотрение этих тенденций. Среди авторов, рассмотренных в работе, можно перечислить Сартра, Хайдеггера, Деррида, Эпштейна.

В данной работе предлагается онтологический взгляд на "отсутствие" Кейджа, пересмотр идей Кейджа через призму хайдеггерианского

"ничто", а также "ничто" Сартра, попытка сравнения "тишины" Кейджа с вслушиванием в "зов бытия" Хайдеггера (в рамках трактовки "4 33" Кейджа как "тишины"). Другой подход – "отсутствие" Кейджа как средство выразительности, а значит прямая отсылка к идеям лингвистов начала века (де Соссюр), а также к их пересмотру постмодернистскими философами, концепт "различания" Деррида и его критика в концепте "пробела" Эпштейна. В данном ракурсе "отсутствие" Кейджа рассматривается как "молчание". Молчание как возможность молчать. Молчание, равноценное говорению. Формообразующее молчание.

Таким образом, искусство питается идеями философии, особенно концептуальное искусство середины XX века. В случае с "отсутствием" Кейджа, сложно чётко определить идейных вдохновителей композитора, однако можно рискнуть предположить, что теоретизация "отсутствия" композитора действительно ближе к идеям модернизма, предмет его эссе – "тишина", родственная "ничто" Хайдеггера. Однако музыкальное произведение "4 33", появившееся на свет в 1952 году, не может не быть охвачено влиянием постмодернистских идей. В защиту этой позиции предлагаются несколько аргументов, относящихся не столько к концептуализации самим Кейджем своего произведения, сколько к сущности самого этого "произведения".

Данная работа – историко-культурологическое рассмотрение музыкального произведения теоретика минимализма Джона Кейджа в свете влияний бурно развивающейся философской мысли середины 20 века.

Л. Д. Бабушка, доц., НУХТ, Київ
aesthetics@voliacable.com

ЛЮДИНОМІРНИЙ ВАКУУМ: РЕАЛІЇ СЬОГОДЕННЯ

Сучасна ситуація викликає до життя нові варіанти досягнення природи й сутності людини, відповідно розробку філософії так званого *нового гуманізму*. Проте при подібній постановці останнього варто бути досить обережними за кількома причинами. По-перше, сам термін "новий", який набув негативного значення на рівні буденної свідомості, викликає, м'яко кажучи, недовіру. Цей парадокс, який поставав на європейському підґрунті не вперше, можна спостерігати і в епоху Відродження, коли бажання гуманістів примирити небо й землю, моральність й чуттєвість привело до створення нового типу особистості, гармонійної, у якій чуттєвість піднята до неба, а духовність не відірвана від землі, у якій натовість середньовічної плоти – ідеалізовані почуття, а замість божественного морального закону – закон людський. Однак, під дією того самого парадоксу, гуманісти й оглянутись не встигли, як "цілісний індивід" повернувся з одного боку, своєрідним "декадентством", майже гофманським естетизмом, який виразився в маньєризмі, а з іншого – буржуа, який, замість того, щоб без натиску, радісно, граючись і насолоджую-

чись, слідувати "розумним законам добра", не затримався ототожнити добро з користю, а свою розумну природу – з природою чуттєвою. Саме І. Кант і виступив проти Гоббса, загалом всієї тієї традиції Відродження, яка за кінцевим рахунком породила натуралістичне тлумачення людини. Щось схоже спостерігаємо і сьогодні.

На наш погляд, варто говорити не про "нові", "нео" підходи, що ведуть часто-густо до підміни смислів та смислових аберацій, а все ж звернутися до істинної сутності, онтологічної буттєвості самого поняття людяності, гуманності. Шкода, але часто-густо нечітка позиція розмежувань та різниця між поняттями спрощують та викривляють їх змісти. До прикладу, поняття "людський" та "людяний" не одне й теж саме. Перше відбиває приналежність до роду людського. Друге, відтворює ту антропологічну характерну ознаку, що визначає людину людиною, адже не все людське є людяним. Існування "людського" можливе і поза межами "людяного", однак останнє існувати без першого ніяк не в змозі. Іншими словами, людиноподібне аж ніяк не є тотожним людиномірною. Незаперечним, з огляду на вищевказані посилання, залишається той факт, що як поняття "людський", так і "людяний" мають прямий зв'язок з поняттям "гуманізму", а точніше для останнього вони і є життєво онтологічним, ключовим смислом. Оскільки філософія є не що інше, як самоусвідомлення людиною самої себе, себе у світі тощо, то виникнення філософії – це багатоваріативний процес, головним моментом якого є самоусвідомлення різнопланових формоутворень духу. В різні історичні епохи і в різних народів цей процес має свої особливості. Будь-яка сфера чи то форма суспільної свідомості: наука, політика, мораль, релігія тощо викликаються до життя через людину, і починаються також з неї.

Нагальною потребою сучасності є розроблення гуманітарної політики нації, фіксування її пріоритетів, культурних цінностей та здобутків, не замовчування своєї історії (а в кого вона краща?), як каже Ліна Костенко, відкритості для світу. Адже ефективно не те, що заперечує чуже, а те, що утверджує своє. В початках творення світу було Слово. В початках творення нації теж повинно бути Слово, Логос. Наріжним каменем у цивілізованих народів завжди була Книга, культура. Рим переміг Грецію мілітарно, але вона його підкорила культурою, продовживши себе в античному інваріанті і подарувавши йому історичне безсмертя. В епоху Відродження навіть данину з переможених брали книгами.

Фактично в гуманітарній сфері ще остаточно не здійснився перехід від несвободи до свободи, хоча нерухома позаісторична мова режиму, мова мертвого світу поступилася місцем мові живої мінливої реальності. Навпаки, звичка до диктатури зумовила пошук нової диктатури зі знаком "анти". О. Пахльовська в розвідці "Етичний вибір і естетичний вибір: конфлікт і синтез" зауважує, що у "суспільному бутті площинний світ "реального соціалізму" без перспективи роками виявлявся в невротичній "багатовекторності", поверховій емблемі, чия внутрішня суть – політична дезорієнтація, інституційний хаос, а загалом – громадянська не-

зрілість і моральна безвідповідальність. Кінцевий результат – "неоцинізм", як передбачила поетеса ще на початку 90-х років. Попередивши, до речі, про своє категоричне неприйняття цієї інволюції: "Гряде неоцинізм. Я в ньому не існую". Основною функцією мови влади або ж "радянської мови" було відчуження сенсу від реальної дійсності й відтак перетворення останньої на фантазмагоричну фікцію. "Радянська мова", згідно з М. Геллером, становить собою "перманентний обман", тобто "суміш фікції, яку Слово називає реальністю, з реальністю, яку Слово називає обманом". Задовго до західних учених Ліна Костенко про це сказала: "Із правдою розлучені слова / кудись біжать по сірому перону". Або ж "Душа моя обпалена, / і як ти ще жива?" / Шукаєш, мов копалини, – / слова, слова, слова! // Оголеними нервами / угадуєш слова / нестачу мікрровольта / і зайвий міліграм".

На завершення варто сказати про те, що блюзнірство говорити про те, що духовне життя залежить від економіки і добробуту, коли перед очима долі замучених, переслідуваних, репресованих письменників. Чомусь в історичне безсмертя увійшли саме вони, а не ті, що процвітали за всіх режимів. Так що все це – злиденство духу, популістські дурниці, той самий дефект головного дзеркала. Зрештою, економіку розваляють одні, а культуру створюють інші. Для демократії в цьому її посттоталітарному варіанті характерна втрата шляхетності в почуттях, у критеріях, у полеміці, а все тому, що "не треба думати мізерно"... І тоді буде "Україна для людей", і починатися буде з конкретної, звичайної людини, з особистості, тоді й демократія, за словами Ліни Костенко, тим і добра, що при демократії не держава руйнує людину, а людина будує державу. І саму себе, і своє гідне життя, і гуманітарну ауру своєї нації.

***Н. І. Багмет, магістр, Академія адвокатури України, Kuif
gudnight@meta.ua***

ПРАВО ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Соціокультурна мапа сучасної України підтверджує зростання ролі правового регулювання, нарощення його суспільної ваги як системи регуляторів та норм, від якої у демократичному суспільстві чекають захисту відповідних прав і свобод, гуманності та справедливості. Однак і у самій правовій практиці, і у її теорії розуміння права є здебільшого маніфестарно-декларативним й носить так званий "преамбульний" характер, у чому переконують анотації й передмови до монографій з правових питань. Змінити цю ситуацію, що все відчутніше перешкоджає реалізації правом своїх людинозахисних функцій, має, на нашу думку, його сутнісний – філософсько-культурологічний – аналіз.

Як засвідчують дослідники, передумови культурологічного підходу до права склалися ще в радянські часи. До них, передусім, відносять суттєві зміни уявлень про причини та форми походження держави і пра-

ва, що відбулися завдяки проникненню історичної науки, археології, етнології у найдавніші часи людської історії. Нові знання почали вимагати нових підходів, зокрема глибини та широкого простору історико-культурних досліджень. Та, як виявилось, їхня евристична вага одразу продемонструвала свою залежність від розуміння сутнісної природи права, навіть тоді, коли під приціл аналізу потрапляли окремі, інколи екзотичні, приклади його функціонування в аборигенних культурах, у країнах третього світу тощо, ніби такі далекі від європейського досвіду і тому несуттєві.

В цілому ж було пройдено великий шлях, перш ніж у правовому середовищі, а не лише серед культурологів сформувалася думка про зв'язок правового життя з духовною практикою народу, його ментальністю. Та попри це до сьогодні спроби хоча б торкнутися сутності права продовжують здійснюватись переважно в контексті з'ясування питань правової культури – відбувається підміна аспектів аналізу, що не дозволяє розкрити природу права та пов'язані з нею закономірності його розвитку, зробити мотивований прогноз щодо майбутнього соціального замовлення на нього. На нашу думку, справжній прогноз, навряд, може обмежуватись твердженням про прямий зв'язок часу існування права з історичним існуванням держави, в межах якої воно постійно відтворюється в забезпеченні суспільного порядку та стабільності суспільних відносин, у попередженні соціальних відхилень та боротьбі з найбільш небезпечними з них.

Не вирішує проблеми розкриття сутнісних витоків права і його розгляд порівняно з іншими соціальними регулятивами поведінки людей, адже співставлення зазвичай здійснюється на історично конкретному рівні, де емпірія не закорінена у питання змістових ядер порівнюваних феноменів і антропних стимулів їх появи.

Єдине, що спрацьовує у просторі конкретики як канал можливого проникнення у природу права, – це ув'язування рівня його історичного розвитку з рівнем культурного розвитку суспільства, а, отже, – з певними інтенціями людини як його творця та рушія. Створювані державою закони не можуть формувати відповідні відносини, але людина тенденціями свого саморозвитку, його духовними акцентами, векторами реалізації створює потенційний простір для забезпечення можливості духовного зростання. Дослідники підкреслюють, що факт взаємозалежності культури і права не повинен затушовувати генетичну першість культури, як того, що орієнтує право на збереження соціальних цінностей, на захист людськості. Людська історія промовисто свідчить, що правовий нігілізм прямо пропорційний рівню духовного розвитку.

Показовим є те, що будь-який культурологічний замір права наштовхується на людські якості та властивості, причому на рівні граничних узагальнень – їх універсальних вимірів: цілком об'єктивно випинається творче начало, яке насправді й забезпечує прогресивний розвиток людства, у тому числі – і у цивілізаційній царині. На цьому шляху право і правові закони виступають як складові культурних цінностей, які інтеріо-

рно, нормативно, поведінково тощо забезпечують реалізацію індивіда саме у системі людських координат. Розуміння цього дозволяє культурологічному підходу до права все більше утверджуватись у сучасній науці, відкриваючи той факт, що в цій справі ми, на жаль, пасемо задніх, адже світова, зокрема західноєвропейська, культурологія не лише давно зняла будь-які питання щодо необхідності сутнісного розуміння права як культурного феномену задля забезпечення його повноцінного суспільного функціонування, а напрацювала низку векторів його відповідних досліджень. Тепер слово за нами.

Б. В. Баркут, ЛНУ ім. І. Франка, Львів
barkyt@yandex.ru

ТЕХНІКА ЯК АТРИБУТИВНА ХАРАКТЕРИСТИКА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Аналізуючи сьогодення, напевно вже у нікого не виникає сумнівів щодо визначального та все зростаючого впливу техніки на різноманітні сфери суспільного життя, як то культурну, економічну чи політичну. Незважаючи на те, що феномен техніки в історичній ретроспективі науковці розпочали досліджувати відносно нещодавно (кінець XIX ст.), вже в кінці минулого століття з впевненістю можна стверджувати, що філософія техніки набула системності та втілення у вигляді багатьох наукових праць й посіла одне з провідних місць у структурі філософського знання.

У сучасній філософській та культурологічній думці наскрізною тенденцією для обговорення є пошук шляхів виходу з різноманітних криз, які охопили людство та набули глобального характеру: екологічна катастрофа, деантропологізація, економічні потрясіння. Чимало дослідників пов'язують поглиблення даних негативних явищ з наростаючим розвитком техніки та протиставляють її культурі. Проте це, на нашу думку, є помилковим та занадто спрощеним твердженням, адже техніка та технічне загалом є визначальною характеристикою саме європейської або християнської культури і завданням філософів зокрема є подолання цього протиставлення.

У контексті аналізу феномену техніки як складного явища суспільного життя та культурної домінанти європейської цивілізації ми неминуче натрапимо на дилему: чому техніка зіграла свою парадигмальну роль саме у Західному світі, незважаючи на те, що свого часу в Китаї, наприклад, були винайдені папір та друкарство, компас і порох? На це існують різні погляди, проте продуктивним видається з цього приводу думка А. Вороніна, який пов'язує розвиток техніки з особливою соціальною ситуацією, яка склалась у Європі в період, який наступив після Середніх віків, і який прийнято називати Новим часом. "У новоєвропейських соціально – політичних рухах і у розвитку техніки – загальний корінь, загальна основа – експансіоністська культурна домінанта, активізм, праг-

нення переступити межу, проведену природою, Творцем, іншими людьми – не так уже важливо ким. Техніка – усього лише мова і засіб, на якому людина Нового часу говорила зі світом" [Воронин А. А. Миф техники. – М. : Наука, 2004. – С. 38]. Таке твердження є співзвучним з прагненнями багатьох дослідників знайти нетехнічні джерела розвитку, подолати інструментальне та натуралістичне трактування техніки, показати її зв'язок з різними аспектами людської життєдіяльності та типами культури, в яких техніка розвивається.

Цікавим є твердження російський дослідника М. Петрова щодо зв'язку між технічним розвитком та певним способом накопичення, збереження та передачі від покоління до покоління неспадкової інформації, знання, того, без чого суспільство не могло б існувати – соціокодом. На відміну від інших типів культури, в європейській цивілізації соціокоди уніфіковані й використовують в якості визначальних структур універсальї мови, логічні формалізми. Саме за допомогою цих структур відбувається інтеграція довколишнього світу в логічну впорядковану та так зрозумілу для європейської людини цілісність. В інших джерелах культури мова використовується людиною як засіб спілкування, не будучи будівельним матеріалом для цілісної картини світу. Науковець наводить приклад дослідження двох ідентичних за генетичним складом груп школярів у Непалі та США. "У Непалі учень сприймає науку через категоріальні окуляри традиції...у нього не виникає думки про незавершеність знання і можливість нового знання; йому незрозумілою є ідея експерименту; у нього відсутня нетерпимість до протиріччя – його розум не потребує єдино правильного пояснення. Його генетичний близнюк в США – звичайний європеєць шкільного віку" [Петров М. К. Человек в научно-технической революции // Вопросы философии. – 1990. – № 5. – С. 92]. Звичайно, можна навести ілюстрацію того, як європейський соціокод прижився у Японії, проте це лише здається винятком із загального ряду багатьох східних країн. Саме в наведених відмінностях, думається, криється одна з причин того, що техніка знайшла своє втілення та почала бурхливо розвиватись саме у площині європейської цивілізації.

Техніка безумовно є соціально зумовленим феноменом. Адже її інтенсивний розвиток є відображенням насамперед тієї соціальної атмосфери, за якої людина має практично необмежені можливості для самореалізації, в техніці вона практично зустрічається зі собою, своїми ідеями та можливостями. Варто погодитись з думкою Л. Мамфорда, "який у своїй книзі "Техніка і цивілізація" (а пізніше і в "Міфі машини)" розробляв ідею про те, що різноманітні види техніки можуть бути зведені до соціокультурних винаходів, що техніка відображає у своєму розвитку соціальні механізми, культурні уявлення і організаційні принципи" [Ефременко Д. В. Введение в оценку техники. – М. : Изд-во МНЭПУ, 2002. – С. 108]. Саме в період Нового часу техніка стала виражати прагнення європейської людини оволодіти природою, виявити її практичні ефекти та втамувати пов'язані з цим зростаючі потреби.

Важливу роль у інтенсивному розвитку техніки і трансформацію її у культурну домінуючу європейської цивілізації, думається, відіграло також і християнство, яке було і є провідною релігією у країнах Західної Європи, а точніше одна з його течій – протестантизм. Такі якості як аскетизм, заощадливість, самообмеженість, раціональна організація виробничих процесів, а також певна можливість участі науки у богопізнанні внесли свою важливу лепту у розвитку та утвердженню пізнавальницько-перетворювальної домінуючої європейської культури, що вилилось у бурхливий технічний прогрес.

М. В. Бурковський, асп., ХДАК, Харків
maksim.burkovsky@yandex.ua

МІФОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА ЕПОХИ РОМАНТИЗМУ

Романтична традиція вивчення міфу як засновку культури (кінець XVIII – перша половина XIX ст.) то є, власне, специфічна та невід’ємна частина науки про міф (історія якої сягає глибин античності й триває донині).

Так, з останньої чверті XVIII ст. до приблизно 1800 року простежується поступовий перехід від класичної (новочасної) філософської парадигми до парадигми романтичної. Тлумачення й оцінки міфології поборниками ідеалів просвітницького раціоналізму, що склалися в Європі протягом XVII – XVIII ст., надали значного імпульсу ученим умам Німеччини кінця XVIII – першої половини XIX ст., безпосередньо спричинивши романтичне переосмислення й переоцінку просвітницької "міфологічної політики", та заклали передумови романтичних концепцій міфу. Так, якщо в межах класицизму та естетики Нового часу й Просвітництва міфологія тлумачилась крайньою мірою прямолинійної й однозначно (як нісенітництва, що не варта дослідницької уваги), то для епохи романтизму характерне набагато більш творче ставлення до міфу.

Важливим історико-культурним та політичним фактором у становленні романтичних концепцій міфу стало, зокрема, те, що в цей час Європа, так би мовити, стикнулася з новою міфотворчістю, "живим міфом" на ґрунті капіталістичної свідомості. Так "Розум Просвітництва, під знаменом якого буржуазія вступила в епоху ... революції, раптом обернувся, як дволикий Янус, ірраціональним рухом стихії народних мас і якобінською диктатурою, релігією Розуму та обожненням Наполеона. Таким чином, на стику раціоналізму Просвітництва і політичної міфотворчості народився європейський романтизм" [*Римський В. П.* Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. – Белгород, 2003. – С. 32]. А разом з цим відбулося відродження небаченого раніше інтересу до міфу й проблем міфотворчості.

Характерно, що міфологія завжди була в центрі світоглядних пошуків романтиків, які ставилися до неї як до великої таїни історії, споконві-

чної загадки духовної творчості, пам'ятника "народного духу" тощо. Міфологія, як вони вважали, – ніщо інше як іманентно властива всім народам, а конкретні міфи – такі, що "створюються не в результаті цілеспрямованих і свідомих зусиль окремої людини, а несвідомо, спонтанно, мимовільною діяльністю багатьох людей" [Антонян Ю. М. Миф и вечность – М., 2001. – С. 12]. При цьому "трепетне відношення романтиків до міфології (минулого – М. Б.) поєднувалося з їхньою вірою у можливість її воскресіння, але вже на новому історичному ґрунті. Універсальну, цілісну всеосяжну міфологію ще треба створити! Естетичним ідеалом романтиків був лозунг: "Вперед до ... міфології!" [Найдыш В. М. Мифология. – М., 2010. – С. 172].

Взагалі в романтичному русі Німеччини кінця XVIII – першої половини XIX ст. можна виокремити декілька великих центрів, зокрема, той, який було засновано в 1797 р. в м. Єна, де в тамтешньому університеті викладали брати Ф. та А. В. Шлегель, провідні теоретики раннього німецького (філософського) романтизму. Доречно згадати й Новаліса та, звісно, Шеллінга (ідейного натхненника гуртка), коли мова йде про єнський романтизм.

Слід відмітити політичний та ідеологічний консерватизм, яким було просякане романтичне об'єднання в Єні, що боло "характерним наслідком нової міфотворчості: філософія, мистецтво, наука і релігія" неначе "підкорюються новій задачі, утворюючи нову духовну (міфологічну) цілісність". Зокрема, Новаліс так писав Шлегелю: "Я маю намір заснувати нову релігію ... Нова релігія має бути виключно магією", на що Ф. Шлегель відповідав: "Це для нас основне, це – задача всіх задач" [Римский В. П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. – Белгород, 2003. – С. 34].

Таке розуміння міфу як несвідомої поетичної творчості, що пов'язана з містеріальними ритуалами та магією, фактично, наближало його до первинної богоодкровенної релігії в дусі ідей прамонотеїзму, заставляючи поглянути на нього як на дещо більше, ніж просто фантазію. Очевидно, що під "ною релігією" мався на увазі міф, як прояв нової міфотворчості, що б відповідала духу нової епохи. Відтак, "погляд романтиків і історичний: вони відмічають і генетичний зв'язок міфу (поезії) з релігією, і їхнє подальше відокремлення, не втрачають з поля зору їхню специфіку – міф видається органічним для культури, більш живучим, ніж історичні форми релігії, і проявляється в сучасності як актуальність" [Там же. – С. 33].

Поступово у міфологічних розвідках романтиків, так би мовити, відбувається перехід від філософського до конкретно-наукового вивчення міфології. Тут романтичні письменники (яких об'єднував інший центр німецького романтизму, м. Гейдельберг) вже зайняті конкретно, переодусім, німецькою національною міфотворчістю.

Так, представники гейдельберзьких романтиків плекали ідею, що метою мистецтва має бути розуміння й вираження душі та свідомості

народу, як це представлено у народних повір'ях, звичаях, казках, епічних творах та міфах. Ця ідея надихнула головних членів творчого союзу міста, талановитих філологів, фундаторів міфологічного кола братів Я. і В. Грімм написати ряд творів історично-культурологічного спрямування з проблем міфології. Зокрема Я. Грімм був автором фундаментального двотомного дослідження "Німецька міфологія" (1835), яке до нині вважається класичною працею з порівняльної міфології.

Отже, епоха романтизму стала своєрідною наріжною віхою в історичному розвитку науки про міф, який справедливо вважати "осердям" культурного та інтелектуального життя Німеччини кінця XVIII – першої половини XIX ст. Характерно, що інтерес до філософських аспектів міфотворчості належить найперше представникам еньської романтичної школи. Гейдельберзькі ж романтики досліджували міф не філософськими (умоглядними), а конкретно-науковими методами, передусім, порівняльно-історичним. В цілому, заслугу німецьких романтиків перед наукою про міф важко переоцінити.

В. В. Гаджисє, студ., КНУТШ, Київ
Syma22@ukr.net

СИМУЛЯКР ЯК ХИБНИЙ АРГУМЕНТ

Для того щоб розглянути симулякр як хибний аргумент, розглянемо саме поняття симулякр. Симулякр в перекладі з латини означає – прикидатися (лат. *simulo*). У наш час це поняття означає копію, або реконструкцію. Симулякр – це семіотичний знак, що не має означуваного об'єкта в реальності.

Це поняття має два витлумачення: античне та сучасне.

- Вперше поняття симулякр було введено Платоном. За Платоном, це поняття означає просте зображення, репрезентацію.
- У сучасному вживанні слово симулякр ввів Жорж Батай (Georges Bataille). Також цей терміном активно працював Жан Бодрійяр (Jean Baudrillard). Під симулякрами він розумів знаки чи образи, що відриваються за змістом від конкретних об'єктів, явищ, подій, до яких вони спочатку відносилися, і тим самим виступають як підробки, потворні мутанти, фальсифіковані копії, що не відповідають оригіналу. Бодрійяр бачить симулякр, як основу гіперреальності. Одиницями гіперреальності є симулякри – знаки, що відсилають до чогось іншого, а тому симулятивні.

У сучасній теорії аргументації є поняття хибного аргументу. Цей аргумент порушує правило заборони неправдивих аргументів у суперечці (сперечальники не повинні свідомо, з метою введення в оману співрозмовника, користуватися аргументами, які є неправдивими твердженнями, хибними припущеннями). Таким чином, хибний аргумент можна вважати помилкою, яка має місце в суперечці, коли сперечальник застосовує аргумент, який не відповідає дійсності, але про те, що аргумент є хибним.

Існує вагома різниця між поняттями симулякра і хибного аргументу:

- Симулякр завжди виступає як репрезентація того, що насправді не існує. Хибний аргумент, (хибна аргументація) загалом може також репрезентувати неіснуюче. Проте в певних випадках хибний аргумент в правдивій аргументації може описувати існуючі значення.

- Хибний аргумент може використовуватися і за допомогою правдивої, напівправдивої та неповної інформації;

- Хибний аргумент в дії може утворити гіперреальність лише у симулякрів третього порядку. Натомість симулякр два інші порядки утворенні Жаном Бодріярром не поширюються саме на комунікацію;

Проте, між хибним аргументом і симулякром також є схожі моменти є схожість:

- По-перше симулякр і хибний аргумент, змінюють картину світу людини, тим самим змінюють і гіперреальність;

- По-друге симулякр і хибний аргумент використовують твердження про факти, оцінити які неможливо;

- По-третє хибний аргумент, як і симулякр формуються в комунікативних стосунках між людьми. Хибний аргумент і симулякр часто застосовують у СМІ, PR-компаніях, книгах, фільмах;

Хибний аргумент присутній в праці Жана Бодріяра "Війни в Затоці не було" (*La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* 1991). В цій праці він описує, що коли проходили бойові дії в Перській затоці, ті хто спостерігали за цією війною по CNN не мали ніякої можливості знати, чи були бойові дії насправді, або це просто танець картинок і пропагандистських репортажів схвильованих на екранах їх телевізорів. Але дотримуючись цієї логіки, можна припустити, що будь-яка вигадка, брехня – симулякр. Це не так. Саме в процесі імітації, симуляції реальності виходить продукт гіперреальності – симулякр.

Таким чином симулякр і хибний аргумент(хибна аргументація) мають дуже багато спільного між собою. Оскільки в процесі комунікацій вони утворюють спотворену картину світу, гіперреальність.

О. О. Гончар, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
olha.honchar@gmail.com

СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ЕСЕЇСТИКА: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Сучасна українська есеїстика – широке поле для дослідження різних прихованих аспектів буття людини. Зазначимо, що есе – це прозовий твір невеликого обсягу, вільної композиції, що виражає індивідуальні враження та міркування з конкретного приводу чи питання, і не претендує на визначальне або вичерпне трактування предмету [Ессе // Большая советская энциклопедия. Яндекс. Словари. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://slovari.yandex.ru>].

Метою даних тез є: через призму концепції нульової дисципліни М. Н. Епштейна, на прикладі текстів сучасних українських письменників

Т. Б. Прохаська та С. В. Жадана, показати різноманітні дискурси з приводу найнепомітніших, прихованих для непосвяченого погляду, проявів буття: як можна відчутися світ, прочитати інформацію про нього, відкрити нові сенси через-будь який предмет повсякденності; концепція М. Н. Епштейна дає можливість ширше дивитися на речі через предмети, бо не обмежує дослідника правилами проведення дослідження через якісь конкретні предмети, не дає "список" предметів для пізнання, предметом може стати будь що із оточення, і це дає змогу відчувати світ у якнайбільшій кількості форм, і відкриває більше можливостей для пізнання.

Суть концепції нульової дисципліни М. Н. Епштейна полягає в наступному: есеїстичне мислення постає новою формою мислення, яка не має заздалегідь встановленого методу, але розвиває властивості кожного конкретного предмета в систему понять про нього, в кінцевому результаті вказуючи на цей самий предмет за межею понять. У есеїстиці відбувається сам процес народження методу мислення з його предмета, теоретичної мови з повсякденного слова або життєвого поняття. З'являється можливість подивитися на світ з точки зору (або крізь) будь-яких предметів, що дає додаткову інформацію про повсякденні явища, їх суть. Завданням есеїзму є – створення якомога більшої кількості різних концептуальних дискурсів, що співвідносяться з усім багатством мови, речей у контексті найрізноманітніших тем, проявів буття [Епштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – С. 728–733].

Ми хотіли проілюструвати дану концепцію на конкретних прикладах із сучасної есеїстики. В есе Т. Б. Прохаська "А ліс росте", предметом через який здійснюється пізнання є "ліс". Автор висловлює теорію, що від наявності лісу на території, де проживає певна нація, залежить її добробут у цілому. "Наша серйозність і трагічність полягає не в тому, що ми українці, а в зовсім іншому природному середовищі. Надто багато лісу... Ліси є притулком розбійників і відьом... Там губляться діти. А якщо не губляться, то бояться загубитися" [Прохасько Т. Порт Франківськ. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2006. – С. 32]. Натомість автор наводить приклад відсутності лісу на іншій території: "Колись у Палестині й Албанії теж були суцільні ліси. Кедрові. Але їх вчасно винищили. Нема страху. Є радість. І весела музика, кам'яні надійні будинки, калашнікови і наркотики. Є дівчата, завезені з різних нерозвинених європейських країн" [Там само]. Ліс постає джерелом небезпеки: "Через брак доріг усі рубають там, де ближче, особливо над річками, бо там найбільше доріг, там найнижче, там ліс особливо небезпечний, бо стримує повені і суви" [Там само. – С. 33]. Наприкінці маємо несподіваний висновок: "Він (ліс) щодня захоплює якусь частку української території, де ще недавно були квітучі сади, плідні ниви, масні косовиці, чисті схили ярів і навіть промислові та оборонні об'єкти. Нам уже сняться жахи, а ліс росте" [Там само]. Ми розуміємо, що через поняття "ліс" та іронічні підтексти, які йдуть від цього поняття в даному тексті, розходяться величез-

зні кола інформації, які наштовхують на роздуми. Тобто нашу свідомість примушує думати абсолютно буденне та просте слово "ліс", воно народжує власну теорію, яка висуває глибокі міркування щодо навколишніх реалій, пропонує з нового ракурсу поглянути на вічні проблеми українців тощо. У наступному есе "Сезонне мислення", аналіз середовища здійснюється через призму поняття "сезон": "Існують пори року, існують сезони... Якщо вони керують механізмами динаміки рослин, тварин, вірусів... то не можуть впливати на людину. Тому наше щоденне життя повинно максимально гармонізувати із сезонними змінами...не слід вдавати, ніби чогось такого попросту не існує" [Там само. – С. 38]. Щоб відчувати себе комфортно варто відчувати "сезон", і міняти себе і середовище, як рослина чи тварина: "Відповідна музика, читання, алкоголь. Зрозуміло, що мусять мінятися навіть чаї" [Там само. – С. 39]. Логічні настанови. Але маємо знову несподіваний кінець: "Цивілізація пропонує інший вибір. Вона спроможна зробити життя таким, коли жодних сезонних змін не відчувається – цілорічні фрукти, городина, теплі приміщення взимку, охолодження літом, усе завжди" [Там само]. Як бачимо, знову один предмет розкрив явища повсякденності з різних сторін і вивів свою теорію пізнання. Автор запропонував дискурс про цивілізацію, примусив до аналізу суспільної дійсності через повсякденне явище. Предметами, через призму яких здійснюється рефлексія в текстах Т. Б. Прохаська також є: "дерево", "лист", "ландшафт", "біг", "дрова", "яблука", "секонд-генд", "калина", "сон" та інше. На даних прикладах ми бачимо, як звичайні повсякденні явища, стають неабиякими самостійними поняттями, через які можна здійснити аналіз та зробити висновки.

Також концепція нульової дисципліни виражена в текстах С. В. Жадана. Наприклад, в есе "Колір свободи" предметом через який здійснюється пізнання є "колір". Автор порівнює фотографії міста Харкова 20 років тому назад і зараз. Звертає нашу увагу на концентрацію та насиченість міста кольорами та їх вплив на людину, на її пам'ять про дану місцину. Тоді: "Але тим не менше – ще двадцять п'ять років тому це місто мало зовсім інші кольори. По-перше, зрозуміло, було значно менше реклами. Вона, звісно, була, проте виглядала доволі цнотливо та непереконливо...поодинокі вивіси біля центрального універмагу з рекламою заводу "ФЕД" чи велосипедного заводу...попередження на кшталт "Провитання газу дзвонити 04". Ну, і плюс партійна символіка" [Жадан С. Колір Свободи. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tsn.ua/analitika/kolir-svobodi.html>] Зараз: "Нам випало жити в час строкатих кольорів і неглибокого наповнення, барвистих етикеток і жахливої мішанини відтінків – в архітектурі, дизайні та моді...Коли-небудь, за двадцять років, ми будемо розглядати з нашими онуками альбоми та вітальні листівки двадцятирічної давнини, пояснюючи їм, що значать ці пофарбовані в бузкові та помаранчеві кольори шматки модернових будинків... Вони ріжуть око і привертають увагу (ну, все вірно – так і має бути), вони закривають собою стіни будинків, за ними не бачиш міста, в якому зна-

ходишся" [Там само]. Автор припускає, що сучасна насиченість кольорами спричинена відсутністю останніх у минулому. "Мовляв, нам усім у дитинстві бракувало сонця, бракувало яскравих фарб, нас оточувала сіре тло доволішніх реалій, саме тому ми купували автівки й робили зачіски такого кольору, саме з цієї причини ми так жорстоко поводитись із усією цією архітектурою..." [Там само]. Таким чином, автор через "колір", його насиченість, намагається пояснити поведінку людей, їх вподобання та бажання мати усе у надзвичайно великій, навіть надмірній кількості. Як наслідок, це бажання використовується рекламщиками і вони нещадно пропонують товари, заліплюючи оголошеннями місто, яке перестають відчувати його мешканці.

Такими прикладами ми проілюстрували концепцію нульової дисципліни. Звичайно, на увагу також заслуговують тексти Ю. І. Андруховича, Ю. Р. Іздрика, О. В. Ірванця та інших. Основна ідея даної концепції полягає в тому, що есеїстика, як метод мислення, дає можливість досліджувати дійсність з будь-якої точки зору (предмету), і не обмежує дослідника рамками; він може взяти будь-який предмет повсякденності і провести через нього аналіз дійсності, у цьому полягає основна користь даного методу, так він отримує якомога більше інформації про світ, тому що може здійснити аналіз через будь-який предмет; таким чином, ми маємо більше структур, контекстів, мотивів про те, що нас цікавить.

Е. С. Дружинина, асп., ТНУ ім. В. І. Вернадського, Симферополь
evdruzhinina@yandex.ru

К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ АРХЕТИПА

В процессе изучения теории архетипов приходится сталкиваться с таким разнообразием определений и классификаций, которое более всего похоже на хаотичность. Не возникает сомнений в том, что эти знания нуждаются в систематизации и структурировании. На наш взгляд, следует начинать с самого начала и искать структурообразующие элементы внутри самого архетипа.

Культура представляет собой, выражаясь языком синергетики, фрактальную систему. Термин "фрактал" был введён в 1975 г. математиком Бенуа Мандельбротом для представления математических объектов и геометрических фигур, которым присуще свойство самоподобия. Математическое понятие фрактала распространилось затем на объекты природы, общества и гуманитарных наук. Культура – это "самоподобный объект", в котором более мелкие фракталы подобны более крупным. Архетип активно функционирует в культурном пространстве. Его понимание исключительно как первообраза теперь недостаточно. Не удовлетворяет современную науку и почти полное юнгианское отождествление архетипа с инстинктом, составляющее основное отличие психологического подхода от культурологического. Культурология рассма-

тривает архетип как сложившееся в культуре явление. В связи с этим мы можем говорить о нем как о фрактале системы "культура" и изучать его аналогию с данной системой, принимая во внимание, что культура является макросистемой, а архетип, соответственно, микросистемой. Наличие в нем определенного смыслового ядра, возможность множественных активизаций архетипа, а также его способность к продуцированию новых архетипов – всё это дает нам право рассматривать архетип как явление, обладающее определенной структурой.

В данной структуре можно выделить три главных элемента: "исходный архетип", "ядро" и "актуальный архетип".

Под структурной частью "исходный архетип" мы понимаем древнейшие представления, еще имеющие тесную связь с инстинктами и являющиеся продуктом синкретической культуры. Эти древнейшие архетипы сформированы миром "мистического участия". Термин "мистическое участие" (партиципация, сопричастность) был впервые введен Л. Леви-Брюлем, а потом активно использован К. Юнгом. Термин описывает состояние психологической слитности с племенем, с другим человеком, другим предметом, свойственное первобытному человеку. Мир, безусловно, наполнен смыслом, но индивидуального сознания как такового нет, поскольку всё сливается во всё. Самые древние архетипы действительно нельзя назвать ни добрыми, ни злыми, именно потому, что мир первобытного человека так же амбивалентен, как и синкретичен. Однако совокупный опыт членов первобытного коллектива уже сложился в исходный комплекс представлений, не вполне четко очерченный, но обладающий определенной устойчивостью. Поэтому он может служить фундаментом для приращения смыслов развивающегося социума.

Структура архетипа центрирована вокруг "ядра": исходный архетип – ядро; ядро – актуальный архетип. Ядро архетипа представляет собой совокупность наиболее устойчивых отношений и связей мотивов и образов. Мотив и образ являются структурными составляющими и организующими элементами сюжета, мифа, символа. Нельзя рассматривать архетип как только лишь образ или только лишь мотив. Важно понимать, что архетип – это своеобразный сплав характеристик персонажа (образ) и его действий (мотивы), например, архетип героя, как будет показано ниже, неотделим от набора архетипических героических деяний. Архетипический образ подразумевает наличие архетипического мотива, и наоборот. Ядро архетипа отвечает за наличие подобных связей и их разнообразие и содержит в себе все возможные инварианты.

Динамические процессы отражены в отношении "ядро – актуальный архетип". "Актуальный архетип", во-первых, связан с воспринимающим сознанием, во-вторых, является своего рода адаптацией к современному миру и, в-третьих, представляет собой архетипический образ, потенциально стремящийся стать самостоятельным архетипом. Изменчивость актуального архетипа свидетельствует об открытости, неустойчивости и неуравновешенности структуры архетипа в целом.

Культура – динамически развивающаяся система. Человечество вырабатывает новые понятия, формирует новые ценности, создаёт для их выражения новые образы и символы. Культурология имеет дело с постоянно развивающимся человеческим сознанием. Эти изменения не могут не коснуться и глубин коллективного бессознательного – а именно архетипов. Архетип, в свою очередь, вбирает в себя всё новые и новые знаки, смыслы, обогащаясь ценностно-смысловой нагрузкой, и продуцирует новые архетипы. Сам К. Юнг отмечал уже в конце своего жизненного пути, что "любой архетип способен к бесконечному развитию и усложнению" [Юнг К. Г. Архетип и символ / сост., вступ. ст. А. М. Руткевича. – М. : Ренессанс, 1991. – С. 241]. Итак, с одной стороны, архетип – это устойчивая постоянная структура, что связано с базовыми ценностями, не теряющими значения для культуры. С другой стороны, эта структура обладает потенциалом развития и продуцирования себе подобных.

О. И. Елхова, доц., А. Ф. Кудряшев, проф., БашГУ, Уфа, Россия
elhova@pochta.ru

О РУССКИХ ТРАДИЦИЯХ ОТНОШЕНИЯ К ИННОВАЦИЯМ

Как известно, инновационный сценарий был положен в основу концепции социально-экономического развития России до 2020 года. Инновационная политика в настоящее время реализуется в различных сферах общественной жизни. Вместе с тем, инновационная лихорадка, становясь общей тенденцией российского общества, приводит к нарастающей виртуализации в данной области, многочисленным симуляциям производимых инноваций, причем новое характеризуется, в большинстве случаев, как отсутствие старого. Однако сутью инновации, производимой в любой области, должно являться обеспечение необходимых качественных изменений прогрессивного типа в системах любой природы. Совершенно очевидно, что на сегодняшний день в условиях российского рынка инновационные циклы характеризуются краткосрочностью (прибыль получить нужно, и чем скорее, тем лучше). Но хорошо известно, что инновации, закономерно приводящие к прогрессивному развитию, способствующие повышению эффективности, экономичности, качества жизни, являются областью долгосрочного инвестирования и преимущественно не окупаются в краткосрочном отношении. В настоящее время российская действительность позволяет продуцирование лишь поверхностных, т. е. нефундаментальных, инноваций, которые часто предстают виртуальными по своей сути и не решают актуальных проблем, хотя и имеют эффектную презентацию искусно смоделированного образа. В итоге, у России не остается другого выхода, как заимствовать продукты инновационной деятельности у других стран.

Мы ставим своей задачей проанализировать напрашивающуюся связь между сказкой "Аленький цветочек" и современной научно-

технической инновацией, образцом чего могут служить информационно-компьютерные технологии и результаты их приложения. Точнее, мы рассматриваем не аленький цветочек, являющийся символическим обозначением сказки, а саму сказку под названием "Аленький цветочек" в качестве символа научно-технической инновации, причем такого символа, который выражает *традиционное отношение* к ней нашего *отечественного* (с точки зрения иностранцев – *русского*) самосознания. Понятно, что при таком подходе все сказочные аллегории во главе со своим главным символом, все повороты сюжетной линии, все действующие лица должны стать не просто фоном, – они должны рассматриваться в качестве фундамента для обретения интегрального смысла, наполняющего основным содержанием следующее традиции отношение русского человека к инновациям вообще, к информационно-компьютерной инновации в особенности.

В сказке "Аленький цветочек" как раз и можно увидеть наглядную иллюстрацию традиционного для российского менталитета отношения к инновациям, которое переносится и в современную нам российскую действительность. В тезисном изложении результаты осмысления сказки предстают в следующем виде.

1. Мы понимаем "географию" (в данном случае, это пространство души русского человека) сказочного сюжета разделенной на две стороны света. В одной из них, условно – западной, неуклонно происходит рукотворный прогресс, достигший необыкновенных форм воплощения. Таковы желанные для двух сестер "венец" и "туалет" последней модели.

2. Младшая сестра настроена совершенно иначе. Она ориентирована на ценности духовного плана, и ей свойственно интуитивное восприятие гармонического порядка мира как высшей ценности. Для нее истинная красота должна быть естественного, нерукотворного, происхождения. Аленький цветочек был такой, краше которого не было больше цветка на свете. Хранителем подлинных духовных ценностей является другая (условно – восточная) сторона света. Их стерегут не двери с "замками немецкими", а леса непроходимые и толпы слуг чудища, "зверя лесного, чуда морского". Все весьма впечатляющие "достижения", с которыми соприкоснулись купец и его дочь во владениях чудища, неизмеримо превосходят плоды "западной цивилизации" по причине своего чудесного происхождения. Что касается собственно инноваций и инновационной деятельности, то Настенька проявила ко всему этому полное безразличие, если не абсолютное пренебрежение.

3. Купец олицетворяет уходящее в прошлое отношение старшего поколения к "Западу" и "Востоку". "Много у него было всякого богатства, дорогих товаров заморских, жемчугу, драгоценных камениев, золотой и серебряной казны...". Он лишь копит то, что достает доступными ему средствами, среди которых, весьма вероятно, были и криминальные способы обогащения.

С. Т. Аксаков ярко и образно выразил ставшее традиционным для русского самосознания откровенно потребительское отношение к инно-

вационной деятельности, которая целиком и полностью принадлежит Западу. В современной нам общественной жизни так же прослеживается четкая ориентация молодежи на потребление "западных" технических приспособлений, обладающих повышенной функциональностью.

Если старшая и средняя сестры желали приобрести новейшие "венец" и "туалет", то современный молодой человек в своих пожеланиях продвинулся не так уж далеко: он мечтает о чем-то аналогичном, например, об айфоне последней модели.

Примечательно, что официальная идеология в нашей стране развивается принципиально в той же самой парадигме. Тому имеются весьма убедительные подтверждающие сказанное свидетельства. Идеология потребления в российском обществе, ориентированная на ценности технологического развития западной культуры, начиная с конца девяностых годов двадцатого века и по сегодняшний день, все больше укрепляет свои позиции, оттесняя на задний план мировоззренческие установки духовного содержания.

Есть ли в русском самосознании иное отношение к инновациям? Мы полагаем, что да, есть: в русском народе сильна творческая жилка, в художественной форме хорошо выраженная, к примеру, в знаменитых уральских сказах П. П. Бажова.

Мы надеемся, что доминирование в России пассивно-потребительского отношения к инновациям носит временный, хотя и несколько затянувшийся, характер. Какая из выделенных традиций станет ведущей в конечном итоге и определит будущее российского общества, может решить только время.

Н. О. Зражевська, асп., КНУТШ, Київ
netarcn@mail.ru

ДО ПИТАННЯ ПРО АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОБЛЕМИ СУБКУЛЬТУР

Культура, як відомо, є динамічним утворенням, що постійно змінюється і модифікує свої риси, стани та елементи. Причиною цього завжди виступає людина у характерному для неї процесі "продуктивної та історичної трансформації людського світу" (Іванов В. П). Творець і творіння культури, самореалізуючись, вона прокладає різноманітні вектори культурного розвитку, тому культура у своїй цілісності виступає як сукупність систем та підсистем, поєднаних у діалектичну єдність смислів та породжених ними культурних елементів і практик, що унаочнюються сучасним культурним плюралізмом. Внутрішній "ритм" культури забезпечується неперервною людською діяльністю, яка предметно перетворює навколишній світ, створюючи нові й нові моделі контактів з ним.

Кожне нове рішення, кожний новий вибір залученої у буття людини, в першу чергу – в її контактах з іншими людьми, із соціумом в цілому, стають фактами культури, народжуючи інтенції до її змін. Затиснута обста-

винами життя, що далеко не завжди відповідають високому задуму про людину, сучасна особистість не завжди комфортно відчуває себе у парадигмі класичної культури – бази культури офіційної: надто великим і все більшим стає розрив між тим, ким їй комфортно бути, і тим, до чого її спонукають реальні обставини її існування. Протиріччя, що виникають у зв'язку з усвідомленням цього розриву, є надто болючими і формують у неї прагнення знайти свою духовну нішу у полікультурному просторі, де можна було б реалізуватися без незворотних духовних втрат.

Це стає однією з причин виникнення субкультур. Факт їхнього існування в науці зафіксований не сьогодні, але попри те, що кількість їх не зменшується, констатувати наявність відповідної теорії все ще не можна. Піонером у вивченні субкультур, як відомо, стала соціологія, їй же належать різноаспектні та по-різному вмотивовані звернення до питання субкультур. В цьому плані культурологія пасе задніх, віддавши згадану царину так званій соціальній культурології, що, на наш погляд, є некоректним і теоретично витратним. Насправді, наявність феномену субкультури в тілі культури, його перманентне перебування в ній є способом актуалізації культури, є ознакою її неперервного розвитку, того неспокою, якій домірний прагненню людини до самоздійснення.

Сьогодні не можна не рахуватися з фактом розпаду моностилістичної культури, що фіксується сучасними дослідниками, а також не погодитись з їхньою думкою про зв'язок цього процесу з руйнуванням "традиційних систем особистісних ідентифікацій" (Іонін Л. Г.), що з необхідністю передбачає появу численних нових культурних форм і традицій, які надають можливість альтернативних варіантів самовияву. Це на пряму пов'язане з формуванням субкультур як зон актуалізації і натуралізації нових духовних стимулів та форм їх пред'явлення з їхньою ідейною концептуалізацією та акцентом на зовнішні презентації.

Нові культурні форми "оживають" через процес особистісного людського пошуку, намагання віднайти себе у сучасному світі, де полістилістичність культури стає нормою, а через процес глобалізації межі культурних практик стираються. У цій ситуації субкультура як феномен культури забезпечує і контекстуальне тло, повне нових смислів, понять, цінностей, які особистість створює, переймає та впроваджує у власне буття. У цьому новому, свідомо обраному, духовному контексті життя людина здатна здійснювати себе у сукупності своїх внутрішніх інтенцій та намагань. Однак, ідентифікуючи себе як представника певної субкультури, вона не полишає загальнолюдського культурного поля попри те, що субкультура так чи інакше протиставляє себе йому, прагнучи до власної не пересічності: воно продовжує духовно її жити з позицій "родової людської тотальності".

Існує думка, що субкультура є виключно молодіжним продуктом, адже її найбільш пристрасними маніфестантами стають зазвичай молоді люди. Насправді ж ця позиція помилкова – займаючи її, теоретики, по-перше, закривають очі на наявність в субкультурах представників

різних вікових груп, по-друге, відмовляють культурі у джерелах її діалектичного розвитку, одним з яких, зважаючи на родові засади культури, є субкультурність.

Таким чином, дослідження проблеми субкультур і сьогодні є на часі, особливо – розкриття справжньої природи цього явища, що дозволить в його типологічних характеристиках виявити закономірності духовного поступу людства. Тим самим буде знято багато недолугих питань на кшталт прив'язки вікових ознак до визначальних характеристик субкультур.

Ще одним з доказів необхідності дослідження субкультурності – перманентного соціокультурного явища – є потреба дослідити комплекс *духовних ідентифікацій* (Гриценко В. С), що пропонуються людині у вигляді субкультурних концептів, вимагаючи духовного вибору. Широке субкультурне поле, що існує сьогодні, створює достатні умови для їх освоєння – від майже медитативних варіантів до чисто зовнішньої дотичності. Так чи інакше задовольняється запит на духовний самопошук.

**Ю. А. Кислицына, студ., УФУ им. первого Президента России
Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия**
kis.ya91@mail.ru

СВОЯ – ЧУЖАЯ КУЛЬТУРА В РОМАНЕ В. П. АКСЕНОВА "ОСТРОВ КРЫМ"

Главная идея романа "Остров Крым" – создание образа одноименного утопического государства, близкого в политическом, экономическом и культурном отношении к Западу, но населенного русской интеллигенцией.

С этой точки зрения в романе остро встает вопрос "чужого" и "своего": что для Аксенова "свое" – Союз Советских Социалистических Республик или Европейские страны, а может то самое утопическое государство Остров Крым?

"Свой", "свое" ("наше") – это сложный концепт, манифестирующий коллективную идентичность [Чепкина Э. В. Дискурсивные практики формирования оппозиции "свой-чужой" в районной прессе (на материале газет Пермской области)], "свое" – это признанное и признаваемое, это то, что отличает этого человека, эту группу людей от других, другого, "чужого". Исследователи называют оппозицию "свой-чужой" одной из базовых культурно-психологических оппозиций, "формирующих когнитивную ценностно-оценочную систему знаний и отражающую уникальность восприятия и интерпретации реального мира, обусловленных особенностями конкретной культуры" [Колесова Н. В. Заимствования в идиостиле В. Аксенова].

Для создания точной картины другой, "чужой" действительности В. Аксенов включает в повествование иноязычные вкрапления.

Вслед за Л. П. Крысиным под иноязычным вкраплением мы понимаем иноязычные слова, которые находятся на первом-втором этапах

освоения (то есть сохраняют исконную орфографическую и грамматическую форму или транслитерируются, транскрибируются), не принадлежат системе использующего их языка и сохраняют ощущение непричастности для носителей языка, не фиксируются в толковом словаре, представляют собой незамкнутые группы, обозначают реалии "чужой" культуры, отсутствующие в российской действительности [Крысин Л. П. Русское слово, свое и чужое: Исследование по современному русскому языку и социолингвистике].

В тексте романа представлены два вида иноязычных вкраплений – в кириллической графике и латинской. Объем иноязычных вкраплений в русской графике значительно больше, чем иноязычных вкраплений латиницей.

Иноязычные вкрапления, введенные латиницей – это единицы, не освоенные принимающим языком и обозначающие реалии других культур, отсутствующие в русской культуре: *Лестничная шахта четырнадцатизажного кооперативного дома гудела что-то как бы авиационное. Откуда-то доносилась песня "Hey Jude"*¹. Это название песни зарубежной группы, и соответственно оно не может переводиться. А вот *"Мерседесу", который следовал за ними от пляс де Фонтенуа, не так повезло. Перед самым его носом из паркинга как чертик выскочил служащий-негритос и повесил цепь с табличкой "Compleat"*. (франц. полный, занятый). В данном случае надпись на табличке на парковке, означающая, что мест больше нет, как отсутствующая реальия в СССР также приводится латиницей.

Иноязычные вкрапления в кириллической графике соответственно представляют собой более известные понятия: *Андрею тогда на политику было наплевать, ..., таскался по дансингам за будущей матерью Антона Марусей Джерми....* Слово "дансинг" имело русский аналог – "танцплощадка". Но употребление иноязычного слова необходимо для более точной номинации реалии. Часто слова, данные в русской графике, так же, как и в латинской, не имеют четких аналогов и выполняют ту же функцию, что и иноязычные вкрапления латиницей. Сюда можно отнести названия газет: *Ленивая йога. Душ. Бритые. Завтракать пойду на Монпарнас, в "Дом", там все осталось как прежде, те же посетители, как всегда: старик с "Фигаро", старик с "Таймс", старик с "Мессенджера", все трое курят сигары*, названия улиц, которые, безусловно, не имеют эквивалентов в русском языке, но употребляются автором в кириллической графике: *Они выехали на поверхность, и теперь нужно было пробираться через все более и более сатанеющее движение на Правый берег, на улицу Бьенфезанс, где вот уже пятьдесят лет жил неудавшийся деятель русской идеи генерал фон Витте; Сунув паспорт в карман, Лучников бодро прошагал до угла бульвара Распай, где в "Рено" ждал его Сабашников*.

¹ Материал приводится по изданию: Аксенов В. П. Остров Крым. – М. : Эксмо, 2009.

Порой иноязычные вкрапления служат для обозначения категории "свое". Так, например, выделяются жители Острова Крым, или *симфи-пипл*, как они себя называют. С помощью данного самонаименования они отделяют себя от "чужих" русских, живущих в СССР. Симфи-пипл – это те люди, которые чувствуют свою особенность, обособленность, это интеллигенты, это люди культуры, это те, которые используют иностранные слова не для престижа, а по самоощущению. В этой связи закономерен телефонный разговор главного героя, Андрея Лучникова, редактора газеты "Курьер" с одним из своих подчиненных: *Отвечил Брук. Бодрый наголоватый пьяноватый голос: – Courier! Associate editor Brook is here. – Сколько раз вам говорить, Саша, вы все-таки работаете в русской газете, – проворчал Лучников.*

– Вот вляпался! – так же весело и еще более пьяновато воскликнул Брук. – Это вы, чиф? Не злитесь. Вы же знаете наши кошмарные парадоксы: многим читателям трудноато изъясняться по-русски, а на яки я не секу, не врубаюсь. Вот по-английски и сходимся. (англ. Курьер. Младший редактор, Брук; шеф).

Также иноязычные вкрапления в романе "Остров Крым" выделяют в отдельную культурную группу молодое поколение героев, особенно частотно использующих иностранные языки в своей речи и даже более того создавших свой язык "яки", представляющий собой смесь нескольких языков.

Таким образом, анализ дискурсивных практик выстраивания оппозиции "свой – чужой" с помощью иноязычной лексики позволяет увидеть отношение самого В. П. Аксенова к представленным им культурам. Западная культура кажется ему привлекательной, манящей и в какой-то мере образцовой. Культура СССР вызывает отторжение и неприятие, но любовь, патриотизм, ощущение этой культуры как "своей" заставляют его создать новое государство, впитавшее в себя лучшее от Европы и сохранившее родное и близкое от своей Родины.

Т. С. Ковтун, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ

ЗАХІДНІ РЕДУКЦІЙНІ СТЕРЕОТИПИ У СПРІЙНЯТТІ СХОДУ ТА ЇХ КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Редукційні стереотипи – одне з ключових понять сучасної гуманітаристики, вироблене у контексті лібералізму з метою пошуку концептуальних основ толерантності. Мова йде про специфічні міфологеми та психологеми в уявленнях відносно Іншого, що зводять його конкретну багатоманітність до однієї лякаючої чи шокуючої риси. Редукційні стереотипи відрізняються типологічною стійкістю та відносною одноманітністю у різних народів, постаючи архетипною основою інтеркультурних відносин Сходу та Заходу (а нерідко, й критерієм даної дихотомії). Схід в очах заходу (як і захід в очах Сходу) – це символічні мотиви Чужого, відмінні від реального остану культури.

Схід сприймається як абсолютно інший світ, що сповнений екзотики, незбагненності для європейської логіки та має мало загального із західним устроєм життя. Підкреслення чужості Сходу є основою європоцентричних стратегій панлогічного модерну. Модерне ставлення до Сходу як до об'єкту колонізації змінилося постмодерною "лояльністю" і прагненням до "полікультурності" із притаманною для неї естетизацією дійсності, що, однак, не покращило стосунки Сходу і Заходу, про що свідчать терористичні акти та міжетнічні й міжрелігійні конфлікти. Для сучасної західної людини Схід представляє естетичний та комерційний інтерес лише з точки зору екзотичного туристичного об'єкту, правда, інколи досить небезпечного: то епідемії, то війни. Звідси – невідповідність західного ставлення до Сходу, ліберальних цінностей толерантності – дійсним потребам розуміння і співпраці. На сьогоднішній день, існують багато міфів відносно Сходу, деконструкція яких є передумовою подолання конфлікту та напруження. Розглянемо окремі з них.

Міф про "модернізацію" традиційного Сходу. Багато редуційних стереотипів стосуються процесу успіхів удаваної "модернізації" Сходу: загальний міф, що існує відносно Японії, це те, що сучасне японське світобачення виражається в наступному твердженні: по мірі того як Японія осучаснюється, вона стає все більш прозахідною і все менш традиційною. Дійсно, Японія багато запозичує і ще більше буде запозичувати у майбутньому. Однак, щоб не переймала Японія у Заходу, вона все модифікує і пристосовує до власної культури, як це ми бачили протягом століть розвитку її культури за формулою школи йогаку "західні технології – східна мораль". Колишні традиційні вірування, обряди і звичаї сформували характерно японське духовна спадщина – ідеал, за яким може вивірятися людське життя. У Японії, як і в інших країнах, безліч людей не проявляють активності у релігійному житті і не належать ні до якої окремої релігії. Але даний ідеал продовжує існувати як загальнокультурне "тло". В окремих сферах релігійної діяльності посилюється значення традиційних ритуальних форм, хоча в ході передачі їх наступним поколінням вони неминуче зазнають деяких змін.

Міф про "екзотичність" Сходу. Відносно Арабського Сходу існує не менша кількість міфів, зокрема на рівні семантики повсякдення. У людей, мало знайомих з ісламом і, зокрема, його поглядом на роль, обов'язки, образ мусульманки, виникає ряд стандартних хибних думок з приводу сучасних жінок, що дотримуються вимоги шаріату щодо жіночого одягу. Тому перший міф, який виникає в пропаленій постмодерністськими стереотипами свідомості – що молода дівчина, яка надягла хіджаб (особливо якщо він їй до обличчя) просто епаує оточуючих, намагаючись таким чином привернути увагу до власної персони. Таким чином, посвякденний стиль мусульманки ставиться в один ряд із епатажем естетизованої та сповненої бодіцентризму богемності. Другий розхожий і настільки ж не відповідає дійсності стереотип – що мусульманок примушують носити хіджаб, і що насправді вони відчувають себе в ньому

вкрай незатишно. Цей пропагандистський міф активно використовували влада Франції, намагаючись обґрунтувати заборону на хіджаб у школах як "захист прав дівчаток, яких батьки змушують покривати голову". Нарешті, ще один настирливо трансльований міф – що мусульмани змушують своїх жінок приховувати спокусливі контури тіла одягу з міркувань пуританського святенництва. Проте останнє справжнього Ісламу як раз ніколи не було властиво. Отже, стає очевидним викривлення гендерного ідеалу Сходу адептами західного лібералізму. Негативне ставлення до жінок в хіджабі, приписування їм образу жінки-смертниці; ніби прикритість голови хусткою – це виявлення відсутності в жінки "нормальних" якостей; надмірна десексуалізація, позбавлення культури еросу-все це накладає відбиток не лише на раціональність, етичність і адекватність сприйняття сучасною людиною оточуючого середовища і світу в цілому.

Міф про східний "тероризм". Впливові політичні сили зацікавлені в тому, щоб у широких мас і надалі зберігалось хибне, перекручене уявлення про тероризм і щоб "терористами" вважали строго певних осіб і угруповання і не більше. А оскільки у цих політичних сил є потужні інструменти впливу на суспільну свідомість, зокрема – машина ЗМІ, то боротися з вигідними їм, штучно запровадженими в уми стереотипами надзвичайно важко. Перший міф, посилено формується проамериканською, а кажучи ширше – ліберальною пропагандою, та полягає в твердженні: терористом є кожен, хто насильницькими методами бореться із законною владою.

Розглянуті міфологеми свідчать про момент викривлення у сприйнятті культури Чужого та Іншого. Їх семантичний аналіз необхідний для вироблення адекватних культурологічних стратегій діалогу культур.

***Е. Г. Кокорина, канд. культурології, ст. препод.,
ТНУ ім. В. І. Вернадського, Симферополь
kkokorina@gmail.com***

ЯВЛЕНИЕ ПЕРЕХОДНОСТИ В КУЛЬТУРЕ В КОНТЕКСТЕ СИНЕРГЕТИКИ

Природа и цели существования культуры обуславливают её системное устройство. Культура является комплексом надбиологических средств воспроизводства видовых признаков Homo sapiens и общего опыта внебиологического обеспечения существования и регуляции жизнедеятельности человека. Культура обладает всеми признаками, свойствами и характеристиками, которыми отличается сложная динамическая система: целостностью, высоким уровнем сложности и размерности, целесообразностью и логикой поведения, способностью к самовоспроизводству и саморегуляции.

Системное устройство культуры позволяет при её исследовании обращаться к методам синергетики, задачей которой является изучение

явлений и процессов самоорганизации систем, их возникновения, сохранения стабильности и разрушения структур. Как междисциплинарное направление научных исследований, синергетика базируется на том, что условия, оказывающие влияние на процессы самоорганизации, будут одними и теми же вне зависимости от природы системы.

Принципы, методы и средства синергетики оказываются применимыми и достаточно эффективными для познания процессов самоорганизации и эволюции культурных, социальных, экономических систем. В работе "Синергетический вызов культуре" Е. Князева отмечает, что синергетика "постепенно становится человекомерной областью знания. Обнаруживается плодотворность её применения в понимании феномена человека и человеческой культуры..." [*Князева Е. Н. Синергетический вызов культуре. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/SINVIZKUL.htm>*]. Похожую идею высказывает В. Василькова, утверждая, что "многие объекты, изучаемые в науках о человеке, могут, так или иначе, рассматриваться как системы. Такие объекты состоят из многих частей, взаимодействующих друг с другом более или менее сложным образом" [*Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем : (синергетика и теория социальной самоорганизации).* – СПб. : Издательство "Лань", 1999. – С. 152].

Вполне закономерным является внимание культурологов и философов, изучающих современное развитие культуры, к теории и методам синергетики, к исследованию процессов динамики систем, особенно в кризисных, переходных периодах. А. Мережинская цитирует М. Кагана, который с этой позиции предлагает анализировать культуру рубежа XX–XXI веков: "Есть все основания полагать, что мы являемся свидетелями... нового переходного процесса социокультурного развития человечества, который может быть осмыслен с синергетической точки зрения как разрушение способа самоорганизации общества и культуры, который вырабатывался в Западном мире на протяжении веков... мы имеем дело с неизбежным в такой ситуации "хаосом", в недрах которого зреет гармония" [*Мережинская А. Ю. Художественная парадигма переходной культурной эпохи: Русская проза 80–90-х годов XX века : монография.* – Киев : ИПЦ "Киевский университет", 2001. – С. 22].

Следовательно, понимая культуру как сложную нелинейную диссипативную систему, в её истории можно выделить чередующиеся периоды развития с доминантами "хаос" и "порядок", прохождение которых и определяет развитие культуры. Порядок и хаос не являются чистыми состояниями, сменяющими друг друга. Они сосуществуют на каждой ступени развития культуры, сменяется преобладание этих начал. Это является необходимым условием существования культуры, так как при абсолютном порядке развитие системы могло бы совсем остановиться, а при абсолютном хаосе система должна была бы полностью разрушиться.

В переходные периоды происходят процессы по переориентации, разрушению прежнего стабильного состояния системы с дальнейшим

определением направления движения и возникновением нового состояния культуры. Сущность переходного периода заключается в том, что в нём особо активно взаимодействуют элементы двух противоположных начал – хаоса и порядка. Это при влиянии аттракторов приводит к точке бифуркации (или кризису), делает возможным само её возникновение. В. Силантьева приводит слова И. Пригожина, который утверждает, что основным фактором кризиса старых систем является точка бифуркации, то есть взрыв и дальнейшее множественное разделение: "Достигнув хаоса, мы не можем проследить отдельную траекторию системы, а затем наступает время аттракции – притягивания частиц" [Силантьева В. И. Модели переходности в искусстве : бифуркация – аттракция – седиментация (на материале литературы и живописи) // Русистика. – 2001. – Вып. 1. – С. 71]. Таким образом, можно утверждать, что в состоянии хаоса присутствуют последовательность и логика развития. А аттрактор указывает на возможность преодоления кризиса, связанную с переходом на новый этап самоорганизации системы.

Благодаря синергетике выявляется конструктивность переходных периодов, так как они дают возможности для "поворота" развития культуры, а также свободу выбора направления движения с использованием сохранившихся, стойких качеств предшествующего состояния системы. В синтезировании устойчивых старых и зарождающихся новых элементов формируются особенности новой системы культуры.

Переходный период – это культурный процесс, универсальный для разных культур и стабильный в своём регулярном повторении. Изменения в переходный период осуществляются в разных областях жизни общества: политической, экономической, культурной; с одной стороны, они детерминируют переходность, а с другой стороны, сам переходный период обуславливает дальнейшие перемены во всех областях существования социума.

Е. Л. Конюшихина, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
konyushihinaelena@mail.ru

"ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ" А. БЕРГСОНА В СВЯЗИ С ХУДОЖЕСТВЕННЫМ СОЗНАНИЕМ ЭПОХИ МОДЕРНИЗМА

Рассмотрение темы следует начать с определения границ термина "модернизм". В узком значении слово "модерн" или "ар-нуво" (то есть новое искусство) означает интернациональный художественный стиль, особенно распространенный в Америке и в Европе с 1880-х годов до начала Первой мировой войны. Разведение понятий "модернизм" и "авангард". В широком значении "модерн" используется в философских и социологических концепциях (М. Вебера, Т. Адорно, Дж. Дьюи, Ф. Хайека, Ж.-Ф. Лиотара, П. Рикёра, Р. Рорти, Х. Арендт, Г. Маркузе,

М. Хоркхаймера, М. Фуко, Ю. Хабермаса), в которых он включает в себя не только эстетическое содержание, но и особенности развития всех областей жизни, построенных на противопоставлении старого и нового (модернизированного). Предлагается понимать модернизм как художественное направление, построенное не столько на отрицании традиции, сколько на ее изменении, переосмыслении и трансформации.

"Творческая эволюция" А. Бергсона – произведение, повлиявшее на образ мышления эпохи и ее художественные достижения. "Пожалуй, ни одна из философско-творческих стратегий рубежа XIX–XX вв., за исключением ницшеанства, не оказалась столь близкой мироощущению формирующегося авангарда, как идея бергсоновского жизненного порыва, или жизненного импульса – *élan vital*" [Духан И. Н. Философия классического в искусстве и проектной культуре модернизма // Вопросы философии. – 2009. – № 6. – С. 51]. Пояснение основных понятий А. Бергсона – длительности, жизненного порыва и инстинкта. Понятие длительности как основополагающее и для философской системы мыслителя, и для художественного сознания начала XX века. Интерес к категории времени – своеобразное связующее звено между физикой, философией, живописью и фотографией.

Предлагается рассмотреть влияние идей Бергсона на конкретном материале – живописи итальянских футуристов. Теория "пластического динамизма" У. Боччони – непосредственная визуализация становящейся длительности Бергсона, никогда незавершенной, суть которой не в отдельном моменте, а в переходе. Опираясь на идеи Бергсона, футуристы смогли принести в свое пластическое искусство категорию времени и движения, расширяющие и обогащающие рамки и возможности живописи.

Анализ заявленной проблематики позволяет увидеть, как на определенном, имеющем свои логические границы, этапе культуры рождаются общие, изоморфные внутри гетерогенных культурных сфер феномены, включая способы познания и описания мира. В художественном сознании начала XX века такими общими моментами культуры стал отказ от научных, логических, позитивистских методов познания с их верой в технику и в возможность точного анализа действительности, что выразилось в появлении новых трактовок категорий пространства и времени, и в частности, в интересе ко времени как непрерывной длительности, в признании его относительности и автономии наряду с пространством. Такой интерес к категории времени свидетельствует о переходном, неустойчивом состоянии культуры, каким и была эпоха модернизма. Проблема времени, признание его четвертым измерением, была связующей нитью между разными областями культуры в эпоху модернизма. "Те стороны и особенности жизни, которые закрепляются логическими символами в философии и науке, находят в искусстве символические формулы, выраженные образами. Произведения искусства не могут и не должны быть пересказываемы языком науки и фило-

софии; но, тем не менее образы искусства суть формулы жизнепонимания, параллельные таковым же науки и философии. Те и другие – две руки одного тела, и всегда можно указать к данной формуле искусства равную ему формулу отвлеченной мысли: между тою и другою нет равенства, но есть соответствие" [Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // История и философия искусства. – М., 2000. – С. 34].

Е. Л. Конюшихина, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
konyushihinaelena@mail.ru

"ТРАГИЧЕСКИЙ" ПЕЙЗАЖ КАСПАРА ДАВИДА ФРИДРИХА

Каспар Давид Фридрих (1774–1840) – немецкий художник первой половины XIX века, воплотивший в своей живописи романтические настроения эпохи.

1. Столкновение прозаического, обыденного реализма пейзажной живописи Германии первой половины XIX века (период 30-х – 40-х годов, время господства бидермайера, стиливого направления в немецком и австрийском искусстве, в котором отразились представления бюргерской среды. Для живописи бидермайера (Г. Ф. Керстинг, Л. Рихтер, К. Шпицвег в Германии, М. Швинд, Ф. Вальдмюллер в Австрии) характерно тонкое, тщательное изображение интерьера, природы, домашнего быта) с личностным видением природы К. Д. Фридриха

Особая заслуга К. Д. Фридриха заключается в том, что он отошел от традиционных концепций и норм, господствовавших в изображении пейзажа первой половины XIX века, в частности, от позитивизма в восприятии и истолкования мира. Важным шагом в творчестве Фридриха можно назвать личностный, чисто субъективный взгляд на природу, воплощенный в картинах художника. Он полагал, что высшая цель художника – не верная передача деревьев, скал, рек, а отражение в них своей души: "Художник должен рисовать не просто то, что он видит перед собою, но и то, что он видит в себе [Цит. по: Карус К. Фридрих-пейзажист // Эстетика немецких романтиков. – С. 500]. В познании духа природы Фридрих видел подлинную задачу художественного произведения. За этот внутренний взгляд он был не понят современниками, его искусство считали слишком субъективным, визионерским. Картина "Тетшенский алтарь" вызвала возмущение знатоков искусства, например, приверженца классицистической эстетики Б. фон Рамдора, который усмотрел в ней грубые профессиональные "просчеты". Он обвинил Фридриха "в искажении перспективы, в масштабном несоответствии неба и скалы, ошибках в передаче света, не понимая, что в данном случае речь идет не о реальном, а о символическом пейзаже – об иконе" [Раздольская В. И. Европейское искусство XIX века. Классицизм.

Романтизм. – СПб. : Издательская группа "Азбука-классика", 2009. – С. 276]. Старые мастера предпочитали придерживаться объективистской и вместе идеализирующей манеры (классицизм), современные – описательного, фактологического реализма, и те, и другие делали акцент на предметности. В отличие от них, К. Д. Фридрих предлагает свое внутреннее видение. На холсте художник заявляет о возвышенной, пронизанной религиозным созерцанием реальности, которая обволакивает и погружает зрителя в глубокие раздумья о судьбах человека и мира.

2. Личностное видение: особое построение композиции – воплощение единства конечного и бесконечного

Субъективный момент в творчестве художника находит свое отражение в особенностях композиционного построения. Изучая многочисленные пейзажи Фридриха, можно заметить один и тот же замысел: "Город, как море и горы, всегда помещается на заднем плане и, будучи неумолимо отделен от персонажей или нас, зрителей, заставляет стремиться к нему, преодолевая внутреннее пространство картины" [*Ходаковский Е. В.* Каспар Давид Фридрих и архитектура. – СПб. : Издательство "Дмитрий Буланин", 2003. – С. 53]. Город, море всегда остается на заднем плане, а человеческие фигуры на переднем, в чем прочитываются два полюса мироздания – бытие и небытие. Здесь разделяются время и вечность; земное, суетное приравнивается к человеческой жизни, а природное, возвышенное – божественному, средний план – река, поле, гавань, луг остаются непреодолимой границей, разделяющей миры.

Таким образом, переход к заднему плану – переход от временного к вечному, предельного к бесконечному, от посястороннего мира – к миру потустороннему. Всевозможные преграды удерживают человека в материальном мире, несколько не приближая к иной стороне бытия. Отсюда и возникает свойственная романтизму "неудовлетворенность окружающим нас конечным и тоска по бесконечному, далекому и вечно родному для бесконечной души человеческой" [*Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. – СПб., 1996. – С. 59].

Обратимся к работе Фридриха "Берег моря с рыбаком". Здесь видны черты особой композиционной схемы. Берег с фигурой рыбака, уподобляемый земному миру, занимает ничтожно малое пространство по сравнению с полосой моря и беспредельностью неба. Это противостояние двух миров – конечного и бесконечного характерно для многих пейзажей художника. Согласно Г. Бёрш-Зупану, знатоку творчества Фридриха, "эту картину можно считать аллегорией земной жизни, а текущий к морю ручей – знаком индивидуальной судьбы, которая в конце концов поглощается бесконечностью вселенной" [*Borsch-Supan H.* Die Bildgestaltung bei C. D. Friedrich. – München, 1960. – S. 80–81].

3. Проблема жизни и смерти в творчестве К. Д. Фридриха: "трагизм" пейзажа

Проанализировав принцип композиционного построения и основные направления мысли художника, нетрудно понять, почему Давид д' Анже

назвал Фридриха первооткрывателем "трагического" пейзажа. Обратимся к работе Фридриха "Туман" (1807). Здесь тот же принцип композиционного построения: картина делится на две образных сферы. На первом плане глазу зрителя видна узкая полоса берега, символизирующая земной мир. Здесь также можно различить якорь – традиционный символ надежды, в данном контексте, постоянства земных устоев жизни. Далее просматривается лодка, направляющаяся к едва различимому в тумане кораблю, принадлежащему уже другому миру.

Таким образом, эту картину можно понимать как аллгорию смерти, воплощенную в образе размытого, ирреального, безграничного морского пейзажа. Это не единственная картина, где Фридрих поднимает тему смерти, а вместе с ней обреченности существования людей и бренности жизни. Удивительна в этом смысле картина "Монах на берегу моря" (1810), которая подчеркивает человеческое одиночество, трагическое напряжение перед лицом космоса, беспомощность и безнадежность – исполненную мечтаний о высоком и прекрасном, чему, однако, никак не суждено сбыться. Сильное впечатление на зрителя производит картина "Аббатство в дубовом лесу", в которой соединяются жизнь и смерть, начало и конец, временное и вечное, бытие и небытие. Первый план занимает старое кладбище с похоронной процессией, движущейся к горизонту. Полуразрушенная церковь отделяет кладбища от явления иного мира, который открывается за аркой портала. Мир за пределами смерти озарен на горизонте светом утренней зари. Руина, надгробия, мертвые деревья – знаки времени, человеческой истории, неотвратимого конца, который вливается в бесконечный поток вечности.

"Трагический" пейзаж находит свое наиболее непосредственное отражение в "кладбищенских" мотивах, но проблемы вечности прослеживаются во всем творчестве художника. Своего апогея "трагизм" Фридриха достигает в картине "Полярное море", где под слоем замерзших глыб от нашего взгляда не ускользают обломки корабля, нашедшего здесь нерушимый покой. И снова перед нами встает образ могущественной природы, олицетворение самой вечности, и беспомощность человека перед ее силой.

Я. М. Литвин, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
yasya_18@bigmir.net

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ДУМКА СРСР 60–80-х рр. ХХ ст. ШКОЛИ ТА НАПРЯМКИ ДІЯЛЬНОСТІ

Слід підкреслити, що в СРСР для формування теорії культури як відносно самостійної галузі наукового знання склалися дуже сприятливі умови. В США, ґрунтом для зародження спеціальних культурологічних ідей стала система антропологічного, в першу чергу етнографічного, знання, що хоч і мало відомі плюси, бо з самого ж початку було встано-

влено тісний зв'язок зароджується культурології зі спеціальними науками, але значно звужувало можливості правильного вичленування його специфічного об'єкта. У Радянському Союзі загальна теорія культури почала своє формування в лоні філософії.

Хоча термін "культурологія" має американське походження, але прищепився він фактично тільки в нашій країні. Прийнято вважати, що російська культурологія є вітчизняний еквівалент європейської соціальної та американської культурної антропології або ж науку – більш широкую за предметно-проблемному охопленням, проте включає антропологію як один із своїх напрямків. Разом з тим культурологія протягом 1960–1980-х рр. почала поступово поширюватися в радянській науці, а в 1990-х рр. відбувся свого роду "культурологічний бум" перш за все у сфері російської освіти.

На зміну монополізму марксистської парадигми (в межах якої, однак, і раніше існували відмінності у трактуванні культури) прийшло безліч нових підходів до дослідження культури. Серед запропонованих у той період концепцій культури найбільшого поширення і визнання отримала так звана "діяльнісна концепція культури", що стала на тривалий час базовою в процесі філософського тлумачення даного феномена. Сама категорія діяльності трактувалася філософами в дусі вперше опублікованих у той час "Філософсько-економічних рукописів" К. Маркса. У людській діяльності філософи побачили ключ до пояснення природи мислення і пізнання, самої сутності людини та людської свідомості – моралі, мистецтва, науки. Звернення до цієї категорії багато в чому диктувалося прагненням подолати догматичний і натуралістичний характер інтерпретації філософії марксизму (матеріалізму і діалектики) в його офіційній версії. До категорії людської діяльності зверталися переважно і ті, хто не поділяв позитивістської трактування наукового пізнання з властивою останньому абсолютизацією чуттєвого споглядання, що виключає будь-яку активність мислення. Розробка даної категорії в працях Е. В. Ільєнкова, Г. С. Батищева, Ю. М. Давидова, В. А. Лекторський, Г. П. Щедровицького, О. М. Дробницький, А. М. Леонтьєва, В. В. Давидова, багатьох інших філософів, психологів, представників гуманітарного знання в цілому стимулювала нові підходи в області гносеології, наукової методології, антропології, психології, соціології, етики, естетики. У кінцевому рахунку вона сприяла і першим дослідом по створенню теорії культури, виділенню останньою в спеціальну філософську дисципліну. Діяльнісний підхід до культури конкретизується за двома напрямками: перший розглядає культуру в контексті особистісного становлення (Баллер, Злобін, Коган, Межуєв та ін), інший – характеризує її як універсальну властивість життя (Давидович, Жданов, Каган, Файнбург, Маркарян та ін.)

Інтерпретація культури як творчої діяльності поділяється тими філософами, які спеціально займаються проблемами особистості і в силу своїх наукових інтересів тяжіють до гуманістики, до сфери виховання. Під впливом даної концепції сформувалися погляди багатьох радянсь-

ких філософів, що займаються дослідженням культури, про що свідчить значна кількість робіт. Але була й інша лінія. Іншу позицію займають дослідники, в тому числі й Маркарян Е. С., що трактують культуру як специфічний спосіб людської діяльності. Вони вважають, що неправомірно наділяти культуру лише позитивними властивостями, а також привносити в її структуру ціннісні орієнтації самих пізнають суб'єктів. Ними обґрунтовується необхідність вивчення культури як складного, суперечливого явища аналогічно іншим об'єктам наукового дослідження. Критерієм виділення таких об'єктів виступають об'єктивно притаманні їм властивості, а не ціннісні установки дослідника.

В Україні простежується практично-духовне освоєння світу, звертається увага на особистість, її творчий початок. Українська школа знаходить свої витoki через гегеліанську традицію, трактуючи розум як морально-духовну рису особистості. На противагу, у творчості російських філософів ми знаходимо соціально-антропологічний, практично-діяльнісний початок. Саме самоусвідомлення людини пов'язується з її практичною життєдіяльністю. Обґрунтовується теза про те, що є основоположним, розпочинається саме філософське осмислення феномену практики, на відміну від теорії К. Маркса. Практика постає як універсальний спосіб людського самоствердження, що виходить за межі утилітарності, позаяк є часткою діяльності, зміст якої невід'ємний від царини культури.

Потрібно зазначити, що особливістю антропологічної переорієнтації вітчизняної філософії стала націленість на осмислення людської діяльності та світовідношення у двох принципових виявах: всезагальних, універсальних – та персональних. Усі творчі зусилля пов'язані зі спробами поєднати окреслені аспекти світовідношення.

Також необхідно відмітити, що українські філософи, на відміну від російських, відходять від родової особистості а конкретну особистість, конкретного індивіда. Тобто головним акцентом, як окреслено вище, стає шлях від загального усвідомлення життя-буття людини до індивідуальних акцентів. Задавався новий ракурс осмислення категорійних форм світосприймання – не тільки як засобів відображення, пізнання, а як форм самосвідомості й цілепокладання, що виникають і розриваються в плінні розмаїтого освоєння світу людиною.

Таким чином, діяльнісний підхід виник в 60–80-ті рр. другої пол. ХХ ст. окресливши абсолютно нову проблематику дослідження культури в нових умовах розвитку суспільства. Суть діялісного підходу полягає в розкритті ролі та функцій людини в суспільному процесі. Суспільство – це людська діяльність, що діалектично розвивається як форма матерії. Культура – це спосіб та аспект людської діяльності. Як сукупність різних видів діяльності культура має системну структуру і є функціональним механізмом. Як ціннісний аспект людської діяльності культура має творчого суб'єкта – людину – і тому є творчістю. Як творчість культури є одночасно трансляцією створеного у процесі комунікації – діалогом.

У наші дні на адресу діялісного підходу до культури висувається ряд критичних зауважень і навіть обвинувачень, серед яких найбільш

поширені – близькість до ортодоксального марксизму, неможливість у рамках даного підходу пояснити багато явищ сучасної культури, однобічність і вузькість теоретичних уявлень першого покоління вітчизняних культурологів, їх абсолютизація власного підходу. Але критика діяльнісного підходу зовсім не означає відмову від нього. Щоб продовжити дослідження в цій області, необхідно в будь-якому випадку враховувати те, що вже напрацьовано. У той же час особливості сучасної соціокультурної ситуації не тільки не ставлять під сумнів важливість діяльнісної проблематики культури, але ще й надають їй особливої актуальності. Людська діяльність, знаходячи в наш час справді глобальний масштаб, у багато разів підвищує відповідальність кожної людини за соціальні та культурні наслідки її результатів. Справедлива критика спрямованої абсолютизації діяльнісного підходу аж ніяк не означає апологетику і проповідь бездіяльного життя, відмова людини від дії та активної позиції в плані культури. Хоча в початковий період становлення вітчизняної культурології діяльнісний підхід у різних варіантах отримав широке визнання і навіть забезпечив досить плідні результати, він, зрозуміло, і в той час не вичерпував собою всього знання про культуру та її методологічних підставах.

Л. Й. Літвінчук, асп., НУБіП України, Київ

ОСВІТНІ ІДЕАЛИ В ФІЛОСОФСЬКИХ РОЗРОБКАХ КУЛЬТУРИ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА

Самовизначення теоретичного поля філософії освіти передбачає вивчення процесу інституалізації освіти, що відбувається саме в епоху Просвітництва. Тому актуалізація вивчення ґенези ідеалів цієї доби, їх освітньо-філософського виміру зумовлена необхідністю прояснення цього складного соціокультурного процесу. Це передбачає звернення як класиків філософської думки Просвітництва, таких як Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, так і сучасних інтерпретаторів (М. Вішке, М. Вебер, Г. Гадамер, М. Гайдеґґер). Метою даного дослідження є аналіз філософсько-освітнього виміру ідеалів доби Просвітництва.

Статусу суспільного ідеала освіта набуває тільки за доби Просвітництва. Індивідуалізм погляду західної людини фіксується і закріплюється інститутом освіти, перетворюючи його на культурну позицію. Саме виокремлення цього принципово важливого моменту у розумінні сутності освіти належить до здобутків феноменологічної традиції (спочатку М. Гайдеґґеру, а потім і Г. Гадамеру), що зосередила увагу на фундаментальній спільності освіти і культури.

Форми навчання, що випливають з ідеалів освіти доби Середньовіччя, де вперше формуються університетські взірці вищої школи, були спрямовані на формування вмінь учнів користуватися готовим знанням, відтворювати його. Але вже Ж.-Ж. Руссо висловив стурбованість з при-

воду того, що педагогічний процес не може обмежуватись лише опануванням "правил для керування розумом". Він підкреслив значення виховання в учнів почуттів естетичними засобами – теза, що надалі увійшла у якості необхідного моменту до його освітньої стратегії. І хоча він, як відомо, висловив сумнів у здатності науки та мистецтва вдосконалити природу людини, наполягаючи, що розвиток останніх, призводить до занепаду моральності, але вимоги щодо формування ідеальної людини дещо змінилися, розширилися.

Згодом у філософській спадщині Просвітництва освітньо-виховні ідеї упорядковуються, набуваючи системного вигляду та претендуючи на дорадчий статус на найвищому політичному рівні. Так наприклад, Вольтер створює свою освітньо-виховну систему й пропонує її європейським монархам у якості зразка культурно-освітньої державної політики.

Характерною особливістю Просвітництва стало ще й розуміння того факту, що освіта та громадянське суспільство передбачають одне одного. Узгодження освітніх стратегій із ідеалами громадянського суспільства стало надбанням саме цієї доби через непересічний інтерес, який виявляли філософи-просвітники до питань побудови щасливого суспільства майбутнього та відповідало цінностям часу: абсолютизація розуму, що бачився спроможним у майбутньому допомогти освіченим людям створити й запровадити у практику соціально-політичного життя розумні ж закони, які б виключили несправедливість, злидні та злочини з життя нової Європи.

Х. Э. Мамутова, асп., ТНУ им. В. И. Вернадского, Симферополь
khatidge@yandex.ru

РОЛЬ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ ПОСЛЕ ЗАВЕРШЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА

В современном противоречивом, но взаимосвязанном мире на передний план выдвигаются проблемы технологического обеспечения международных коммуникаций. Они непосредственно коррелируются с культурной дипломатией, получающей всё большее распространение в сфере международной жизни. Язык дипломатического взаимодействия целесообразно рассматривать с точки зрения стратегического подхода к коммуникации различных аспектов культурной политики, с учётом всевозможных коммуникативных стратегий.

Для международных отношений современности весьма характерна тенденция к активизации не только специально подготовленных людей, но и всевозможных посторонних участников. Каждое правительство стремится создать наиболее благоприятный имидж своего государства. При этом, во внешней политике подавляющее большинство стран по-прежнему сосредоточено на политических, экономических, военных вопросах, получивших детальное рассмотрение во множестве публика-

ций. Что касается межкультурных отношений, не ассоциируемых с войной, потерями, разрушениями, то лица, принимающие решения, не уделяют им должного внимания в сравнении с другими проблемами международного сотрудничества.

Тем не менее всё большее число профессионалов выступает за приоритет культуры во всех её измерениях. Данное обстоятельство в общем контексте глобальных тенденций в своё время подчеркнул сенатор Дж. У. Фулбрайт, указывавший на то, что формат мира будет зависеть от того, насколько часто мы приобщаемся к ценностям и культурам разных народов.

Настоящая культурная осведомлённость вполне способна позитивно повлиять на мировую динамику. Что касается диалога культур и цивилизаций, то именно они интегрируют мир на позитивных ценностных основаниях. Культурная дипломатия именно в этой связи становится действенным средством консолидации усилий индивидов, групп, обществ, сообществ.

Не случайно многие мероприятия и приёмы в посольствах непременно включают выступления артистов, выставки художников и фотографов. Однако роль культуры в международных отношениях вовсе не следует сводить только к участию деятелей искусств в протокольных мероприятиях или деятельности департаментов культуры в министерствах иностранных дел и соответствующих отделов в диппредставительствах за рубежом.

В современной внешнеполитической деятельности многих стран важно масштабное "проецирование позитивного имиджа" и демонстрация "мягкой силы", необходимые для обозначения направления тех усилий, которые реализуются не только внешнеполитическими ведомствами, но и руководством крупнейших стран мира.

Сам факт наличия практически в каждом посольстве должности советника по культуре или культурного атташе, показывает степень значимости, которую государства придают культурной части своей многопрофильной дипломатической деятельности.

Именно советники по культуре в посольствах за рубежом поддерживают широкие контакты с культурной общественностью, обеспечивая дипломатическое сопровождение многообразных культурных проектов.

При их непосредственном участии формируются программы культурных обменов. Непременным условием эффективной работы карьерных дипломатов является тесное повседневное взаимодействие с профильными ведомствами, прежде всего с министерством культуры. Как правило, такие люди, обладают широким кругозором, хорошо знают культуру страны пребывания, прекрасно ориентируются в том, что происходит в современной культурной жизни своей страны.

Многие страны регулярно проводят музыкальные фестивали, кинопоказы, выставки, организуют выступления творческих коллективов и известных деятелей искусства, некоторые страны организуют работу школ, клубов, студий, объединений по интересам.

Таким образом, культура придает мощный позитивный импульс и представляет собой внушительную объединяющую силу, способную переломить даже самые сильные предубеждения и стать важным фактором не только общественной дипломатической деятельности, но и всего процесса формирования внешней политики большинства государств мира.

В некоторых случаях даже при напряженных отношениях между странами культура оказывается важнейшим способом общения, способствующим выработке положительной повестки дня для сотрудничества, несмотря на различия политических взглядов, и развития отношений с народами. Культурная дипломатия требует соответствующей институционализации, а процесс международного культурного общения – использования новейших технологий. В обозримом будущем у каждого государства непременно появится шанс такого взаимопроникновения общности и государственных структур за рубежом, которое самым положительным образом повлияет на состояние глобального управления сложными международными процессами в интересах всего человечества.

Е. Ю. Марчук, асп., НУБіП України, Київ

ТРАНСФОРМАЦИИ ОБРАЗОВ ВИДЕНИЯ В АНТИЧНОЙ МИФОЛОГИИ

Актуальность исследования проблемы видения в современном гуманитарном знании обусловлена интересом неклассической философии к человеку как субъекту культуры. Осмысление культурных феноменов в их связи с визуальными практиками демонстрирует нам чувственную окрашенность мышления.

Методология исследования проблемы видения предполагает анализ контекста функционирования его модусов (например: зрение, наблюдение, сновидение, созерцание) в разнообразных текстах культуры.

В данной работе раскрыта динамика образов видения в античной мифологии, представленная художественно интерпретированными мифологемами: видение чувственное, аномальные способности видения ("видение сквозь", в терминах Я. Голосовкера), видение умственное (прозрение), предвидение (провидение), невидимое, видимость, всевидение, ложное видение и слепота.

В поэмах Гомера мы находим отголоски мифов разных периодов античной культуры, которые содержат определенные образы видения. Принцип историзма позволяет реконструировать их культурный контекст.

Образ чувственного (физического) видения в греческом мифе противопоставлен уму как хитрости. Наделенные зрительными "аномалиями" (одноглазость или многооконость) природные силы подвергаются воздействию активного умственного начала. Так, мифический циклоп Полифем, обладающий одним глазом, могучий, но животным ограниченный,

терпит поражение от обманувшего его Одиссея. Многоглазый Аргус, чувственному видению которого доступно все, погибает от руки Гермеса. Ограниченному чувственному видению здесь противопоставляется хитрый ум человека, пользующегося благосклонностью богов. Однако противостояние чувственному видению-во-все-стороны пока не входит в компетенцию последнего. То, что в мифе Аргуса одолел Гермес, символизирует слабость чувственного всевидения перед любым божественным видением. Что же касается всевидения как божественной способности, то из богов природного пантеона им обладал Гелиос.

Укрепление уверенности в своих силах, божественной поддержке человеческой чувственности демонстрирует образ кормчего аргонатов – Линкея, способного "прозревать" природные препятствия на пути корабля. Однако, чувственные способности Линкея также не дают ему всеведения и, в итоге, не позволяют избежать гибели.

Образы видения мифология развивает в утилитарном контексте "ведания" – знания о грядущей опасности. То, что герои мифов оказываются в ситуации, когда их видение не спасает их от судьбы, говорит о закрытости будущего, которое находится во власти "воли богов".

В определенных ситуациях боги могут "приоткрывать" перед человеком "завесу" будущего или, наоборот, наводить ложные иллюзии. Так они наказали вакханок, представив их друг другу в виде тигров и спровоцировав бой.

Чувства осмысляются античностью как составляющая человеческой природы, подверженная злой или доброй божественной воле, поэтому зрение преподносится также в этическом аспекте. Богиня Фемида с завязанными глазами предстает как богиня справедливости, отрешившаяся от чувственно-эмоционального начала. Царь Эдип, которого обмануло чувственного зрение, вследствие чего он убил своих родителей, лишает себя глаз. Здесь мы имеем смешение этического и познавательного аспектов. Сначала Эдип лишает себя зрения в наказание, но со временем это становится источником его духовного прозрения. Слепота человека дает шанс на умственное видение бытия, слепота же бога носит этический характер, не только у Фемиды, но и у Плутоса, воплощающего богатство.

Ослепление являлось популярным наказанием, применяемым богами к героям мифов в "политических" целях. Так, ему подвергся прорицатель Финей за использование своего дара прорицания в угоду людям и царь Ликург за гонения в адрес бога Диониса. Наказания за богоборчество имеют место потому, что человек в своей деятельности начинает затрагивать сферу божественного – то есть восприятие реальности посредством ума, а не одних лишь чувств.

Со зрением связан страх перед непознаваемым, поскольку оно мыслится как невидимое. Выводя из Аида Эвридику, Орфей получает категорический запрет оглядываться. Нарушив запрет, он теряет возлюбленную, возможно потому, что в границах Аида она принадлежит к не-

бытию, взгляд на которое невозможен по определению. Платон интерпретирует имя Аида как невидимое.

Таким образом, мы находим в античной мифологии следующую динамику развития образа видения: сомнение в силе физического видения, отрицание его роли в познании своей судьбы (истины), духовное прозрение и ослепление как кара богов за "самонадеянность". Видение осмысливается поначалу в познавательном аспекте, затем переходит в этический, и на его основе в "политический", административный. Мифологический образ суда и судьбы предстают перед нами в формах визуального. Фемида эмоционально слепа и действует только на основании истинных божественных законов, Фортуна слепа также в смысле бесстрастия, взвешивая на весах добро и зло, и раздавая их людям "без разбора".

Эта динамика отражает этапы строительства античной культуры от времен завоеваний пространства и колонизации до появления и упорочения рабовладельческой демократии.

Т. М. Мисюра, канд. філос. наук, НУБіП України, Київ

УРБАНИСТИЧНЕ СЕРЕДОВИЩЕ В КУЛЬТУРІ МОДЕРНУ

Кількісне збільшення середньовічних поселень готує ґрунт для якісного стрибка – розподілу суспільної праці. Коли цей соціальний феномен досягає певного масштабу, суспільні зв'язки набувають форми "загального еквіваленту" – грошового господарства. Місто стає осередком нових суспільних стосунків і формує принципово інший простір культури щодо середньовічних форм закріпачення. Його жителі – буржуа виконують комунікативну функцію у нових історичних реаліях і стають носіями "капіталістичного духу" (М. Вебер), який формує нові простори культури, створює інші підстави для їх синтезу.

У першу чергу торгівельна і фінансова еліта "третього стану" створює власний інваріант моралі, що, у визначенні Л. Альберті і В. Зомбарта, має дві складові: "святую господарність" і "ділову мораль" (перша відноситься до внутрішнього влаштування господарства, друга – призначена для регулювання стосунків господарюючих суб'єктів, до клієнтів зокрема, і до зовнішнього світу взагалі). Обидві мають спільне походження і культивують два принципи здійснення – раціоналізацію (встановлення розумного співвідношення між доходами і витратами) і економізацію (добровільне, а не вимушене збереження) ресурсів. Процес потрапляння господарських принципів до сфери рефлексії належного свідчить про протиставлення буржуа феодальному сеньйорові (його "витратному господарству" (Л. Альберті) і естетизуванню "дурного норову" (А. Канарський)), про формування міщанина не лише як "третього стану, а як носія нового культурного типу (В. Зомбарт).

Про останнє свідчить перетворення культурних ідеалів, що формуються у міському середовищі, на апіорні принципи кожній сфері культури (у науці – це класична раціональність, у моралі – утилітаризм, у мистецтві – становлення високого смаку і художнього методу реалізму). Тим часом проникнення цих принципів йде і на рівні повсякденності: у становленні здорового глузду як здатності окремого індивіда, "міщанської чесноти" як історичної форми моральності і естетизації самого міського простору, що передбачає єдність стильової різноманітності життєсвіту і, в той самий час, його дистанціювання від інших дисциплінарних просторів.

Чітке розмежування життєвих просторів індивіда (робота, помешкання, відпочинок, за М. Вебером) досягає нового якісного рівня у наступній фазі розвитку капіталізму, в епоху індустріалізації, породжує остаточний "розрив публічного і приватного" (Р. Порті). Формуються такі нові "публічні місця" як університет, академія наук, театр, салон, концерт, виставка, клуб, кав'ярня і таке інше (на відміну від храмів, тут породжувались нові колективні відчуття – здоровий глузд і загальний смак). У цей період міська форма культури стає тотальною, зумовлює феномен урбанізації – соціокультурний процес епохи індустріалізації, який характеризується розривом приватного і публічного, розділенням у просторі та часі головних сфер людського буття. Урбанізація передбачає переструктуризацію культурного простору, а не просто масове переселення жителів Заходу у міста. Художнє віддзеркалення цього процесу породжує форми "містичного урбанізму" (М. Рильке) у поезії, а також міського роману.

Поступово опозиція "село – місто" трансформується від соціокультурної напруги до внутрішніх протиріч розвитку самого міста. Воно стає головним чинником нерівномірності розвитку, носієм високої культури (уніфікація ринкових стосунків, знеособлююча сила загального еквіваленту породжує атомарного індивіда (принципу індивідуалізму не знає античний поліс, який є "спільною справою", республікою). Зовнішня відкритість міської структури містить латентну замкнутість її субкультури. Полікультурність і поліетнічність залишається базовою характеристикою міського способу життя.

Міську культуру античності і доби модерну споріднюють такі загальні принципи, як раціоналізація і естетизація просторів культури. Саме естетизація образу міста підкреслює його високий культурний статус. Принципова відмінність сучасного європейського міста полягає у тому, що утилітаризм стає втіленням загальної сили капіталу (що базується на диференціації соціальних практик, а не концентрації рабської праці, як в античності), тому апіорні принципи провідних сфер культури формуються як автономні форми, що дистанціюються щодо соціальної емпірії. Тим часом, вони стають формами організації міського простору, що мають іншу логіку існування. Цим обумовлена диференціація сфер міського середовища, а також вищий рівень їх автономії як форм культури. Стає загальною очевидною ідея культурного центру і провінції, що закріплює нерівномірність розвитку культури.

ОБҐРУНТУВАННЯ ФУНКЦІЙ ГРИ В ЕСТЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Ф. ШИЛЛЕРА

Сучасний інтерес до проблеми гри зумовлений характерним для гуманітарної думки ХХІ століття прагненням виявити "основні феномени людського буття" (Е. Фінк). Актуалізація метафори гри в культурному дискурсі Модерну відбувається за доби Просвітництва в контексті порівняння світу зі сценою. Воно було своєрідною варіацією теми марноти речей, або суєти суєт. Тобто ця відсилка до театру підкреслювала несправжність і несерйозність багатьох аспектів та проблем людського життя. Зазначена тенденція особливо посилилася в новоевропейській культурі у зв'язку з тотальною секуляризацією життєсвіту.

Сучасна ж культурологічна концепція гри в зовсім іншому масштабному і якісному плані інтерпретує гру, виявляє її зв'язок з світосприйняттям людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю. Тільки в ХХ столітті ігрова проблематика була нерозривно пов'язана з творчістю представників зовсім різних літературних напрямків: Й. Гейзенґі, Г. Гессе, Е. де Філіппо, І. Кальвіно, К. Абе, М. Фріша, Олександра Гріна і багатьох інших. Однак витоки цього філософського інтересу походять від кола ідей Фрідріха Шиллера і спираються на його спадок.

Теоретична рефлексія культури Модерну вперше актуалізується в естетичних концепціях німецького трансценденталізму, зокрема в роботах Ф. Шиллера. Аналізуючи феномен гри, автор був переконаний, що гра завжди має певну структурованість, тому і є можливість говорити про різні форми її існування, свідомо залишаючи поза увагою її примітивні форми (всі подібні форми ігрового, на його думку, за своєю сутністю завжди були мало пов'язаними зі сферою культури). Власне цим найбільшою мірою відрізняються його уявлення від поглядів його старшого сучасника – І. Канта.

"Естетична гра" розглядається в концепції Ф. Шиллера саме у якості культурного феномену і є основним предметом його філософсько-культурологічного дослідження. Гра в якості своєрідної "поєднальної ланки" між світом суб'єктивного та об'єктивного, стає найвищим ступенем зв'язку пізнавальних здібностей людини та найповнішим проявом її особистої свободи – насамперед саме ці ідеї щодо медіативних та епістемологічних функцій гри були сприйняті Ф. Шиллером з філософії І. Канта та послуговували підґрунтям його власних філософських розбудов. Але найвища форма ігрового феномену позначається автором як "естетична" та розглядається невід'ємно від поняття краси.

Шиллер намагається поєднати естетичне із соціальним, трактуючи красу і людяність як пов'язані феномени, тільки краса, пише він у "Листах про естетичне виховання людини", повертає напруженій людині гармонію, а ослабленій – енергію, отже, робить її завершеною у самій собі. Акт, завдяки якому знищується протилежність розумового і чутте-

вого, моральної свободи і фізичної необхідності, Шиллер називає "естетичною грою". Всі інші види діяльності роблять людину однобічною, стимулюють розвиток лише однієї здібності чи сили, тоді як краса, спонукаючи нас до "естетичної гри", дарує нам свободу, цілісність і гармонійність. "Гра" в інтерпретації Шиллера – не буденне, утилітарне заняття, але й не буяння фантазії, що піднімається над реальною дійсністю – це вільний вияв усіх схильностей і талантів. Оскільки "гра" найкраще вдосконалює людську особу, то ідеал краси тієї чи іншої людини, виводить Шиллер, необхідно шукати в цій самій сфері, в котрій вона задовольняє свою спонуку до гри, бо "людина грає тільки тоді, коли є людиною в повному значенні слова, а цілком людиною вона стає лише тоді, коли грає" [Шиллер Ф. Собрание сочинений в переводе русских писателей : в 7 т. / под. ред. С. А. Венгерова. – М. : Издание акц. общ. Брокгаузь-Ефронъ, 1957. – Т. VI. – С. 167]. Отже, "естетичне", розглянуте в онтологічному плані, постає необхідною основою культури, яку, на переконання Ф. Шиллера, потрібно розглядати лише в якості певної форми синтезу між раціональним та чуттєвим. Тобто вся сфера культури (в такій же мірі як і мистецтво) інтерпретується ним, насамперед, як епістемологічний феномен. І цей ракурс інтерпретації є зрозумілим, оскільки саме доба Просвітництва обґрунтовує роль естетики як складової теорії пізнання.

Отже, на думку Шиллера, прекрасне не пізнається у спогляданні, але воно також не пізнається і через форми чуттєвого досвіду. Єдиною формою пізнання естетичного може бути названа тільки гра, тому що прекрасне перебуває поміж сферами чуттєвого та раціонального; тому гра не потребує ні зовнішнього, ні внутрішнього примусу, оскільки перебуває поза сферами дії соціальних та етичних норм, а також будь-яких з усіх можливих потреб. Саме гра фактично постає тим фактором, що створив і продовжує створювати людину (особистість) як соціальну високоморальну істоту, піднімаючи її (та суспільство) над світом природи. Тобто власне ігровий феномен робить людину людиною. Отже, саме ігровий феномен зображається у Ф. Шиллера тим фактором, що сприяє піднесенню людини (особистості) від чисто фізичного життя до її найвищої форми – життя культурного, тобто "естетичного". Останнє розуміється в цій концепції також як найвище з всіх можливих форм існування духовності, тільки на рівні якого можливе існування справжньої високої моральності. Оскільки естетичне сприймається автором як найвище в людині (особистості), гра постає доцільним епістемологічним інструментом, що дозволяє людині взагалі сприйняти істину.

Заслуговує також на увагу і наступна теза Ф. Шиллера. На своєму найнижчому рівні (рівні фізичного стану), який розглядається першим в епістемологічній ієрархії дослідника, пізнання може відбуватися тільки у формі пасивного чуттєвого сприйняття, але на найвищому рівні (естетичному) особистість із необхідністю виходить за свої межі, сприймаючи світ через гру, яка знімає в собі протилежність між раціональним і чуттєвим. Шиллер так само, як і Кант, сприймав гру як "естетичну видимість" ("граюча видимість", тобто "іллюзія" у І. Канта). В межах даної парадиг-

ми ці категорії є синонімами. Зауважимо, що гра фіксує взаємозв'язок сутності та явища, створює модель взаємовідносин суб'єкта та дійсності, яка активно створюється суб'єктом, і тому існує для нього.

Як висновок можна зазначити, що успадкувавши ідеї І. Канта щодо гри як "з'єднувальної ланки" між суб'єктивним та об'єктивним, найвищою формою поєднання пізнавальних здібностей людини та найповнішого прояву її свободи, Ф. Шиллер поглибив їх розуміння. Онтологічні та культурологічні параметри гри будуть обґрунтовані філософією у XX столітті. Шиллер у дусі доби Просвітництва зупиняється на ґносеологічних та естетичних функціях гри.

Л. П. Морина, д-р филос. наук, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА И ЗАДАЧИ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Современная ситуация, которая может быть определена как фаза культурного перелома, ставит перед философами и культурологами проблему поиска адекватного методологического и философско-аналитического инструментария. Мы оказываемся в ситуации, когда выработанные прежде аналитические формы описания культурной реальности абсолютно беспомощны.

Несмотря на то, что каждый из социокультурных миров является по-своему уникальным, можно с уверенностью говорить о существовании типологической общности культурологической проблематики, по-разному решаемой в каждом конкретном случае. Практически каждое государство в современном мире строит свою внешнюю и внутреннюю политику с опорой на образ национально-культурной идентичности, усвоенный правящей элитой конкретного общества. Политические дебаты кандидатов в президенты являются собой некую панораму таких образов, выстроенных весьма своеобразно: они, как правило, выражают "политическую волю" той или иной части социума, но при этом не утруждают себя анализом аутентичных культурных и исторических предпосылок для своих культурных моделей. В результате, побеждает та программа, которая сумеет привлечь к себе наибольшее число электората, но ее сила не в аутентичности, а в совершенстве предвыборной технологии. Реализация такой программы, тем более успешно проведенная, если не становится катастрофическим фактором для национально-культурной истории, то, по меньшей мере, не способствует гармонизации жизни общества. Отсюда следует, что теоретики культурологии и философии культуры должны осознать собственную роль и значение, а также ответственность за судьбы культуры. Ибо никто, кроме них не может профессионально и компетентно выявить генетические предпосылки и выстроить модель национально-культурной идентичности.

Каждое государство сегодня стоит перед необходимостью решать болезненную проблему устройства поликультурного пространства. Ку-

льтурологи констатируют несостоятельность идеологии либерального мультикультурализма, служившей многие годы теоретической базой европейской культурной политики. Но по существу, пока так и не предложены теоретически проработанные концепции межкультурного взаимодействия, неотложная актуальность которых вызывает к теоретической совести культурологов. Новые программы, на наш взгляд, должны вырастать не на почве какого-либо пафоса или наивного оптимизма, а исходить из анализа фундаментальных оснований каждого культурного типа, участвующего в диалоге. И только после выявления их парадигмальных особенностей (принципиальных оснований) выстраивать модель их возможной взаимной корреляции.

Господствующий в науке до сегодняшнего дня системный подход к культуре показал свою аналитическую недостаточность, поскольку в его рамках оказывается невозможным выявить уникальную природу социокультурного организма. Даже в той культуре, которая выстроена искусственным образом с нарушением аутентичных культурно-исторических реалий, будут наличествовать системные связи и отношения. На наш взгляд, целостное понимание культуры, онтология целостности (иначе: холистическая парадигма в культурологии) открывает доступ к новым уровням теоретического анализа и позволяет дополнить феноменологическую установку сущностной, количественные описания реальности качественными. Расширение системного подхода состоит не только в том, что в рамках онтологии целостности можно трактовать любой фрагмент реальности в контексте целого. Важно также и то, что историю теперь можно понимать как историю целостности, разворачивающую собственную идентичность. Социокультурная реальность предстает как замкнутая в себе (но одновременно и открытая) процессуальность, выстраивающая свои "отношения" с внешним миром и имеющая эволюционно сформированные механизмы "аутопойезиса" (самовоспроизводства). Никакая личная или социальная самоидентификация невозможна без двух вещей – памяти и различия (отличия себя от Другого, – т. е. границы). Культура рекурсивна – воспроизводит собственные подсистемы и принципы автоматически с опорой на "память", которая закодирована в плоти нашего культурно-антропологического тела. Настоящее – это не продукт истории, а сама история в своей актуализации.

Такой, инструментально нагруженный, подход выглядит излишне сухим и математизированным, удаляющимся от гуманитарного дискурса. Действительно, он строго рационалистичен и лишен каких-либо эмотивных аспектов. Но в этом и состоит, на наш взгляд, его научное достоинство и методологическое преимущество. Он позволит исправить многие концепции, в том числе модели культурного развития, по-новому увидеть и оценить универсализирующие тенденции мировой культуры и значение национально-культурного наследия. Сегодня он находится в стадии формирования, но уже очевидно, что он вполне отвечает на вызовы современной культурной ситуации.

ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВО КАК ПРИНЦИП ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С признанием в XX веке идеи универсальности человека и доминирующей роли *философской антропологии*, сменившей религиозную, начинается более пристальное исследование различных форм человеческого бытия, в том числе тех, которые до сих пор игнорировались, либо им не придавалось серьезного значения. Как отмечал один из основателей философской антропологии М. Шелер, и понятие, и слово "человек" уже в своем обычном употреблении в повседневной речи содержит некоторую "коварную двусмысленность". И дело не только в социально-социальной его природе, но и в том, что кроме общезначимого (видового), каждый из нас – индивидуален, неповторим и ЧЕЛОВЕК – самым непосредственным бытовым образом. По сути, классическую философию всегда интересовала сущность, а неклассическую – существование и единичность человека. И, безусловно, внутренне все эти философии мало похожи друг на друга и имеют специфику, лежащую в основании философской дифференциации. Но мало кто, как русские философы **Серебряного века** были способны почувствовать человека не только в его экзистенции, но и многообразных нюансах повседневной жизни или, говоря словами В. Шкловского "внутри частной темы".

В. В. Розанов, как представитель неклассического типа философствования, осуществил исторически первое в русской философии "оправдание" повседневности, придав ей онтологический статус. Он представляет повседневность как источник духовного опыта человека, как основание для нового способа осмысления бытия. Философия Розанова выступает в качестве уникального и самобытного явления, как для начала, так и для конца XX века. Для него повседневность сливается в понятие неклассической философии – *жизнетворчеством* – ключевым для русской философии Серебряного века.

Жизнетворчество – есть творение нового бытия, новой онтологической реальности, и в ней – нового человека. Не имея аналогов в классической мысли, оно позволяет рефлексировать-творить как бы изнутри самой жизни. **Интуиция** и **понимание** становятся методами философского постижения **жизни**, смыслом которой становится **творчество**. Философия **жизнетворчества** характеризует совершенно особый способ духовного бытия человека.

Русские философы первой половины XX в. (В. Розанов, Н. Бердяев, П. Флоренский и др.) предложили собственную версию творческого бытия человека как личности. Человек становится личностью, когда он начинает творить самого себя, внешний мир. **"Самотворчество – превращение себя в произведение искусства..."**, тяга человека к творчеству своей жизни – **"человеческое самостроительство"**.

Вообще, одной из наиболее характерных черт **русской философии**, отмечающих ее своеобразие как оригинальной национальной философской школы, являлось особое внимание к проблеме человека, поставленной в самой резкой, метафизической форме.

В случае реализации жизнетворчества как **духовно-творческой установки** человек берёт на себя божественные креативные функции и создаёт (пока ментально) новый мир или вторую реальность. Этому предшествует глубочайшее **разочарование** в реальной действительности, может быть, даже и **отвращение** к ней.

Многие значительные представители мировой культуры страдали тем, что принято называть *taedium vitae*, и первым был Платон, создавший свой мир эйдосов, единственно подлинный в его понимании мир. "Данная духовно-творческая установка нашла отражение в философской системе Вл. Соловьева, чьи софиологические идеи повлияли, например, на русский символизм и, шире, – на мироощущение всей творческой интеллигенции Серебряного века". И если в европейской культуре всё же преобладает чёткое разделение субъективных представлений о мире и мира как объективной реальности, социальных учений и общества (как давно существующей отлаженной системы), творчества и жизни, то в России, напротив, часто не проводится различие между реальностью как таковой и реальностью как предметом рефлексии.

Антропоцентризм позволил человеку решиться на глобальное творчество – переустройство жизни и поиски "новой" духовности. Нельзя не отметить, что вместе с желанием добраться до "всех тайных смыслов" человека порой охватывает ужас перед собственными свершениями и тогда появляются "кризисные" направления в философии, искусстве и произведении, полные апокалиптических предчувствий скорой гибели человека и цивилизации.

Будучи основоположником понятия "жизнетворчество", А. Белый писал: *"..В каждом человеческом "я" есть два "я" – "косное" и "высшее". Первый шаг "жизнестроительства" (т.к. нет творчества и жизни, но – "жизнетворчество") – создание мира искусства.*

Второй – создание себя по образу и подобию этого мира. "Косное "я" стоит на страже и не допускает осуществления жизнестроительства. Отсюда – драматичность жизни, невозможность пробиться в царство свободы. Поэтому "жизнетворчество" есть жертвоприношение. Жизнь, тем не менее, не театр, но мистерия, таинство, где участники – космические силы. Хаос жизни заклинается "магией слов". Ритуал, миф – синкретическая форма жизнестворчества. Путь "я": через ритм, жестикующую и танец смысла восходить к вершинам самопознания, что, одновременно, значит соединение с Христом, постижение жертвенности".

В представлении русских философов творческий акт онтологизируется, и в этом смысле он направлен на **создание нового бытия и нового человека**, а значит – **является эсхатологическим**. Символисты выд-

винули ідею **нового гуманізму**, переосмислив традиції, як русської, так і європейської культури. "Новый гуманизм" должен был стать **"религией свободного человечества"** и преодолеть посредством органического синтеза противоположности, например: Запада и Востока, национального и сверхнационального, народа и интеллигенции, науки и религии, веры и знания, религии и искусства, культуры и цивилизации, воли и разума, человека и природы. В силу острого ощущения катастрофизма эпохи они воссоздавали в своих произведениях либо полноту жизни, либо полноту смерти, утверждая реальность обеих тенденций для развития человечества. Сама же эпоха понималась ими как рубеж, где борются существование (конец истории) и вечность (начало истории).

Г. В. Незабитовський, студ., КНУТШ, Київ
zuliks@yandex.ru

ІНТЕРНЕТ-МЕМ ЯК МОВНИЙ КОНСТРУКТ

Початок третього тисячоліття ознаменувався для людства як вирішенням багатьох проблем (в основному, за допомогою результатів технічного розвитку), так і виникненням нових – породжень техногенної цивілізації. Разом із проблемами суто прикладного характеру залишилися відкритими і питання методологічного плану – намагання оцінити та проаналізувати постійно виникаючі нові побудови, що не вкладаються в класичну модель науки. Одним із найскладніших таких конструктів можна вважати всесвітню мережу Інтернет, що виникла наприкінці ХХ століття. Постаючи у якості абсолютно нового світу, що функціонує за власними законами, Інтернет швидко став одним із центральних об'єктів дослідництва вчених різних галузей науки – від філології до економіки. Очевидно, що сучасна філософія володіє широким спектром підходів та комплексних аналіз для опису та деталізації всесвітньої мережі як культурного шару, але відразу постає питання про вибір конкретної методології та об'єкту розгляду.

Враховуючи, що Інтернет дійсно визнається окремим культурним простором, природно буде спробувати проаналізувати один з найпоказовіших його проявів – інтернет-меми, що постають цілісними одиницями вираження та передачі певних усталених значень. Сам термін "мем" вперше зустрічається у книзі британського біолога Річарда Докінза "Егоїстичний ген". "Нам необхідне ім'я для нового реплікатора, іменник, що відбивав би ідею про одиницю передачі культурної спадщини або про одиницю імітації. Від підходящого грецького кореня виходить слово "мімом", але мені б хотілося, щоб слово було односкладовим, як і "ген" [Докінз Р. Егоїстичний ген. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://evolution.powernet.ru/library/gen/11.htm>]. Автор трансформує це слово у більш коротке – "мім", але у культуру східноєвропейську він увійшов вже як "мем". По суті, мем – це спосіб передачі культурної інформації від людини до людини, що відразу провокує цілу низку питань – яким чином

мем функціонує, яка його будова, на базі чого мему не втрачають своєї форми та наповнення, залишаючись цілісними? Відповідь на це питання логічно шукати в межах постструктуралізму, який виявився ідеальним полем для дослідження проблем передачі інформації у найбільш широкому значенні цього слова. Дійсно, семіотичні теорії цілісно описують функціонал творення, перетворення та вираження певного твердження з допомогою мови. Тому для розгляду проблематики інтернет-мему буде логічно звернутися до напрацювань Ролана Барта, а, точніше, його "Міфологій", які дозволяють хоча б спробувати проаналізувати інтернет-мем як дійсно одиницю культури творення Інтернету.

Сам термін "інтернет-мем" складно вважати науковим, він виник у американських ЗМІ як спроба створити певний тезаурус користувача всесвітньої мережі. Саме подальший аналіз надасть можливість, власне, дати визначення цьому явищу. Якщо звернутися до списку інтернет-мемів, то стане очевидним, що його основна частина – це спотворення певних мовних висловлювань, що перетворилися на нові конструкти. Класичним прикладом є "інтернети" – під час прес-конференції Джорджа Буша-молодшого, останній, відповідаючи на питання про введення обов'язкової військової повинності, обмовився: "Я чув, що чутки ходять по... е... інтернетам, що в нас буде призов." Вислів, потрапивши в Інтернет, швидко набув нового значення – його, почасти, вживають користувачі, що постійно звертаються до всесвітньої мережі, іронічно позначаючи певне джерело, що не викликає довіри: "ці ваші інтернети". Інший мем, що у свій час був знаковим: "Як пропатчити KDE2 під FreeBSD". Відпочатково це було сказано в межах інтернет-каналу спілкування про японську мультиплікацію, щоб підкреслити, що його учасники відійшли, власне, від теми обговорення. В результаті він перетворився на цілісний вислів, що означав абсолютну зневагу учасників діалогу щодо його теми.

Прикладів інтернет-мемів безліч – вони постійно виникають і зникають, функціонуючи в межах Інтернету як складний і унікальний тезаурус – в реальному спілкуванні їх застосування часто ускладнене, особливо через те, що не-користувачам всесвітньої мережі вони цілком не зрозумілі. Отже, постає питання, яким же чином функціонує інтернет-мем? Апелюючи до семіотики Ролана Барта, можна відзначити, що явище мему – це той же бартівський міф – над стандартною системою "означуване-означник-знак" надбудовується ще одна тріада "означуване-означник-знак", де знак першого рівня – це означуване другого. Сам Барт пише: "...цією мовою міф оволодіває, щоб побудувати свою власну систему. ...сам міф, який я буду далі називати метамовою, оскільки він представляє собою вторинну мову, на якій говорять про первинну" [Барт Р. Міфології. – М. : Академический проект, 2010. – С. 272]. Стає очевидним пряма паралель між інтернет-мемом та міфом, оскільки інтернет-мем – це також складне утворення, що має подвійну структуру. Якщо перший рівень – це буквальный (найчастіше – абсурдний), то саме другий рівень постає вже як культурний носій, що претендує на звання

одиниці інформації. Створення інтернет-мему – неконтрольований процес, що також нашоухе на думку про особливiсть цього явища. Справа в тому, що виникає він незалежно від бажання користувачiв – це продукт масової свiдомостi. Сам процес доволi простий – у мережi Інтернет з'являється певний текст/малюнок/вiдео/пiсня, пiсля чого починається постiйним обмiн ним мiж користувачами, причому початкове значення викривлюється i йому приписується дещо нове. По сутi, створення мему – це створення мiфу – певний конструкт втрачає первинне значення, набуваючи вторинного, перетворюючись на частку мовного функцiоналу. Приклад "iнтернетiв" яскраво це iлюструє – на первинному рiвнi маємо знак, що означає певну обмовку, але на вторинному – це повноцiнний вислiв, що функцiонує як засiб iронiї. Отже, можна пiдвести пiдсумок – iнтернет-мем – це складний дворiвневий мовний конструкт, що виникає тiльки в межах Інтернету (хоча може функцiонувати i поза ним), виступає усталеною i, головне, унiверсальною одиницею передачi iнформацiї, таким чином, унiфiкуючи iнтернет-спiлкування.

А. С. Никифорова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
annasn@mail.ru

РОЛЬ МИФА В КУЛЬТУРЕ НЕМЕЦКОГО РОМАНТИЗМА НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА РИХАРДА ВАГНЕРА

Творчество Рихарда Вагнера (1813–1883) является важным этапом не только в истории мировой оперы, но и в истории мировой культуры. Осуществление задуманной им реформы музыкального театра было бы невозможно вне контекста культуры немецкого романтизма. Поиск новой формы искусства он начал с переосмысления содержательной составляющей всякой оперы как вида творчества, а именно – оперного либретто. И обращение Р. Вагнера в данном случае к мифологии, национальной поэзии и легендам не было случайным.

Сюжеты, которые выбирает Р. Вагнер для своих произведений ("Летучий голландец", "Лоэнгрин", "Тристан и Изольда", "Кольцо Нибелунга" и др.) были весьма характерны для романтического направления в немецкой поэзии и литературе. "Немецкие саги" братьев Гримм, "Песнь о нибелунгах" К. И. Зимрока, "Нибелунги" Ф. К. Геббеля, "Тангейзер" Г. Гейне, "Немецкая мифология" Я. Гримма и многие другие литературные произведения этого периода были созданы на основе средневековых легенд и народных преданий. Подобное движение в фольклористике и литературоведении было названо мифологической школой, возникшей в контексте немецкого романтизма в первой трети XIX в. "Для неё характерно утверждение мифологии в качестве субстанции культуры" [Доброхотов А. Л., Калинин А. Т. Культурология. – М., 2010. – С. 272].

Интерес романтиков к мифологическим сюжетам является особой формой мышления. Знаменитый "Спор о древних и новых" закладывает

новое понимание традиции: пересматривается "вечный" классический античный идеал и на первый план выдвигаются народные идеи, укорененные в современности. Мифы перестают быть естественной формой сознания. Однако история сама становится мифом, новым инструментом познания действительности, в его связи с прошлым и будущим [*Свидерская М. И. История, историческое, "историзм" в культуре XIX столетия // Лики истории в европейском искусстве XIX века. Каталог выставки в ГМИИ им. А. С. Пушкина. 30 ноября 2009 – 8 февраля 2010. – М. : Три квадрата, 2009. – С. 10–34]. Новый миф, как способ художественного обобщения, позволяет затрагивать общие для человечества ментальные структуры, воздействовать одновременно на разум и чувства. Романтики сумели уловить и образно преломить самые глубокие, элементарные, всеобщие категории бытия и состояния человеческого духа: жизнь и смерть, свет и мрак, вечность и время, пространство ближнее и дальнее и др.*

Исходя из этих идей, Р. Вагнер создал свою теорию музыкальной драмы, которую он излагает в своих теоретических работах ("Произведение искусства будущего", "Опера и драма", "О назначении оперы" и др.). По его мнению, драматическое действие должно удовлетворять двум условиям: с одной стороны, оно должно быть достаточно значимым, позволяя тем самым наиболее ярко выявить существенные стороны героев; с другой стороны, оно должно обладать наибольшей простотой, ибо слишком сложное действие не может произвести впечатление на человеческие чувства. Таким образом, поэт призван взять на себя двойной труд: сначала рассмотреть действие во всей его сложности, на всем его протяжении. После такой аналитической работы ему придется выполнить обратную работу – работу синтеза. Когда он воспримет интеллектуальное изображение сюжета, тогда его дело – совершить превращение этого интеллектуального изображения в чувственное, представить сюжет в форме, которая могла бы произвести впечатление на эмоции зрителя. "Такая картина явлений, благодаря которой чувство может их понять и которую рассудок, воспринявший её первоначально от чувства при помощи фантазии, должен снова нарисовать чувству, чтобы сделать ему понятной, – такая картина для намерений поэта...является не чем иным, как чудом" [*Вагнер Р. Опера и драма // Вагнер Р. Избранные работы. – М. : Искусство, 1978. – С. 409]. Однако для этого нужно, чтобы сюжет сжали, свели его к существенным данным, не уменьшая при этом, его значения и интереса. Поэтому лучшим материалом для драматического сюжета служит миф, который уже по своей природе поэтичен, его герои уже живут в воображении народа, который создал их, и достаточно нескольких определенных штрихов, чтобы вызвать переживания, всегда волновавшие человеческое сердце.*

Миф, как его рассматривает Р. Вагнер, становится постепенно всё более наднациональным, в нем с наибольшей силой проступает то всеобщее, изначальное, что в XX веке было названо архетипическим (К. Г. Юнг). Р. Вагнер, создаёт теорию, позволяющую на основе анализа

мифа, посредством поэзии и музыки, сознательно конструировать новый миф с его последующим функционированием в человеческом сознании.

Таким образом, Р. Вагнера можно считать основоположником неомифологического направления в культуре (М. Булгаков, Ф. Кафка, У. Фолкнер, Т. Манн и др.).

О. Е. Павленко, здобувач, КНУТШ, Київ
gabeliya@ukr.net

ІГРОВИЙ КОНТЕКСТ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УТОПІЙ

З огляду на представлену К. Гірцем культурну модель, де з потоку буденності з її умовностями, схематизмом та стереотипністю на передній план виступає саме ігровий елемент, можна вказати і на інші культурні моделі, які мали певний резонанс в ХХ ст. Ясна річ, що вони тяжіють до утопії та можуть існувати здебільшого у свідомості окремої людини, або певної групи людей, які сповідують одні і ті самі цінності, проте в контексті вчення М. Вебера про ідеальний тип вони, як певна можливість, набувають для дослідника культури неабиякої вартості. Таким ідеальним типом, на нашу думку, може бути модель нерепресивної культури Г. Маркузе, яку він пропонує як антитезу репресивній цивілізації в основі якої лежить принцип задоволення. На думку Г. Маркузе, естетичне є посередником, завдяки якому природа та необхідність приходять до згоди зі свободою та автономією особи. Спираючись на естетичну теорію І. Канта, праці його послідовника Ф. Шіллера, психоаналіз З. Фрейда, німецький вчений надає ігровому імпульсу вирішального значення, бачить у ньому силу, яка здатна скасувати примус, породжений цивілізацією, і дати людині як "моральну, так і фізичну свободу". З огляду на шіллерівське уявлення про істинно людську цивілізацію, де людське існування буде швидше нагадувати гру, ніж працю, мова повинна йти не тільки про інтелектуальну, внутрішню свободу, а й про свободу в дійсності, в якій тільки людина і вільна для "гри".

Події 1968 р. наштосують французького філософа М. Дюфренна до подібних висновків. Звільнити людину від пут антигуманного технократичного суспільства, вважав він, може тільки естетичний досвід, в основі якого лежить діонісійське начало, що повинно вилитись у повсякденні колективні дії, свята, взаємодію у виробничих комунах. Мистецтво, яке спонукатиме людину до творчої діяльності, перетворивши роботу в радість, а життя – у свято, повинно, за М. Дюфренном, повернути їй смак до задоволення, насолоди, можливості створювати прекрасне. Названа ситуація стає можливою тільки за умови, коли мистецтво буде переживатися як гра, яка буде здатна повернути людину самій собі, народжувати нові цінності. Згадаймо слова Е. Фінка про те, що людина грає тоді, коли вона святкує буття, відносячи свято до поривань творчих ігрових сил свого ества. Святкова гра є коренем і

підставою людського мистецтва, гра і мистецтво внутрішньо пов'язані. Саме в цьому контексті можна розглядати положення про гру як тотальне заперечення існуючої системи суспільних цінностей. Власне, це той тип суспільних відносин, який не може бути реалізований, принаймні в умовах сучасних реалій, і живе переважно на рівні ідеального, в свідомості його носіїв, проте маніфестує себе, використовуючи різноманітні ігрові, артистичні елементи.

Думка про театральну оманливість дійсності лягла в основу руху "ситуаціоністів", який поширився в Європі у другій половині XX століття. В 1967 р. виходить у світ праця одного з його лідерів Гі Ернеста Дебора "Суспільство спектаклю", в якій автор небезпідставно заявляє, що реальність витісняється видовищем, яке давно вже не є розвагою. Спектакль, на думку автора, є причиною відчуження трудящих від продуктів власної праці і власних переживань. Образи, які породжує спектакль, є такими ж відчуженими, як і все інше, і давно вже стали продуктами споживання. Однак саме ідея гри була закладена в теоретичному підґрунті ситуаціонізму, а саме "Ситуаціоністському інтернаціоналі", де йшлося про те, що виробництво досягло необхідного для революційної зміни життя рівня, коли кожен може бути звільнений від тяжких пут праці, дисципліни та решти жертв та обов'язків, з чого випливала необхідність зосередитись на грі та зміні повсякденності через різноманітні експерименти. Саме "суспільство надприбутку" повинно стати тим джерелом, з якого кожен може черпати ресурс для названих ігор та експериментів. "Ситуаціоністський" рух будучи альтернативою суспільній моделі, яку Гі Дебор назвав "суспільством спектаклю", теж вказує на певний ідеальний утопічний культурний тип, однією з сутнісних складових якого стала гра. Заперечуючи владу "суспільства спектаклю", ситуаціоністи в такий спосіб декларували звільнення від тотального тиску техногенної цивілізації. Навіть трагічна смерть лідера "ситуаціоністів" (Гі Дебор застрілился в 1994 р. незадовго до виходу в ефір першої телепередачі з його участю) виглядала як акт непокори "суспільству спектаклю", як бажання залишитись непереможеним.

Український письменник-фантаст О. Бердник зображує реальність, в якій простежуються ознаки певної культурної моделі. Розробляючи концепцію Альтернативної Еволюції та ідеї Духовних націй, надавав грі домінуючого статусу. В своїх есеях, які значною мірою перегукувалися з ідеями В. Вернадського про ноосферу, Ф. Шиллера, Г. Маркузе, М. Дюфренна про нерепресивне естетичне суспільство, де гра була однією з визначальних складових, він розглядав буття в контексті вікового космічного герцу (змагання), в якому людський дух терпить страшну поразку. Розірвавши "Тканину Єдності і Буття", вважав О. Бердник, людина стала "паразитом Космосу" і замість "Божественної Реальності" (згадаймо Плотіна, М. Фічіно) одержала лишень "Лахміття Реальності", розігруючи в умовах псевдореальності безглузде змагання за псевдоцінності, "барвисте лахміття планетарної гри", породжене Сатанною, блукаючи у

нескінченних лабіринтах Мінотавра, "Мертві тягнуть за собою живих. Мертві породжують мертвих". Він наводить аргументацію істинного буття: Царство Радості, Свободи, Любові, Істини, Світла, яке він назвав Світонією і в якому душа звільняється для Вічної Гри за Законом Свободи. О. Бердник схилявся до метафори про Велику Матір, перед оком якої "Люди-Діти" "розпочнуть Гру", завдяки якій і відкриється "Предковична Тайна", ключі до якої ми давно втратили, розірвавши Тканину Всебуття. Відзначимо, що в "Маніфесті дітей світу", простежується певний зв'язок із ідеологією "дітей квітів" (гіппі), з їх маніфестацією всезагальної любові та пацифізму. Відпустіть солдат додому, писав він, хай вони прийдуть до нас, на берег Океану Любові, для веселої Гри, де кожному знайдеться місце [Бердник О. Золоті ворота. – К., 2008. – С. 13–77].

О. Ю. Павлова, проф., КНУТШ, Київ

СТРАТЕГІЇ ТРАНСЦЕНДЕНТУВАННЯ ТІЛА В ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНУ

Стратегії трансцендентування тіла в філософії культури постмодерну розглядаються в розробках П. Бурд'є та М. Фуко. Доробок П. Бурд'є є результатом найбільш послідовного подолання трансцендентального підходу до тілесності людини, "чистого", незаангажованого погляду на нього. Для продуктивного розгляду здобутків структурно-генетичного соціоаналізу П. Бурд'є і його значення для вивчення тілесності людини, необхідно особливо підкреслити переваги концепту "габітус" як стратегії культури, що обумовлюють тілесне життя людини. По-перше, методологічною настановою формування цього поняття є принцип історизму. Аналіз "габітусу" як системи диспозицій, що історично склалася, дозволяє знайти відповідь на питання, чому проблема тілесності має свою археологію, яка не лише розкриває походження, але й її тематизацію в певній культурній епістемі.

Другою перевагою концепту "габітус" є розуміння його як інкорпорованих у тіло об'єктивних структур. Бурд'є пояснює, яким чином структури соціокультурного простору стають антиципаціями тіла. Невідчутне занесення в тіло структур соціального порядку здійснюється в значній мірі за допомогою його переміщення і руху, пози і положення, що конвертовані в просторові структури, організовують і соціально кваліфікують як підйом або занепад, вхід (включення) або вихід (виключення), наближення або віддалення по відношенню до центрального і цінованого місця. Тим самим тіло набуває значення одного з найбільш загальноно очевидних форм культурного капіталу на ринку символічної продукції.

М. Фуко продовжує постмодерністську тему заангажованості тілесних практик. Епатажність позиції Фуко як руйнівника класичної традиції, позиціонується у визначенні душі як в'язниці тіла, метафізичними інструментами впливу на яку слугує підкорення індивідуального тіла коле-

ктивному. Якщо Бурд'є виділяє не лише тіло індивіда, а і тіло груп і навіть соціальних класів, та розглядає, відповідні групові габітуси, то Фуко в подібному ракурсі використовує термін "тіло держави". Тіло групи або класу розглядається не як сума тіл представників цих груп, а як єдине ціле, що ні в якому разі не можна зводити до суми його частин. Теоретик підкреслює значення органів тіла культури як структури її організації. Лінія перетину стратегій Бурд'є і Фуко проходить через їх критичний потенціал по відношенню до філософії Модерну, в якій влада визначається як результат суспільного договору і добровільних обмежень громадян. Тоді як постструктуралісти викривають соціокультурні умови формування своїх суб'єктів через культурний контроль за їх тілами.

Для Бурд'є, як і для постструктураліста Фуко, тіло є точкою відліку владних структур. Метафора влади як системи капілярів, пронизує суспільний організм передбачає "дисципліну тіла" окремого індивіду. Система суспільних правил та санкцій обумовлюють передбачає типізацію рухів тіла та обумовлюють його слухняність. Проте можливим є досвід "непозитивного ствердження" (М. Фуко), що долає лінійні перспективи здійснення людини і створює можливість трансгресії тіла. Бурд'є вводить дотичний термін для позначення подолання тілом власних меж, що не заперечує індивідуальні особливості. Трансцендентування тіла завжди обумовлено культурним репертуаром, форми його типізації й утворюють габітус. Антиципації габітуса дозволяють людині вписати тіло в навколишній світ.

Постнекласична настанова обумовленості змісту феномену культурним контекстом в проекції на проблему дослідження дозволяє визначити тілесність як соціокультурний феномен, що репрезентує єдність органічного і неорганічного тіла людини, імпліцитний зв'язок її буття з тілом культури. Крайній релятивізм в інтерпретації тіла знайде своє втілення в ризомівській концепції Ж. Дельоза (тіло як децентрований текст культури (термін "тіло як текст" вперше зустрічається у Р. Барта), локус роз'єданого "Я", що приймає ілюзію субстанційної єдності), в метафорі тіла без органів, "картографії тіла". Проте, коріння дельзовської метафори "машина бажання" все ж таки криється у мета-наративах Модерну.

Л. В. Пахомова, В. І. Пахомов, ст. викл., НАУ, Київ
пахomov@ukr.net

ФІЗИЧНА КУЛЬТУРА У КОНТЕКСТІ ПРОТИРІЧ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Фізична культура – складне, багатофункціональне явище, яке прийнято розглядати як різновид культури, що являє собою специфічний процес і результат людської діяльності, засіб і спосіб фізичного вдосконалення людей для виконання ними своїх соціальних обов'язків. Якщо роздивлятися фізичну культуру як чинник загальноцивілізаційного процесу, виявляється тісний зв'язок з процесом антропосоціогінезу, із визначенням перспектив

людини та людства. Найважливішими структурними елементами фізичної культури слід вважати системи цінностей і настанов, пов'язаних зі ставленням соціуму та індивіда до тілесності, здоров'я, фізичних можливостей, а відтак – до перспективи людства, спортивної діяльності та організації спорту, існуючих у суспільстві практик і форм фізичного виховання. Ставлення українського соціуму до фізичної культури та тілесності в цілому досі повністю не сформовано. У цьому контексті в українському соціумі існують протилежні позиції – від підтримки поглядів Декарта: "Я – це зовсім не те, що моє тіло" (для нього "Я" – це не тіло, а думка); до прагматичного розуміння Гольбаха: "Людина – творіння природи, не вільне від неї і нею обмежене". Більшість людей нашого суспільства продовжують вважати тіло інструментом або пристосуванням розуму. У ієрархії особистостей, що містяться у людини (фізична, соціальна, духовна), відома частка фізично-тілесно-чуттєвого слугує підбосом щодо інших різновидів особистості. Заради реалізації індивідуальних цілей людина може знехтувати своїм фізичним тілом, поступитися часткою їжі, сном, гігієною, здоров'ям. Подібний підхід, у контексті "віртуального світу" (реалізація настанов контркультури, як то – "Вся влада уяві!" і т. і.) інформаційного суспільства, часто приводить сучасну людину до феномена "зради тіла". Доки Его не схилиться перед тілом, доти людина не зможе зазнати уся повноти відчуттів (А. Лоуен).

За умов трансформації інформаційного суспільства та розгортання глобалізаційних процесів ускладнюються соціокультурні контексти фізичної культури (Олімпійський рух, Паралімпійський рух, поєднання східних і західних практик у фізичному вихованні; уніфікація норм і стандартів спортивних досягнень, тестів та нормативів; феномени фітнесу і т. інш.). Деякі науковці пропонують охопити єдність фізичної культури за допомогою поняття освіти (В. І. Григор'єв), але такому охопленню заважає прив'язування поняття освіта до освітньо інституціоналізованих форм фізичного виховання. Також цей термін перевантажується тим, що до його обсягу включається професійна фізкультура освіти, тощо. Але у сучасних контекстах відбувається вихід за ці межі. Тут радше має сенс говорити про фізкультурне просвітництво, у якому відчуває гостру потребу суспільство, що трансформується на постіндустріальний зразок.

Якщо у філософії культури і соціальній філософії вже давно здійснюється критика утопізму, то у площині фізичної культури все ще є недоторканим гумбольдтіанський ідеал всебічного і гармонійного розвитку. Слід зазначити, що ідеал калакагатії, при усій його привабливості, частково сприяв укоріненню зневажливого ставлення до тих груп населення, які не можуть досягти його через відповідну антропологічну конституцію, яка стає своєрідною антропологічною приреченістю. У західній літературі з філософії та соціології спорту та фізичної культури він вже давно став предметом критики (У. Бек, В. Гайнеман, Н. Еліас та ін.). Цей ідеал має насаперед метафізичне значення як своєрідне над завдання суспільства і людства в цілому. Конкретна ж система фізичного виховання та професійної фізкультурної освіти на пострадянському просторі все ще намага-

ються узгодити свої навчальні плани і програми з цим абстрактним ідеалом. Конструктивною метою фізичного виховання різних груп населення (спорт і спортивну професійну діяльність залишаємо тут поза увагою як приклад принципової неможливості досягнення гармонійного розвитку) має стати здоров'я і раціональне ставлення сучасної людини до свого тіла.

С. В. Петрунина, студ., ДХУ, Донецьк
skvozniak29@mail.ru

ЯПОНСКАЯ ЖИВОПИСЬ: ГРАВЮРЫ В СТИЛЕ УКИЁ-Э

История художественной жизни Японии отмечена непрерывными поисками и чередой удивительных открытий. На разных этапах исторического развития японского искусства зарождались, развивались, достигали совершенства разнообразные жанры, отражающие долгий путь познания законов окружающего мира, соразмерности человеческого бытия и природы. Мир художественно-декоративной деятельности японской нации чрезвычайно многообразен и отмечен особой эстетикой, сочетающей простоту замыслов с поэтическим восприятием законов мироздания, стремлением жить в гармонии с вечной и одновременно непрерывно изменяющейся природой.

Восхищение красотой окружающей жизни и природы, умение восторгаться каждым ее мгновением определило особенности национального характера японцев и получило свое выражение в разнообразных видах японского искусства. Художественное освоение реальности явилось главной эстетической тенденцией, определившей развитие искусства Японии в целом, в особенности развитие жанровой живописи. Одно из наиболее уникальных явлений в истории развития японского искусства – это гравюра на дереве, получившая в японском искусстве имя укиё-э, в чем и состоит актуальность данной темы исследования.

Технология производства японской гравюры представляла коллективный творческий процесс, в котором принимал участие художник, создающий базовый эскиз будущего изображения на матовой волокнистой бумаге, резчик, переносивший созданное изображение на деревянную доску продольного распила и печатник, осуществляющий печать рисунка вручную.

Как самостоятельный жанр изобразительного искусства японская гравюра формируется в XVII веке, когда начинает меняться социально-экономическая жизнь общества. В этот исторический период в Японии формируется новая городская среда, появляются социальные классы мелких ремесленников, торговцев, принимающих активное участие в экономической и социальной жизни страны. Явления декоративно-прикладного искусства перестают быть только привилегией аристократических кругов японского общества, а становятся достоянием широких слоев городского населения. Именно в недрах городской культуры за-

родился жанр укиё-э, в котором впервые в истории развития японского искусства отразилась реальная действительность, явившись нескончаемым источником художественных образов.

Этимология слова "укиё" восходит к буддийскому термину, обозначающему бренность быстротекущего мира. Понятие "укиё" тесно связано с буддийским мировоззрением. В средневековой литературе и эстетике это понятие означало суетный, бренный, горестный мир. В XV веке оно получило светскую интерпретацию, его стали понимать как "повседневную действительность". В XVII же веке под "укиё" стали подразумевать мир развлечений и удовольствий, которые могли получить горожане в "весёлых кварталах" [Мировое искусство. Кацусика Хокусай. Серии гравюр "36 видов Фудзи" и "100 видов Фудзи" / сост. текста А. А. Иванова. – СПб. : ООО "СЗКЭО "Кристалл", 2006].

Гравюры в стиле укиё являются основным видом ксилографии в Японии. Эта форма искусства стала популярной в городской культуре Эдо (современный Токио) во второй половине XVII века.

Основоположником укиё-э считается японский живописец и график Хисикава Моронобу.

Для укиё-э характерны картины обыденной жизни, созвучные городской литературе этого периода. На гравюрах изображались прекрасные гейши (бидзин-га), массивные борцы сумо и популярные актёры театра кабуки (якуся-э). Позднее стала популярной пейзажная гравюра. Японская гравюра укиё-э выполнялась в различных жанрах, унаследованных из традиционной жанровой живописи 15–16 веков.

Первые гравюры в Японии возникли довольно давно, еще в период Хэйан (9–12 века нашей эры). Метод печати с деревянных досок пришел на японскую землю вместе с буддизмом. Но гравюры в стиле укиё-э, которые по праву считаются произведениями искусства в мировом масштабе, стали появляться только в эпоху расцвета японской культуры, знаменитую эпоху Эдо.

Первые такие гравюры появились благодаря активному книгопечатанию в начале 17 века и представляли собой черно-белые иллюстрации в книгах. Затем, гравюры стали использоваться в качестве какэмоно (картинки с изречениями) и афиш театра кабуки. Но уже в 1765 году появилась и цветная гравюра, которая получила название "парчовые картинки", по-японски.

Следует отметить, что японские художники эпохи Эдо имели возможность ознакомиться с европейской гравюрой, в результате чего некоторые приемы и техники были заимствованы японскими мастерами, например, изображение перспективы.

Наиболее знаменитые художники в жанре укиё-э:

Китагава Утамаро, Андо Хирасигэ, Итиюсай Кунисэси, Кацусика Хокусай, Тосюсай Сяраку, Судзуки Харунобу (открыл многоцветную ксилографию), Хисикава Моронобу, Цукиока Ёситоси, Огата Гэкко и т. д.

Таким образом, можно подвести итог, гравюры укиё-э издавались в самых разнообразных формах: и в виде книжных иллюстраций, художе-

ственных альбомов и отдельных листов, которые часто объединялись в диптихи, триптихи и серии, а также в виде свитков жанровых зарисовок из театральной жизни (кабуки дзоси эмаки). Их помещали в токонома или вешали как украшение на опорные столбы, появился даже особый формат узких и длинных гравюр, который назывался хазира-э (вешать на столб, приблизительно 65х12 см). Эпоха Эдо была своеобразным золотым периодом для японской культуры, и с её окончанием почти прекращается и жанр укиё-э, его заменяют другие стили живописи.

Я. В. Письмак, асп., НУБіП України, Київ

ПРИНЦИП ІСТОРИЗМА В ФІЛОСОФІЇ АРХІТЕКТУРИ

Архітектура оточує людину повсякденно, утворюючи свій власний світ, який задає для сучасної людини первинний образ її космосу. Являючи собою форму організації соціокультурного простору, архітектура виражає не лише закони взаємодії матеріальних об'єктів, а й наявність характерного ритму існування культурних об'єктів і процесів. Матеріалізуючись в ній, простір набуває нових характеристик. Простір зодчества є символічним. Він стає проявом буття художньої форми. У порівнянні з пустим, абстрактним простором, "реальний" простір архітектури має свої концептуальні особливості, які фіксує філософія архітектури.

Остання надає можливість поглянути інакше на обриси будинків, композиції вулиць і плани міст, абстрагуватися від звичного сприйняття будівель як приміщень для проживання, подивитися на споруди не лише з точки зору утилітарної корисності, а, прийнявши до уваги естетичну складову зодчества, простежити світоглядні передумови виникнення того або іншого архітектурного стилю. Іншими словами, звернути увагу на існування сенсоутворюючого змісту архітектури. Образи архітектури висловлюють ідеї суспільства мовою геометричних, абстрактних форм, тому співвідносити архітектурну форму з відповідним змістом необхідно опосередковано, дотримуючись принципу історичності створюваних образів. Архітектурні форми, що створювалися людьми і для людей, були відображенням світоглядної системи епохи. Різні будівлі можуть виражати зв'язок епох.

Сучасний етап суспільний розвиток вимагає більш повного включення різних видів мистецтва в сферу діяльності, спілкування та дозвілля людей. Естетика припиняє бути формою класифікації взірців високою культури, а стає силою формотворення життєсвіту. Архітектура покликана служити задоволенню як утилітарних, так і духовних людських потреб. В архітектурі воєдино зливаються краса і користь, технічні та естетичні начала. Під архітектурою розуміється мистецтво проектувати та будувати споруди у відповідності з історично сформованою сукупністю художніх засобів і прийомів, що виявляються у виборі архітектурних форм, їх пропорцій і декоративних прикрас. Саме вони задають архітек-

турний стиль, характерний для тієї чи іншої епохи чи національної культури. Як сфера діяльності архітектура зародилася в далекій давнині, на вищому щаблі варварства, коли в будівництві починають діяти не тільки закони необхідності, а й краси. Як вид мистецтва архітектура народжується в культурах Дворіччя і Єгипту, досягає розквіту і отримує авторство в Стародавній Греції і Стародавньому Римі. У трактаті римського архітектора Вітрувія (друга половина I ст. до н. е.) "Десять книг про архітектуру" з'являється теоретичне знання про цю сферу людської творчості і визначаються її базові принципи: міцність, користь і краса. У період Середньовіччя архітектура стає провідним видом мистецтва, чії образи були доступні навіть неписьменним людям. У 1450 р. італійський архітектор і теоретик мистецтва Л. Б. Альберті (пише свій знаменитий трактат "Про архітектуру", в якому визначає специфіку архітектури епохи Відродження, підкреслюючи, що в її основі повинні лежати принципи і форми античної класики. З кінця XVI по XIX ст. в Європейській архітектурі, змінюючи один одного, створюються такі архітектурні стилі як бароко, рококо, ампір, класицизм і ін.

Німецький філософ Карл Ясперс відзначав, що в сучасну епоху характеризує схвалення архітектури як елітою, так і масою. Технічна діловитість інженерного мистецтва знаходить в анонімному розвитку найбільш досконалі за своєю доцільності форми для предметів користування. В цьому виді мистецтва продукт діяльності людини виступає як природна необхідність, в ньому немає прогалин, жорсткості, другорядності і надмірностей. Проте в цій технічній активності має бути присутнє розуміння колишніх часів, коли навіть в завитку орнаменту, в кожному декоративному елементі просвічувала трансцендентність. Задоволеність виразними, якими лініями та об'ємами є яскравим вираженням духу епохи.

Завдяки культурній динаміці архітектура отримує нові імпульси в розвитку будівельної індустрії. Друга половина XX століття і перша половина XXI століття стала періодом культурного плюралізму в архітектурі, тобто періодом, що не претендує на стійкий, досконалий цивілізаційний ефект. На результати цих культурних практик реагують сучасні архітектори – популяризатори нових форм і технологій, нової естетики. Активні стимули до енергозбереження спонукають повернути архітектурі утилітарність, але зберегти своєрідність та особливість.

Таким чином, якщо в попередні епохи ідеологія архітектурної форми намагалася відтворити високі форми культури, "прорив до трансцендентного", то творча мобілізація сучасної архітектури ініціюється безліччю слабких, уніфікованих впливів. В результаті з'являється багато авторських ідей, короткочасної конкуруючої властивості, що і є одним з істотних особливостей сучасної архітектури. Архітектура XX–XXI століть виходить з принципу історизму, а тому збагачується новими якостями: вона стає діяльною, що відбиває активність людини. Архітектурні форми як об'єкти матеріального світу впливають на людину через його органи почуттів. Архітектура через культуру відображає розвиток духовного життя. Вона

тісно пов'язана з соціальним розвитком і прогресом суспільства. Накопичення нової інформації та її обробка, нові наукові і технологічні відкриття, комп'ютерні технології та зростаюча інтелектуальна ініціатива суспільства створюють в наш час постійні умови для нестандартних новацій.

Ю. Ю. Полулях, канд. філос. наук, доц., ЛДІКМ, Луганськ
philosophne@yandex.ru

СЕМІОСФЕРА МОДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ

Специфікація й конкретизація смислових варіацій модерного проекту (історичної модернізації життєсвіту) в рамках розгортання цього проекту висуває на етапі становлення цінностей Постмодерну й схем Другого Модерну проблематику інформаційного суспільства, яка певним чином ототожнюється із проблематикою гіпервіртуалізації сучасної культури й буття людини. Трансцендентальна єдність означування як базисний семіотичний феномен модерної реальності в рамках сучасних теорій й практики сприймається як певна інформаційна трансформація суспільного буття, зведення матеріальних й духовних практик до віртуального середовища обміну інформацією, в чому бачать певну небезпеку для людського існування. Техногенний розвиток, викликавши нове становлення ризоматичної культури у ціннісному семіозисі Постмодерну, в схематичному семіозисі Другого Модерну привів до проекту гомогенного (у смислі ієрархічно-підпорядкованого єдиному принципу) глобального суспільства, якому своїми інтенціями протистойть ризоматична культура Постмодерну, незважаючи на те, що в основі значеннєвих модифікацій й Постмодерну, й Другого Модерну знаходиться феномен кібернетичної технологізації традиційного життєсвіту із наступною технократичною раціоналізацією й ірраціоналізацією. Такий вплив техніки не може не змінювати повсякденну й спеціалізовану рефлексію щодо континуальних й емоційних сфер екзистенції людини ті навколишнього щодо неї світу.

Специфікацію, індивідуалізацію семіосфери виконує семіотичний кордон. Ми відрізняємо знакові артефакти Античності від знакових артефактів Середньовіччя, ми розуміємо культурну відмінність сьогодення від культури індійської давнини. Семіотичний кордон є *становлення* буття семіосфери, бо своєю належністю до семіосфери та поза-семіосферній реальності (буттю й небуттю знакового світу) кордон отримує динамічну структуру, саме ту структуру, що переводить не-значення у значення: смисли, цінності, схеми. Тим самим кордон пронизує усю семіосферу, але не гомогенно, а гетерогенно – у різноманітті форм становлення.

Життєсвіт сучасності – це повсякденність технологій (не лише інформаційних). Віртуальність – ядро буття-у-світі-знаків, що ґрунтується на цьому життєсвіті. Однак між площиною життєсвіту й ядром семіосфери здійснюють себе ряд трансцендентальних форм семіосфери, які встановлюють й операції зі знаками, й розуміння сутності знаків, й специфікацію модерної семіосфери. Розглянемо ці рівні.

I. Феноменальний рівень. Він концептуалізує інтенційні форми семантизації повсякденності. Сучасне суспільне буття надає життєсвіту людини технологізації, у відповідь людина породжує відношення й спрямованість на цю технологізацію – інтенціоналізує, тобто надає антропоцентричних параметрів розгортання технологій. Техногенний життєсвіт як поле породження інтенційності сучасної свідомості конститує першу структуру семіотичного кордону модерної семіосфери.

II. Семіозисний рівень є такою формою індивідуалізації семіосфери, де конструється чітка різниця між світом речей й світом знаків, тобто проводиться семіотичний кордон між поза-семіотичним й семіотичним. Значення речі породжується тим, що суще постає як певний інтенційний об'єкт предметності досвіду, а значення знаку – тим, що суще постає як інтенційний варіант предметності досвіду у інтерсуб'єктивності. Семіозис вносить чіткі корективи між речами й знаками. Основою чіткого поділу між речами і знаками у техногенному життєсвіті та конструювання парадигматики й синтагматики семіозисних закономірностей є *канал* – канал передачі повідомлення (не інформації!). Комунікативна взаємодія у Інтернеті, через телефонний й мобільний зв'язок тощо не можливі без технічних засобів трансляції, тобто каналу, по якому йде повідомлення. Не усяка технологія утворює інформаційну взаємодію як семіотичну, а специфічна комунікативна технологія трансляції повідомлень. У той же час, ми не транслюємо через комунікативні канали їжу, одягу, тварин тощо; ми можемо використовувати високотехнологічні канали комунікації для отримання їди, одягу, тварин, споглядати їх за тисячі кілометрів від нас, але це неможливо без засобів комунікації. Однак в масовій (й, нажаль, досить часто у науковій) свідомості повідомлення й інформація не розрізняються, що призводить до певного нерозуміння особливостей семіозисних практик сучасності. Ми передаємо й сприймаємо повідомлення на основі конкретних правил (парадигм і синтагм), а ці правила визначенні способом передачі (каналом) повідомлення. Комунікативні технології встановлюють другу структуру семіотичного кордону модерної семіосфери, у площині якої відбувається утворення інтерсуб'єктивних принципів значення.

III. Герменевтичний рівень є такою формою індивідуалізації семіосфери, де створюється єдина для усіх знакових систем і текстів система інтерпретації й розуміння, а саме те ядро фундаментальних значень, які мережею накривають усю семіосферу. Ядро для модерної семіосфери утворює так звана віртуальність – існування значень не у просторі інтерсуб'єктивних практик, а інформаційному середовищі комунікативної мережі. Гіпертекст у Античності – це "Іліада" і "Одисея", у Стародавній Індії – "Махабхарата", у Середньовіччі – "Біблія". Гіпертекст сьогодення – Інтернет, й здебільшого по формі, аніж за змістом. Ризоматрадиційної культури Європи породила онто-тео-телео-фало-фоно-логоцентризм як генеральне ядро герменевтичного центру практик покладання семіотичних кордонів; сучасна інтертекстуальність й гіпервіртуальність утворює

нову ризомність культури, що конструює відмінні від ядерних мереж онто-тео-телео-фало-фоно-логоцентризму кордони, засновуючись саме на віртуальності. Перед інформаційним середовищем рівними є всі, кожний може отримати доступ до нього (зрозуміло, якщо "кожний" живе у техногенному життєсвіті із розвиненими й доступними комунікативними технологіями). Сутнісна внутрішня динаміка модерної семіосфери (нові смисли, схеми, цінності) йде із віртуальності, яка сама, в свою чергу, отримує сутнісну визначеність із поза-семіотичного життєсвіту: розвиток технологій поширює й посилює вплив віртуальності.

В цілому, діалектична формула модерної семіосфери є наступною: технологічно-комунікативна система віртуального буття. Однак треба пам'ятати, що становлення модерної семіосфери є процесом, що відбувається, одночасно існуючи із практиками традиційних семіосфер на периферії свого розгортання.

О. В. Поправко, асп., ХНПУ ім. Г. С. Сковороди, Харків

НАЦІОНАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ У ФОРМУВАННІ СУЧАСНОГО СВЯТКОВОГО КАЛЕНДАРЯ

Створення повнокровної системи святкового календаря – справа надзвичайно важлива. Підтвердженням цьому є величезна спадщина кількох поколінь дослідників, що доводить, яку важливу роль відіграє свято у будь-якому суспільстві, оскільки воно виконує стабілізуючу, ідеологічну, світоглядну, комунікативну, соціалізуючу, розважальну, компенсаторну функції. У вітчизняній науці це праці М. М. Бахтіна, Є. П. Белоусова, А. В. Беніфанда, П. Г. Богатирьова, А. М. Веселовського, Д. М. Генкіна, А. І. Мазасєва, В. Я. Проппа, І. М. Снегірьова, Л. А. Тульцевої. Свято стало предметом дослідження зарубіжних науковців, таких як: Г.-Г. Гадамер, Й. Гейзінга Р. Генон, М. Еліаде, К. Жигульський, Р. Кайуа, Х. Кокс.

Свято є віддзеркаленням певної епохи. Воно надзвичайно чутливе до соціально-економічних та політичних трансформацій у суспільстві, які призводять до змін у системі загальних людських цінностей. Тому кожен новий історичний суб'єкт, виходячи на історичну арену, значну увагу приділяв святковому самоствердженню. Кожна нація, кожен народ, навіть кожна соціальна група мають свої традиції, звичаї, обряди та свята, становлення яких відбувалося протягом багатьох століть. Обрядово-звичаєва сфера – це ті прикмети й ознаки, по яких розпізнається народ не тільки в сучасному, але й у його історичному минулому. Це ті неписані закони, якими керуються не лише у щоденних, а й у всенародних справах.

На сучасному етапі розвитку українського соціуму як історичного суб'єкта головним завданням є зміцнення незалежної держави, побудова демократичного суспільства, утвердження ринкових соціально-економічних відносин, інтеграція в європейське й світове товариство. У зв'язку з чим виникає необхідність створення нового святкового календаря.

Український святковий календар переживає зараз нелегкі часи, оскільки система радянської святкової обрядовості відійшла у минуле, а нова ще продовжує формуватись. Одні свята, втративши свою актуальність, ідуть у небуття, забуваються. Натомість виникають нові. Адже народ не може жити без свята. Він постійно потребує розрядки як фізичної, так і емоційної. За словами М. Еліаде: "людина відчуває психологічну потребу час від часу виходити за межі часового потоку буденності і занурюватись в особливий час, у "вічно справжнє", що відбувається на святах" [*Еліаде М. Священное и мирское: пер. с французского, предисловие и комментарии Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994*]. Тому свято – одне з найдавніших і незнищених культурних явищ [*Аристова Д. Л. Языческие и христианские праздники в произведениях Климента Александрийского "Протрептик" и "Педагогика" // Праздник в русской культуре, фольклоре и литературе: Сб. статей Пушкинских чтений-97 / отв. ред. Т. В. Мальцева. – СПб., 1998. – С. 6*].

Зараз в українському суспільстві спостерігаємо справжній вибух інтересу до святкової обрядовості. Надзвичайно важливого значення набули питання ставлення до культурної спадщини та проблеми вивчення, збереження і пропаганди народної культури. У зв'язку з цим виникає необхідність принципових змін у постановці цілей та організації дозвілля. Зокрема, відродження культурних національних традицій і формування нових, з урахуванням сучасного ритму життя та побуту народу, але при цьому не можна забувати першоджерела. В іншому випадку буде неминучою втрата досвіду наших предків, який сконцентрований у найрізноманітніших формах традиційної культури, а разом з цим і національного характеру.

Упродовж кількох десятиліть існування Радянського союзу цілеспрямовано, на ідеологічному рівні, впроваджувався процес нівелювання культурних цінностей. Домінуючим у розвитку духовної культури було не вивчення етнографічної спадщини українців, а спрямованість на розмивання національної свідомості, нехтування національної гідності, поєднання народів у єдину спільність – радянський народ. І недостатньо приділялось уваги розкриттю неповторної сутності українського народу, особливостям психології, самобутності традицій та культури.

Позбувшись гніту радянської ідеології, наша держава зазнала впливу нової ідеології Заходу. Так званий процес американізації не оминув і галузі культури. Модними стали американські торгові бренди, музика, стиль одягу. Традиційну українську кухню потіснили символи "американського способу життя" – розгалужена сітка Макдональдсів розгорнулася по всій країні. Майже не розвивається український кінематограф, натомість молодь з захопленням дивиться американські трилери, бойовики, якими переповнений кінопрокат. Збагатився і святковий календар українців – широко святкують у нашій державі День закоханих та Хелоуїн.

Потреба у святі виникла з прагнення людини і суспільства в цілому виражати свою повагу до певних цінностей, а також з усвідомлення необхідності зафіксувати набутий досвід і примножувати його, передавати

наступним поколінням алгоритм вирішення життєвих ситуацій. Адже з моменту свого виникнення свято являлось тією формою культури, за допомогою якої суспільство виражало своє трепетне ставлення до ідеалів, свою гордість за великі перемоги, свої надії на краще майбутнє.

Святкова система – одна з невід'ємних складових життя народу, яка задає темп повсякденному життю. Свято – це ціла симфонія національної культури. В останні роки календар українців збагатився новими святковими датами, як то День незалежності, День конституції, День соборності тощо. Календар державних свят поповнили Паска, Трійця, Різдво, які і раніше святкувались мільйонами громадян. Поряд з цим загальнонаціональна система свят враховує й європейський характер нашої держави: модними не лише серед молоді, а й серед старшого покоління стали "День закоханих" та "Хелоуїн". Таким чином можемо говорити про тенденцію проникнення європейських святкових традицій у національну святкову систему. Але важливо, щоб при цьому остання не втрачала свою самобутність і сприймала із першої культурно-продуктивні святкові імпульси.

В. В. Приходько, доц., КНУТШ, Київ

ОНТОЛОГІЧНИЙ МИМЕСИС: ДАР І РУКА

Онтологічний мимесис, який виступає ґрунтом для культури, втілюється у досвіді. Тому тіло постає способом укорінення у *physis* (природі), в наслідок чого відбувається трансформація стихійного (земля, небо, повітря, вода) у світове, у те, що феноменально висвітлює суще орієнтувальним горизонтом. Цей процес втілення керується часом і простором, що перманентно ситуують тіло у світі через мінімальні (дейксичні) фундаментальні буттєві запитання : "коли?" та "де?", які виводять на максимальні – "хто?" і "що?".

Дейксичне запитання переносить буттєвий зсув, складку (подію) нездоланною подвоєністю, суперечливістю, часу, що несе з собою відставання "до" і випередження "після", та простору, що вносить визначеність "тут" і невизначеність "там". Ця подвоєність є способом явлення істини буття (алетейя), яка, відкриваючись, приховується, а, приховуючись, відкривається.

Вирішальним для такого уподібнювального перенесення і створення світового контексту є здатність тіла до миметичного резонансу до самоподвоєння, естетичного входу в час і простір. Саме цей резонанс роздвоює тіло на двотіло (*Leibkörper*), що здатне відсторонюватись від себе, будучи тим самим (повернення нетотожного як тотожного), тобто тримати дистанцію і в такий спосіб існувати. Такий дейксичний резонанс тіла утворює будову тіла, тілесну естетичну схему, яка, по суті, стає тілом культури і джерелом культурних порядків, культури тіла. Ця *тілесна* схема в резонуючій подвоєності утворює симетричні єдності асиметричного, що відповідають феноменальній симетрії (дихотомії) тіла: дві руки, два ока, два вуха, дві губи тощо.

Мінімальний резонанс, який є базовим для всіх інших, є гаптичним (доторковим), він формує конфігуративний край самого тіла, його межі. У доторку дуже важко розрізнити те, що торкається, і те, до чого торкаються. Резонанс, перебування у єдності "між", на рівні доторку формується відповідно до *сукцесивної* подвоєності часової охопленості зустрічі в запитуванні, яка відчувається як раптове "перед" непередбачуваного "es gibt", що вимагає запізнитого "після" відповіді засвідчення дару в *симультанній* подвоєності просторового місця внутрішнього ("в") і зовнішнього ("поза").

Час тримає в собі безґрунтовність, безодню (Abgrund) подвоювального розрізнення, яка тримається повторенням, ритмом, що пронизує тіло як ритуал засинання-просинання, починання-завершення. Тобто неповторним для часу є безодня, яка відчувається як раптовість і випадковість у жаху: прискорення і зменшення серцебиття. Існування є ризикованим, просякненим тривогою зникнення і надією на відновлення. Часовий дейксис, резонуючи, приносить тілу випереджальну молодість народження і запізниті старість смерті, недосяжне минуле і нездійснене майбутнє, невідворотність інакшості, вигнання із себе на зустріч чужому, що втілює себе передусім у доторковій руці, який дарує світ. Тривога втратити цей дар, викликана запізнитим його засвідченням, постійно примушує переживати не встигнути щось здійснити. Виникає нав'язливе просте запитання: "Коли?"

Простір несе з собою віддалений горизонт, ґрунт стійкого подвоювального розрізнення на відстані (дистанції), що супроводжує засвідчення. Тому що відповідь на запитання має зберігати те, що дарується. Дар отримує той, хто може його втримати. Але тримання є супроводженням, вислизаючим переміщенням, переносом в русі між місцем зустрічі "тут" та віддаленим горизонтом засвідчення "де". Засвідчення відкриває ландшафт зустрічі в горизонті. Екзистенція постає свідком, що є близьким на відстані до події дарування. Свідок відповідає питанням: "Де?", відкриваючи орієнтувальний рух тіла у світі просторовим дейксистом, який завжди є реакцією на подію, співучастю, супроводженням. Рука має міцно тримати дар "в" собі, але не руйнувати його, тобто зберігати його чужість "поза" собою.

Отже, дар як зустріч і засвідчення в доторку руки (первинному мимезисі) відбувається в двотілі, яке здатне відчувати подвоєність часу і простору.

Е. О. Розова, асп., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Росія
rozova.ekaterina@gmail.com

**КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ И. М. ГРЕВСА
В КОНТЕКСТЕ "ПЕРЕПИСКИ ИЗ ДВУХ УГЛОВ"
В. ИВАНОВА И М. ГЕРШЕНЗОНА**

Начало XX века было одним из самых плодотворных периодов в истории русской философии. Несомненно, это относится и к русской фи-

лософии культуры. Первая мировая война, революция 1917 года, культурный и духовный кризис, постигшие мир, вызвали множество откликов в среде русских мыслителей. Одним из таких откликов была и "Переписка из двух углов" В. Иванова и М. Гершензона, вызвавшая широкую полемику среди русских и зарубежных мыслителей. Книга стала одним из важнейших русских культурфилософских текстов. В связи с этим, интересно рассмотреть один из первых отзывов на этот текст, принадлежащий И. М. Гревсу – "О культуре (Мысли при чтении "Переписки из двух углов" Вячеслава Иванова и М. О. Гершензона, Петербург: "Альконост", 1921)". Статья, написанная в 1921 году, хранилась в архиве Гревса в Филиале Архива Российской Академии Наук в Санкт-Петербурге и была опубликована лишь в 1999 году. Несмотря на это, отзыв Гревса до сих пор остается малоизвестным.

Понимание культуры Гревсом крайне близко к позиции Г. Риккерта. Культура, пишет Гревс, это "целый особый мир внутри вселенной (Weltall), это – именно "сфера", занятая деятельностью людей, людских множеств или, лучше созданная работой всего человечества. Тем самым она выделяется, как самостоятельное начало, – надорганический мир, – в недрах мира природы, обладающее своими законами и формами бытия и познаваемое специфическими способами и приемами" [Гревс И. М. О культуре (Мысли при чтении "Переписки из двух углов" Вячеслава Иванова и М. О. Гершензона, Петербург: "Альконост", 1921) // Мир историка, идеалы, традиции, творчество. – Омск : Курьер, 1999. – С. 282–283]. Гревс отмечает два противоположных подхода к пониманию культуры – западный (главным образом, немецкий) и русский. Для немцев, считает Гревс, слово культура преимущественно подразумевает материальную культуру, для русских же – культура – главным образом, духовная жизнь. Однако Гревс выступает за преодоление обоих указанных подходов и предлагает понимать культуру гораздо шире, а именно – как весь человеческий мир. Источником культуры Гревс полагает творческое сознание, присущее только человеку, в связи с чем, культура есть сфера исключительно человеческая. Согласно мыслителю, в культуре следует различать два основных уровня – внешний – изменчивый и преходящий, и внутренний – ее сущность, заключающую в себе накапливаемые вечные начала и ценности, наличием которых и определяется сама культура. Именно эти вечные начала, представляющие собой сущность культуры, и являются ключевым отличием человеческого мира от животного; это то, что "создается жаждою истины и творчеством добра: это – идеи и идеалы, постепенно и постоянно вносящие смысл в действительность, претворяющие ее в себя. Они обретаются великими гениями человечества, подготавливаясь и разыскиваясь, быть может, непреднамеренно, трудом всего общества, – и им перенимаются. Они хранятся, эти истины в недрах народных, и передаются из рода в род. [...] Самое достоинство человека, народа, человечества измеряется их "культурностью", то есть, конкретно, полнотой и

высотой ее, а втайне – сознанием ее, привязанностью к ней и почитанием, способностью стоять за ее целостность и рост" [Там же. – С. 285]. Основой культуры и ее воплощением Гревс считает мирозерцание, под которым понимает осознание человеком своего существования и целей, которое дается путем познания мира и жизни. При этом мирозерцание – "это обоюдное и взаимное действие мира на человека, претворение мира в сознании человека и человечества и переработка мира сознанием человека и человечества, слияние мира и человека в виде "космизации" человека миром и "спиритуализации" мира человеком. Сила мира движет человека к познанию и уразумению его смысла, и сила человека, уразумевающего смысл мира, вносит как бы душу и усовершенствование в самый мир" [Там же. – С. 286].

***М. Ю. Северинова, канд. искусствоведения, доц., докторант,
НМАУ им. П. И. Чайковского, Киев
mseverinchik@gmail.com***

КУЛЬТУРНЫЕ АРХЕТИПЫ В КОМПОЗИТОРСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ: ПАМЯТЬ И ПРИПОМИНАНИЕ В ТВОРЕНИИ СО-БЫТИЯ КАК ОБРАЗА ЦЕЛОСТНОСТИ

Современная гуманитаристика все чаще рассматривает творчество композиторов с точки зрения архетипальной памяти, к которой человек не может не вернуться. На наш взгляд, именно архетипы являются той первоосновой, которая не прошла, несет в себе память и забвение, а затем и припоминание всех событий, как на уровне преодоления профанности, повседневной обыденности, так и на уровне сакральности, Вселенского, Космического (со)Бытия и Времени. В основе понимания композиторского творчества рассматриваются идеи немецкого мыслителя Мартина Хайдеггера, в частности "Исток художественного творения". В немецком языке слово "исток" ("Ursprung") означает происхождение сущности. Приставка *ur-* в немецком языке предполагает "древность", "отдаленность во времени"; а *sprung* – "прыжок, скачок". Таким образом, происхождение сущности понимается, как некий древний "прапрыжок", результатом которого и явился исход сущего из бытия. Речь идет о со-бытии, отдаленном во времени, но постоянно актуально возобновляемом. Следовательно возникает аналогия пра-событий с пра-формами, пра-образами и прообразами, т. е. – архетипами, как некими истоками со-бытий. Таким образом, говоря об истоке художественного творения мы подразумеваем два бытийственных пласта: пласт *Desein* (здесь-бытия) и пласт укоренения в некой древности (*Ursprung*), который безусловно связан с Временем и временностью (темпоральностью). Речь идет о "Большом времени", сопряженном с памятью минувших исторических эпох и поколений создателей культуры. В упомяну-

том произведении М. Хайдеггера философ удивительно точно объясняется известное понятие – "*образ целостности*". Это не просто художественный образ, а обобщенный образ со-бытия. Здесь речь идет об образе, как собирании мира (особенно /со/временного) из осколков архетипальных прообразов, который, как калейдоскоп из мозаичного стекла, изменчив и текуч. В этом смысле творчество композиторов понимается нами, как соединение, "собрание из кусков" прошлого и настоящего, обыденного и сакрального, ибо, по Хайдеггеру, каждое художественное творение есть процедура собирания, стремление к целостности. Но прежде всего образ целостности необходимо рассматривать через хайдеггеровское понимание со-бытия, особенно если говорится о музыкальном со-бытии. Оно понимается, как состояние мира в точке Dasein, здесь-и-сейчас. Любое появление художественного творения как со-бытия вырывает его из повседневности и придает ему осмысленность. Это есть, своего рода, собрание Времени воедино. Музыкальное художественное творение как событие (со-Бытие) не может не иметь темпоральный смысл. Как пишет В. Суханцева: "Время в музыке есть темпоральность в феноменологическом смысле, т. е. временная событийность, осваиваемая сознанием...Музыкальное время событийно, что сразу же переводит протекание формы (музыкальной – С. М.) в смысловую область. При этом в виду не столько собственно "музыкальное событие" (термин Е. В. Назайкинского), сколько "событие" как таковое, как универсальное понятие, обнаруживающееся в мыслительной ситуации XX века" [Суханцева В. К. Метафизика культуры. – Киев : Факт, 2006. – С. 192]. Если посмотреть на любое художественное творение, в частности музыкальное, с точки зрения инобытия реальности, то, по В. Суханцевой, это есть Dasein, очищенное от повседневности. Очищенная реальность "пробивается" к нам сквозь музыку, живопись, поэзию. И поэтому мы испытываем очищение ("катарсис" по Аристотелю). Такая реальность есть чистое Бытие Времени. Здесь человек попадает в ситуацию временной целостности и, тогда, пользуясь терминологией Лосева, соединяется взаимно тоскующие фрагменты времени: "большого" исторического времени и личного ("малого") времени композитора. Таким образом, речь идет о глобальном понимании Бытия Времени и Времени Бытия, т. е. когда музыкальное творение как событие, пребывая в зоне готовит себя для встречи двух времен – "большого" и "малого". Проистекание художественного есть процедура собирания образа целостности, в которой притаилась Истина. Философ пишет, что истину нельзя найти, ее нельзя построить, нельзя доказать. *Она может только явить себя.* Здесь Хайдеггер идет вслед за размышлениями Платона в известной притче о пещере, проясняя платоновское "учение" об истине. Как результат – появляется хайдеггеровское понимание истины – знаменитая хайдеггеровская *алетейя*, когда истина выходит в "просвет" и являет себя. И этим единственным просветом,

где истина может явить себя – есть художественное *творение*. Художественное творение как бытие "здесь-бытия" – многовариантно и поливекторно. Совершая выбор и останавливаясь на каком-то векторе бытия, человек как бы отстраняется от истины. Если в момент художественного творения возникает "зазор бытия" (Ю. Лотман), когда сквозь действительное обыденное сознание, сквозь мир устоявшихся смыслов и образов начинает просвечиваться "последняя реальность" (Ю. Лотман), то самое *истинно сущее* – мы можем говорить о рождении истины в творении. Художник (в широком смысле этого слова) приближается к ней, если метафизическая мудрость сохраняет в нем архетипальную память о "тайне". Архетипальная память припоминая становится лучом, высвечивающий истину, где истина – это "просвет" между "тайной" и ее "забвением". Можно утверждать, что в музыкальном искусстве память и забвение связаны с основной оппозиционной парой – дискретностью и континуальностью, которые диалектически взаимосвязаны и являются одними из неперменных условий целостности. Архетипальная память "большого" Времени одновременно и континуальна, и дискретна. Континуальна, поскольку архетипы культуры – вневременное явление, связанное с понятием вечности. Дискретна, поскольку в определенных моменты происходит момент забвения и вслед за ним – припоминания архетипальных первосмыслов-первообразов. Архетипальная память "высвечивается" как узнавание-припоминание. Любое художественное творчество позволяет постичь нечто, минуя дискурсивно-логический способ мышления. Так музыкальное искусство позволяет "раскрыть" это нечто одномоментно, целостно, а не по частям, говоря хайдеггеровским языком, "высветив" его. Подобное явление можно охарактеризовать термином *инсайт–озарение*. Понятие инсайта как некоего *со-бытия* сродни хайдеггеровскому "просвету" истины, озарению. Благодаря таким инсайтам – "просветам" между "тайной" истины и ее "забвением", возможно говорить об "образе целостности" в музыке. Здесь необходимо уточнить, что именно архетипы культуры, как некие праформы, первообразы-первосмыслы, являющиеся областью коллективного бессознательного и несущие на себе "нагрузку" коллективной человеческой памяти, на наш взгляд, являются "проводниками" из прошлого в настоящее, благодаря которым память и припоминание творят художественное со-бытие. Но, как пишет А. Макаров: "'проводником' в хранилище памяти являются особые смыслы и образы. Это архетипы, ставшие символическими образами" [Макаров А. И. Феномен надындивидуальной памяти (образы – концепты – рефлексия) : монография. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2009. – С. 22]. Поэтому, художественное творение это со-причастность художников не просто к обыденному (по)знанию, а лучше сказать пониманию, но и особая способность "высветить" высшую истину, онтологические первоосновы Бытия, со-творить со-бытие как "образ целостности" и со-бытие "образа целостности".

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ АСИММЕТРИЯ ПОЛУШАРИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МОЗГА И ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ

Проблемы симметрии и асимметрии – важнейшие, возможно, основные для областей естествознания, изучающих проблемы морфологии, строения мира. Симметрия – универсальное свойство природы, наблюдаемое как на элементарных уровнях живого и неживого, так и у самых сложных созданий природы – животных и человека. Животные различных классов воспроизводят "билатеральную" симметрию – в наличии парных сенсорных органов, парности конечностей, парной структуры головного мозга – левого и правого полушарий. Однако уже на микроуровне природа проявляет себя в явлениях асимметрии: наблюдаются нарушения симметрии, что имеет и функциональное значение (как асимметрия в строении молекулы ДНК). Нарушение билатеральной симметрии проявляется в морфологии животного и человека (сердце смещено влево, печень – вправо и т. д.). Лишь в первом приближении части человеческого тела одинаковы, по сути, строение тела асимметрично. Асимметрия проявляется и в строении человеческого мозга, где она, хотя выражена морфологически, реализована, в первую очередь, в различии функций левого и правого полушарий.

Свойство функциональной асимметрии мозговых полушарий вызвало большой интерес исследователей последних десятилетий XX века (С. Спрингер, Г. Дейч, Р. Сперри, К. Пибрам, Ж. Моно, когнитивная психология). Вместе с разработками в данной области возникло предположение, что изучение мозговой асимметрии перспективно не только для узкой сферы психофизиологии, но открывает поле для гуманитарных исследований – изучения проблем человеческого сознания и культуры (например, функциональную асимметрию мозга изучали невропатологи и психиатры Н. Брагина и Т. Доброхотова, в том числе, в ракурсе философской проблемы сознания).

Интерес к вопросу о взаимосвязи между функциональной асимметрией мозга человека и проблемами культуры появляется в русле структурно-семиотического подхода. Культура здесь рассматривается сквозь призму составляющих ее двоичных кодов, что естественно приводит к вопросу о роли, которую в их создании выполняет двойственная структура человеческого мозга. Одна из первых работ в этой области – книга ученого-семиотика, филолога и культуролога Вяч. Вс. Иванова "Чет и нечет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем", впервые изданная в 1978 году. "Идея симметрии оказывается одним из тех общенаучных принципов, которые позволяют надеяться на широкий синтез естественных и гуманитарных наук. Увлечение теми экспериментальными исследованиями, которые существенно расширили наши пред-

ставления о функциональной асимметрии полушарий мозга, ведет дальше к попыткам описать взаимодействие биологических и культурных составляющих в поведении и творчестве человека и развитии общества" [Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры : в 2 т. – М., 1999. – Т. 1. – С. 382].

По-видимому, уже на ранних этапах своей истории человек стал осмысливать асимметрию, лежащую в основе его строения и проецировать ее на строение общества. "Во всех ранних или архаичных человеческих обществах структура ритуалов и мифов определялась набором основных двоичных противоположностей, таких, как различие левой и правой руки или стороны, нечета и чета" [Там же]. Иванов ссылается на известного этнографа-структуралиста Клода Леви-Строса: выведенные им на обширном этнографическом материале так называемые "бинарные оппозиции", действующие в культуре (женское и мужское, левое и правое, верх и низ, сырое и приготовленное и т. п.), он считал свидетельством бинарной асимметрической структуры человека, его сознания и психики. Иванов анализирует проявления функциональной асимметрии мозга в структуре языка. Такая связь подтверждается, например, тем, что человек с поражениями левого мозга испытывает затруднения с речью, а правого – с восприятием смысла слов (т. е. левое полушарие в большей степени "отвечает" за восприятие грамматических структур и языковых парадигм, правое – за схватывание и удержание целостного образа). Явление функциональной асимметрии мозга, по мнению Иванова, можно изучать сквозь призму понятий сознания и бессознательного в психоанализе (сознание соотносимо с левым полушарием, бессознательное – с правым), в ракурсе диалогической темы "Я и другой" и прочих, которые прочитываются через двоичные коды культуры.

Не менее любопытны выводы математика А. Н. Паршина, изложенные в статье "Дополнительность и симметрия". Согласно принципу дополнительности, выдвинутому Н. Бором в квантовой физике, измеряя либо одну, либо другую переменную, мы находимся в несоединимых экспериментальных ситуациях, дополнительных друг другу. Н. Бор предполагал, что по этому принципу можно рассматривать другие сферы действительности. А. Н. Паршин говорит о переносе принципа дополнительности на работу полушарий человеческого мозга. В чем отличие функций правого и левого полушария? "Правый" мозг отвечает за целостное синтетическое восприятие мира, "левый" – за возможность его логической, аналитической интерпретации. Правый и левый мозг различны по отношению к движению. Правое полушарие склонно к сенсорным действиям, левое – к моторным. "Правый" человек (человек с повреждениями левого полушария) воспринимает мелодии, звуки, схватывает все одновременно и сразу, но находится в состоянии сенсорной одержимости: он замер, не движется. "Левый" человек движется, обладает речью, артикулирует свои высказывания, но ничего не воспринимает из окружающего мира.

Хорошо известны типологии культур по отношению к движению и покою: культуры, нацеленные на бесконечную динамику, аналитизм, схематизм, непрерывность, как культура Нового времени, и культуры, ориентированные на статичность, конечность, прерывность – таковы более древние античность и средневековые (как известно, и правое полушарие, "отвечающее" за статику, более древнее). В этой связи нельзя не вспомнить знаменитое различие "дневных" и "ночных" культур философом П. А. Флоренским или "аполлоновской" и "фаустовской" культуры Освальдом Шпенглером. Античность и Новое время, противостоят, по Шпенглеру, именно как статика и динамика. Так противоположны статика Архимеда и динамика Ньютона. Математик Паршин приводит другое противопоставление – Аристотеля и Галилея: "Одним из самых потрясающих событий Нового времени, когда родилась наша цивилизация, был удар Галилея, когда он вдребезги разбил аристотелевскую картину мира. Он уничтожил эту оппозицию движения и покоя. <...> Представление о левом и правом пространстве позволяет на современном научном уровне восстановить то, что уничтожил движимый желанием разрушить аристотелевскую картину мира Галилей, а именно абсолютную противоположность движения и покоя" [*Паршин А. Н. Дополнительность и симметрия // Паршин А. Н. Путь. – М., 2002. – С. 168–169*].

Несомненно, это лишь предварительный обзор тем и направлений, в русле которых могло бы сложиться изучение данного феномена, отвечающее задачам современной науки, осознавшей необходимость междисциплинарных подходов.

В. А. Сергеева, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

ТРАНСГРЕССИВНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПОКОЛЕНИЯ ИКС: ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИЕ ИСКАНИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА ЧАКА ПАЛАНИКА "БОЙЦОВСКИЙ КЛУБ")

90-е годы в США – десятилетие трансгрессивной прозы (Уэлш, Паланик, Эллис и др.). Авторы и герои трансгрессивных романов – это, как правило, представители так называемого поколения Икс-людей, родившихся между 1961–1981 годами, чья молодость пришлась на конец 80-х – 90-е годы. Поколение Икс считается первым поколением, родившимся и повзрослевшим в условиях постмодернистской культуры.

Трансгрессия в общем смысле – это переход границ. Темы, характерные для трансгрессивной литературы, это насилие, сексуальные извращения, наркотики, различные психические патологии и т. д. В поисках некоего смысла герои трансгрессивных романов ломают границы между плохим и хорошим, запрещенным и разрешенным, реальностью и безумием.

Трансгрессивная литература 90-х – это, с одной стороны, классические экзистенциалистские искания в духе Достоевского, Кьеркегора, Ницше, Камю и др., а с другой стороны – это продукт уже постмодернистской

культуры:и не только в смысле критики постиндустриального общества и его провалов или наличия в нем каких-то околофрейдистских тем, но по форме,структуре самих произведений.

Роман Чака Паланика "Бойцовский клуб" – один из ключевых романов трансгрессивного десятилетия. Поднятые в нем общие для экзистенциалистской литературы проблемы (одиночества,свободы, поиска смысла и тд.) получают интересные решения в условиях постмодерна.

Постмодернистский мир – это мир плоский, в нем нет глубины: глубины не в высоком морально-нравственном смысле, а в делезовском смысле отсутствия дуализма сущности и явления. Мир – система бесконечных отсылок, расположенных на поверхности, где тонкой коркой пролегает смысл. Чтоб его обрести, герои Паланика прорываются через границу в акте трансгрессии. "Поверхностность" наблюдается и в самой подаче автором главного героя – у того нет никакой глубины, его внутренний мир, бессознательное также вынесено на поверхность в виде его воображаемого двойника Тайлера.

Смысло- и структурообразующей частью романа являются 8 правил бойцовского клуба. С их помощью безымянный главный герой – тридцатилетний неудачник,классический представитель поколения икс, недовольный своей работой и жизнью в целом,с помощью своего более умного и решительного воображаемого альтер эго Тайлера Дердена создает секретный замкнутый мирок,в котором борется со своими внутренними демонами. Бойцовский клуб – это альтернативное сообщество мужчин, где они получают возможность посредством насилия почувствовать себя живыми. Бой ради боя, ничего личного, абсолютная анонимность. Реальный мир (который, впрочем, перестает быть реальным для участников клуба) перестает для них существовать и что-то значить. Но однажды и бойцовский клуб начинает приедаться. И если раньше целью героя было достичь самого дна самому и таким образом освободиться, то теперь он хочет, чтоб весь мир опустился на дно,он хочет уничтожения целой цивилизации. И тогда Тайлер создает Проект Хаос – еще одну безличную организацию, еще более деперсонализированную, более тоталитарную, где он становится фактически богом, единственный выход из которой – смерть.

Ирония в том, что в поисках себя, в попытках уйти от пороков общества потребления, его стандартизованности, безликости, жестокости, герой создает организацию еще более страшную, он попадает в такой же безликий тоталитарный мир, из которого так отчаянно пытался вырваться. Паланик не дает четкого ответа,что более реально-обычная жизнь героя или жизнь в бойцовском клубе, рассказчик или Тайлер. Скользя по поверхности в мире симулякров невозможно найти себя, своей сути. Ее просто нет. К этому в итоге и приходит главный герой, уже оказавшись в психиатрической клинике. "Мы не особенные. Но мы и не мусор. Мы просто есть" [*Palahniuk Chuck. Fight Club* [Electronic source]. – Access mode: http://aurus.freeblog.hu/files/Chuck-Palahniuk_-_Fight-Club.pdf. – P. 141].

Ирония, которой пронизан "Бойцовский клуб", – это и есть та пост-модернистская черта, которая отличает этот роман от, скажем, "Человека из подполья" Достоевского. Паланик поднимает очень важные экзистенциальные проблемы, но не относится к ним слишком серьезно. У всех вещей есть двойное дно, вокруг нас одни симулякры и дойти до какой-то изначальной истины невозможно.

**Є. В. Сковорова, канд. філос. наук, ст. викл.,
СНУ ім. В. Даля, Луганськ
philosophne@yandex.ru**

ЕСТЕТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ У ПРОСТОРІ КУЛЬТУРИ

Поняття комунікації усе частіше використовується у сучасному філософському дискурсі. По-перше, це пов'язано із так званим лінгвістично-семіотичним поворотом у філософуванні ХХ століття, який висунув як фундаментальні для філософського осмислення проблеми діалогу, розуміння, знаку, значення, тексту, інформації, повідомлення тощо. В свою чергу, семантична філософія мистецтва та семіотика культури зосередили увагу на іманентно-смыслових структурах художньо-естетичних феноменів, постулюючи породження естетичного ефекту специфікою внутрішньої динаміки знаково-комунікативних систем. По-друге, становлення інформаційного суспільства та медіа-культури надає нових можливостей для комунікаційної взаємодії: ЗМІ, ЖЖ, твітер, соціальні мережі, он-лайн ігри. У структурі цих нових суспільних явищ комунікативно-естетичний елемент виконує потужну інформаційну функцію, яка дозволяє розглянути естетичну проблематику взагалі під іншим кутом зору. Речі у структурі естетичної комунікації набувають особливого атенційного характеру, їхня структурна особливість визначається, з одного боку, специфічним семіотичним устроєм, а з іншого боку – культурними пресупозиціями, місцем естетичного у соціокультурній системі.

У комунікативному акті передається певним чином організована (закодована) інформація. Соціокультурна комунікація характеризується не лише трансляцією інформації як деякої форми вибору варіанту з декількох можливих та рівноправних, характерних для простих кібернетичних систем, але також смисловим наповненням інформації та її цінністю. Естетична комунікація як один із різновидів соціокультурної також володіє цими вимірами, які можливо позначити як синтактичний (структурний аспект), семантичний (смысловий аспект) та прагматичний (ціннісний аспект). Характерно, що говорячи про естетичну комунікацію та естетичні повідомлення, дослідники спираються на той або інший аспект комунікації як такий, що породжує "естетичність" інформації, але не аналізують синтетичну єдність цих аспектів. М. Бензе зосереджує увагу на синтактичній упорядкованості та складності естетичних об'єктів. У. Еко бачить природу естетичної інформації у полісемантичній автореференцій-

ності повідомлення. А. Моль характеризує естетичну інформацію як породжену оригінальним прагматичним відношенням до акту комунікації. Єліна Є. взагалі розуміє під естетичним повідомленням закодований у мистецтві емоційно-інтелектуальний зміст. Ю. Філіп'єв бачить у естетичній інформації соціально організуючий чуття людини початок, але основу цього початку бачить у процесах упорядкування і виводить звідси сутність естетичної інформації як семантичну організацію порядку. А. Ключевська А. відштовхується від розуміння естетичної інформації А. Молема і У. Еко та просто визначає естетичну комунікацію як код, який не організує інформацію, а сам її породжує. О. Костіна розуміє естетичну комунікацію як складну ієрархічну структуру контекстів, однак і її зводить до семантичної складової. Н. Крюковський пропонує взяти до уваги усі аспекти естетичної інформації, постулюючи, що вона розкриває себе у естетичних знакових системах, але він досить широко трактує поняття естетичного і інформації, що призводить до ототожнення естетичної інформації та інформації взагалі.

Треба підкреслити, що формування естетичного предмету у акті сприйняття комбінації знаків є складним процесом, який є залежним від залучення реципієнта у систему культури, іншими словами – від наявності у реципієнта культурних координат його життєдіяльності. Культурний й життєвий досвід визначають можливості суб'єкта по відтворенню естетичного предмету як специфічного інтенційно-сміслового змісту естетичної комунікації. Інакше говорячи, оцінка естетичної якості повідомлень залежить від апперцепційного базису і інтерпретаційних потенцій реципієнта. Праімпресії апперцепційного базису досвіду виконують важливу роль у формуванні попередньої емоції, яка залучає нас до творення естетичного предмету, а інтерпретаційні потенції визначають конкретний вплив комунікації на формування естетичного предмету. У комунікативному акті, спрямованому на "активацію" естетичного досвіду у суб'єкта, мають бути присутні атенційні елементи, певні якості, які "зтягнуть" до сприйняття повідомлення не як звичайної форми передачі інформації, а як такого, що викликає в нас переживання, у якому твориться естетичний предмет. Але семантична визначеність цього предмету, його змістовна наповненість конституюється бінерами культурного концепту "естетичного", тобто окреслюється колом речей та якостей, які належать до характеристик "прекрасне / потворне", "піднесене / низинне", "трагічне / комічне" тощо.

Отже, естетична комунікація є трансляцією естетичних повідомлень (повідомлень із домінантною атенційною функцією творення значення). Ці повідомлення можуть являти собою: 1) незвичну синтактичну комбінацію знаків, ціль якої лише у приверненні уваги до себе; 2) синтактично-семантичну комбінацію знаків, сприйняття якої формує у переживанні естетичний предмет, який відповідає розповсюдженому у культурі концепту "естетичного"; 3) синтактично-прагматичну комбінацію знаків, сприйняття якої формує нові аспекти розповсюдженого у культурі кон-

цепту "естетичного" або виробляє нові комбінації, які можуть заперечувати цей концепт.

Говорячи про комбінацію знаків (знакову структуру), ми не маємо на увазі лише художні твори, навпаки, в першу чергу йде мова про культурні артефакти взагалі з точки зору їхнього естетичного "навантаження", і художні твори розглядаємо як певний ряд феноменів у системі естетичного виробництва на ряду з іншими не-художніми феноменами. Естетична комунікація є процесом, належним до усієї системи культури, а не обмежується лише явищами мистецтва, вона змістовно "ангажована" культурою і поза культурою являє собою лише беззмістовний артефакт.

Можна виділити такі культурні концепти "естетичного", які визначають сприйняття й виробництво естетичної комунікації: а) міфічну, засновану на бінері "хаос / космос", б) релігійну, засновану на бінері "сакральне / профане"; в) етичну, засновану на бінері "добре / погане"; г) гносеологічну, засновану на бінері "істинне / неістинне". Ці концепти встановлюють абстрактні форми, які ще мають бути наповнені змістом у реальній динаміці комунікативної взаємодії та переживань суб'єктів. Атенційне апіорі людської чуттєвості отримує свою реалізацію саме через конкретизацію цих абстрактних форм, через знакові системи комунікації, сприйняття яких утворює у досвіді людини естетичний предмет.

А. А. Соловьева, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
rakkanshugisha@ya.ru

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЦИКЛИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ВРЕМЕНИ НА РУБЕЖЕ XIX И XX ВЕКОВ

Согласно теории британского философа и историка Р. Дж. Коллингвуда, наиболее детально изложенной им в работе "Идея истории. Автобиография", история – в отличие от "псевдоисторических" естественных наук, таких как геология или палеонтология, – представляет собой не только и не столько логическую последовательность событий и фактов, сколько отражение взгляда ученого на эту последовательность. Если псевдоистория – это повествование по сути своей бессцельное, то история – повествование целенаправленное. Изучая события минувших эпох и поступки живших задолго до него людей, настоящий историк непременно наделяет их осмысленностью, целенаправленностью, некоей идеей. Именно подобный взгляд на исторический процесс и на работу историков делает возможным существование такой дисциплины, как философия истории. Если мы принимаем тезис о том, что историк не просто записывает факты, но в каком-то смысле создает предмет своего изучения, мы можем сделать следующий шаг и через познание специфических черт осмысления сырого исторического материала в рамках той или иной традиции, страны, эпохи создать портрет сообщества, эти черты породившего.

XIX век стал веком расцвета не только теории эволюции в естествознании, но и родственных ей линейных концепций времени в исторической науке и, прежде всего, в философии истории. Идея линейного прогресса, движения вперед от известной начальной точки к известному концу через ряд сменяющих друг друга стадий, характерна для христианской культуры в целом. Парадоксально сходным оказывается взгляд на мир христианских теологов, видящих историю как путь от Первого Пришествия ко Второму, позитивистов, попавших под влияние дарвиновской теории эволюции, Гегеля с его идеей истории как развития разума, Маркса, подчинившего ход истории смене экономических отношений. Во всех этих случаях мы имеем дело с представлением о линейности времени и истории.

Однако параллельно с линейными концепциями в европейской мысли существовали и резко отличающиеся от них по самой своей сути концепции циклические. Занимая свое место в трудах таких философов, как Николай Кузанский, Иоахим Флорский, Дж. Вико, Ф. Бэкон и др., идея исторических циклов и циклическое понимание времени все же в течение долгих столетий, вплоть до конца XIX века, занимали довольно скромное место в умах европейцев. И здесь перед нами встает закономерный вопрос: что же стало причиной переориентации основного потока философской мысли в конце XIX – XX вв.? Не является ли изменение взгляда на ход истории и ее закономерности знаком смены восприятия самого времени и мира в целом? Стоит особенно отметить тот факт, что обращение к теории циклов, которое мы наблюдаем у Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера и целой плеяды мыслителей второй половины XIX – начала XX века, является в определенном смысле возвращением к самым древним истокам исторического сознания человечества. Источник теории циклов, по-видимому, много древнее первых намеков на линейное понимание исторического процесса. Достаточно обоснованной представляется точка зрения румынского религиоведа М. Элиаде, изложенная им, в частности, в небольшой работе "Миф о вечном возвращении": одна из основных черт традиционных обществ и традиционной культуры – цикличность мышления. Круговорот дня и ночи, лета и зимы, дождя и засухи, посева и сбора урожая, однообразно повторяющаяся последовательность определенных действий и ритуалов – всё это упорядочивает жизнь представителя традиционного общества и, более того, заставляет его верить, что периодичность, повторяемость, монотонность природных процессов и его быта всегда останется неизменной. Постепенно такое представление о жизни распространяется на все ее сферы. Так появляются, в частности, религии умирающих и возрождающихся богов (Дионис) или целых миров (буддизм). И то, каким образом люди видят мир, неизменно отражается на том, как они видят свою собственную историю. Зарождается представление о циклическом развитии человеческого общества и культуры, к разработке которого и возвращаются мыслители новейшего времени. И не будет ли уместным предположить, что обращение к характерному

для традиционных обществ ощущению истории является также знаком возврата к традиционному мироощущению?

Многие приверженцы циклической концепции исторического процесса (среди них – российские мыслители П. А. Флоренский и Н. А. Бердяев, итальянцы Р. Гвадини и У. Эко) делают из нее вывод о грядущем "новом Средневековье". Однако сама идея цикличности, ожидание прихода новой эпохи со смертью старой для Средневековья отнюдь не характерна. Напротив, в средневековом христианском сознании прочно укоренилось представление о линейном движении мира к неотвратимому концу, Апокалипсису, после которого продолжения человеческой истории в известном до него виде уже не предполагается.

Гораздо больше циклическое восприятие времени и мира вообще отвечает другой модели развития человечества Новейшего времени. Речь идет о своего рода "возвращении к примитиву", о новой дионисийской эпохе. О возвращении к эпохе Диониса, к традиционному мироощущению и господству интуиции, эмоций над разумом (Аполлоном, аполлоновским началом) в конце XIX – начале XX вв. говорят, например, Ф. Ницше (в своей работе "Рождение трагедии из духа музыки" введший в философский дискурс дихотомию Аполлон-Дионис) и его комментатор и последователь Вяч. Иванов – но говорят своре как о несбыточной надежде. Более полувека спустя американка Айн Рэнд, популярный философ и писатель, публикует статью "Аполлон и Дионис", в которой противопоставляет друг другу два произошедших с разницей всего в месяц знаковых события общественной жизни – приземление космического корабля, весьма символично названного "Аполлоном-11", на котором американцам удалось достигнуть поверхности Луны, и начало самого известного в истории музыкального фестиваля в Вудстоке, ставшего истинным торжеством Диониса. Без сочувствия или одобрения – но в этой и многих других своих статьях Рэнд говорит о дионисийской эпохе, о дионисийском сознании уже как о реально совершившемся факте истории и культуры XX века. Переход к циклическому восприятию времени и истории, совершившийся на заре XX века, можно считать первым вестником, предчувствием наступления новой эпохи, перехода к новому видению мира, человека, культуры, в дальнейшем проявившемуся в самых различных областях жизни. Если это верно – наше представление о ходе истории действительно может многое сообщить и о нашем видении мира, в котором мы живем, и даже о будущем самого этого мира.

С. В. Солодка, студ., КНУТШ, Київ

СИМВОЛІЧНИЙ ВИМІР КУЛЬТУРИ МІСТА

Символ – пароль культури
А. Я. Гуревич

Символ один з наймогутніших інструментів основ формування будь-якої культури, він є певною універсалиєю в культурі. Його можна уявити з однієї

сторони: як пружину, яка діє за схемою сприйняття інформації та відбиття її в подальшу трансформацію/асиміляцію/зміну, а з іншої, як скло, хоч і прозоре (яке інколи важко усвідомлене для сприйняття його існування) проте бар'єр, через яке відбувається взаємозв'язок людина – все.

Людина виокремлюючи себе від природи створює культуру. В основі будь-якої культуротворчості лежить ідея символу, культура є символічна за своєю суттю. Культура виражає себе через світ символічних форм, які передаються від людини до людини, проте самі по собі символічні форми – це зовнішня сторона культури. Символи стають виявом культури лише через творчу активність людини. Беручи до уваги поліваріантність людського мислення, можна зробити логічний висновок, що і культура буде завжди носити варіативний характер у своєму тлумаченні. Культура, за думкою О. М. Лотмана "принципово неоднорідна, навіть в суворо синхронному зрізі гетерогенність мови культури створює складне багатоголосся", отож символ "ніколи не належить якомусь одному синхронному зрізу культури – він завжди пронизує цей зріз по вертикалі, виходячи з минулого крокує у майбутнє ... константні набори символів пронизують діахронію культури, в значній мірі беруть на себе функцію механізму єднання: здійснюючи (осуществляя) пам'ять культури, вони не дають їй розпастися на ізольовані хронологічні шари" [Лотман Ю. М. Символ в системі культури // Лотман Ю. М. Избранные статьи. – Таллінн, 1992. – Т. I].

Знаково-символічна система дослідження культури розкриває зміст потаємних питань і тим самим робить життя зрозумілішим, бажання досягнути онтологічні умови дійсності не є тотальним для всього людство, проте ті, хто ставить собі за мету досягнення раціональних шляхом законів буття, звертаються до пошуку його основи. Інструментом розв'язання цього фундаментального питання є символізація культуротворчого простору. Інакше кажучи, формалізуючи реальність, ми уможливуємо гносеологічне вирішення реалій/проблем дійсності, зводячи її до знакової системи розуміння. Через культуру відбувається взаємодію людина – світ, а за допомогою символу людина в цій культурі створює своє місце, себе і свій світ.

Починаючи з періоду становлення людини, як *Homo sapiens sapiens*, яка починає передавати свої уявлення про оточуючий світ через знаки, образи, які сприймаються, як частина дійсності та проявляються в мові, жестах та ін. Е. М. Мелетинський підкреслює, що "символічні образи представляють інобуття того, що вони моделюють, бо форма тотожна змісту, а не є її алегорією чи ілюстрацією... замінюючи одні символи іншими, міфічна уява робить предмети більш зрозумілими" [Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. – М. : НИ, 2000. – Т. 1. – С. 13]. Цей процес цілком природно продовжується і в сьогоденні. Наразі переважає – метод вияву власних думок, досвіду через знаково-символічну "мову" (усвідомлюючи усталені норми розуміння трансляції та вияву рефлексивної діяльності, починаючи з Аристотелівських категорій; варто зауважити, що хоч вираження думок і розгортається через категорії та поняття, проте вони так само беруть свої витoki з символізму.

Культура народжується і функціонує, як в знаках, так і в символах. І необхідно розрізняти ці поняття: символ і є той знак, але абсолютно іншого роду. Якщо метафорично порівняти, то знак – це путівник в предметний світ значень (образів, понять), а символ медіатор з непередметним світом смислів. Тобто символ відкриває нам двері в трансцендентне буття, в світ закодованих ідей, в позасвідомі глибини душі. Наприклад, проблема іконоборства зосереджувалась, в тому, що відбувалось підміна понять, символ отожднювали зі змістом, і найвищий, сакральний сенс невілювався і профанізується. Для віруючої людини ікона ніколи не була просто образом, вона є символом Божої присутності. Таку ж аналогію можна наводити і по відношенню до символів держави (герб, прапор і т. д.), вони завжди означатимуть щось більше ніж просто візерунок, колір, форму.

Міська культура є так само система символів. Відрізняючись своєрідною мовою і масштабами прочитання, символ діє на "розум" так само тотально. Місто і людина виступають схематично, як мікрокосм-макрокосм. Лише місто створюючи свій знаково-символічний код дає шанс його жителю цей Текст прочитати. Місто своєрідно кодує інформацію і декодифікувати може лише це ж місто (та громада, що доторкається, інколи навіть і не свідомо, до цього ареалу знань). Звичайно прочитати можуть всі, але усвідомити – ні, текстуально ця інформація відкрита, проте контекст може досягнути лише та особа, що є частиною цього міста. Виступає аналогом закритого товариство – дає шифр для прочитання лише обраним.

Місто створює свою мову символів. Архітектура, стилі мистецтва, музичний супровід та багато іншого передають свою, особливу інформацію міста, відображення епохи в якому була законсервована ця інформація та специфічні умови прочитання цього меседжу (Тексту). Місто створюючи предметне поле культури робить його полісемантичним, і живучі в символі, Текст зі звичайним змістом трансформуються в індивідуальне, що приймає лише цьому місту, народжується нова форма по суті, новий феномен з необмеженою кількістю інтерпретацій, з поліваріантним змістом тлумачень. Місто через власний знаково-символічний світ приписує своєрідний код і функціональне навантаження цьому предмету.

І. М. Танцюра, асп., КНУТШ, Київ
tantsiura.irina@gmail.com

ВПЛИВ ТЕХНОЗОБРАЖЕННЯ ЯК НОВОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО КОДУ НА СУЧАСНИЙ ТЕАТР

Сучасне суспільство описується як мережа, яка складається з інформації. Людина і суспільство, в такого роду мережі, функціонують у вигляді інформаційних каналів. Медіа постають конкретними відношеннями, які зв'язуючись, утворюють абстрактну картину людської комунікації. Вся західна культура знаходиться на межі гри в абстракції, коли всі виміри та фізичні, просторово-часові структури утворюють один лінійний порядок – з усіх вимірів утворюється одна єдність, одна історія, одна логіка, одна

раціональність. Якщо така єдність переживає кризу, на зміну їй приходить нова структура і нова єдність. І в нескінченності їх змін і полягає концепція інформаційної мережі. Культура потребує аналізу явища медійності для дешифрування нового інформаційного медіа-коду, так як на ньому будуються основні засади функціонування сучасного суспільства.

З появою медіа змінюється і сама структура розуму, вона стає більш універсальною, втрачає свою етнічну приналежність, оскільки пов'язується з технологічною структурою, яка є загальною для всього людства в цілому. Людське буття і пізнання тепер визначаються медійністю, і такий когнітивний поворот має певні особливості. Головні діячі медіафілософії Вілем Флуссер та Маршал Маклюен вбачають причину повороту не тільки у застосуванні досконалих технічних засобів, а в глобальній трансформації процесу комунікації. Для кожної доби був характерний свій власний код комунікації, і в залежності від нього формувалася людська пам'ять, свідомість і історія. Перший етап – доісторичний – він не мав цілісної історичної картини світу, другий – історичний, а третій – постісторичний, так як в добу панування медіа людство стоїть на межі кінця історії. На першому етапі функціонує магічно-міфічна свідомість або уява, на другому – історична свідомість або концептуалізація, на третьому етапі людство послуговується технічною уявою або техноуявою. Паралелі між сучасною та первісною свідомістю досить прозорі. Електронні медіа повернули людству старі форми усної первісної комунікації, а також багатозначення, притаманні міфологічним культурам.

Зміна лінійного текстового коду на мультимісний викликає потребу мислити візуально і утворює новий культурний рівень – цифровий. Щоб не бути виключеною з комунікації на цьому рівні людині необхідне не тільки оволодіння новим кодом, але й опосередкованість певними технологіями, які є його трансляторами. Специфіка технотображень полягає в тому, що вони пропонують постійне репродукування суспільної пам'яті. Неохопна кількість інформації постійно циркулює в межах медіа сфери, і в цьому потоці кожна подія чи дія втрачають свій дійсний історичний характер, свою істинну значимість. Мас медіа контролюють маркування інформації як значної, важливої – фактично відбувається позбавлення людини вільного вибору і здатності до аналізу та самостійного мислення. Пасивна рецепція стає основною характеристикою сучасного суспільства. Такі дослідники як Петер Слотердайк та Дітмар Кампер називають даний ефект "седуканням", пригніченням.

Кінець історії, який констатується полягає у тому, що людство, спостерігаючи нескінченний потік зображень, який циркулює навколо нього, не здатне помітити рух, будівництво історії. Людина має позбутися звички пасивного споживача інформації, вона має активно освоювати цифровий світ, піддавати критиці технотображення, розвивати швидкість аналізу, в іншому випадку історія добіжить свого кінця. Це призведе до довільного повторення попереднього життєвого досвіду в технологічному апараті, який буде рухатися за власною інерцією в забрудненому кітчевому піктографічному потоці інформації.

Деякі з медіа технологій, такі як MySpace, YouTube, Facebook, livejournal дозволяють обмежити кількість інформації і надають людині можливість сформувати цифровий простір на основі власних вподобань. Ці технології впроваджують відповідальний медіа діалог, який транслюється через велику кількість каналів, здобуваючи широку аудиторію. Такі медіа є прикладами втілення діалогічних структур у мережі.

Умови сучасного життя сприяють радикальним перетворенням і в сфері театрального простору. Театр набуває ознак інтерактивності – через залучення медіа засобів, глядач має змогу не тільки спостерігати, але й впливати на хід вистави через Інтернет. Віртуальний простір також стає невідомою частиною сучасного експериментального театру. Для більшості режисерів віртуальна проекція, що використовується у сценографії є найкращим вибором, оскільки не потребує значного сценічного простору, і є більш варіативною, ніж фізичні декорації. Перевагою також є мобільність віртуальних декорацій. Останнім часом в театрі використовуються сенсорні медіа засоби, які дозволяють розширити межі віртуальної сценографії, і долучити до неї акторську імпровізацію. Актор взаємодіє з сенсорними екранами на сцені, власноруч створює простір в якому відбувається гра. Таким чином він стає творцем власного сценічного універсуму, що ставить актора на позицію глибшої взаємодії зі своїм персонажем, і розширенням меж творчої діяльності. Деякі театральні режисери, навпаки, прагнуть до більшої контрольованості, тому досить розповсюдженою є практика використання такого медіа засобу як веб камера. Цей елемент дозволяє створити ситуацію постійного спостереження за акторами або глядачами. Дана практика дозволяє усвідомити перехід людини до візуальності, спостереження, а також стирання меж між сферами приватного і публічного, що, власне, і відбувається завдяки медіа засобам не тільки в мистецькій, але й в соціально-культурній сфері загалом.

Медіа засоби призводять до глобальних суспільних змін, технозображення займає позицію панівного інформаційного коду. Результатом даної зміни коду і способу освоєння світу є перетворення усіх сфер людської діяльності від публічного простору до мистецтва. Тому дослідження та оцінка явищ медіа дозволить окреслити шляхи ефективного функціонування людини в цій сфері і уникнення перетворення її на комуніканта – пасивного споживача інформації.

***А. С. Турпетко, асп., асист.,
ТНУ ім. В. І. Вернадського, Симферополь
madrek@mail.ru***

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТЕОРИИ К. МАНГЕЙМА

Содержание понятия ценности в учении немецкого социолога Карла Мангейма во многом определяется влиянием его коллег Г. Риккорта и М. Вебера. Исследование понятия ценности Г. Риккортom и В. Виндель-

бандом считается классическим, а инициатором появления аксиологической проблематики в социологии является М. Вебер, соединивший трансцендентальное понятие ценности неокантианцев Баденской школы с позитивистским корпусом социокультурных наук. Благодаря М. Веберу, понятие ценности становится популярным в исследованиях проблем культуры и общества, а так же занимает центральное место в теории Карла Мангейма. Модификация неокантианского понятия ценности в социокультурную категорию осуществляется посредством превращения трансцендентального понятия ценности в эмпирическое. Понятие ценности, сформировавшееся в учении М. Вебера, является эмпирическим, поскольку оно конкретно-историческое, благодаря связанности с интересом эпохи и формируется на основе смыслополагания отдельных субъектов. Исследование К. Мангейма дополняет интерпретацию понятия ценности М. Вебера. Понятие ценности, в целом рассматриваемое Мангеймом в контексте социальной жизни, включает также методологический и антропологический аспекты.

С точки зрения методологии, социальное исследование неотделимо от культурного контекста и во многом обусловлено им. Контекст исследования обуславливают ценности и коллективные бессознательные волевые импульсы, именно они вызывают интеллектуальный интерес, задающий конкретные гипотезы исследования и модели мышления. Объективность социологического мышления заключается не в устранении оценочного компонента – это делает невозможным изучение общества, а в его критическом восприятии и контролировании. Незаинтересованный наблюдатель не может ни различить, ни понять ситуацию, лишь вынесение оценочного суждения исследователем и в этой связи участие в ситуации, посредством симпатии или негодования, может направить на путь осознания ситуации.

Понятие ценности имеет не только культурно-контекстуальное, но и антропологическое основание. Ценностный элемент не устраним из сознания. Мышление является культурно и социально обусловленным, не может быть совершенно свободным от оценок, онтологической или метафизической окраски. Для работы мышления необходимы онтологические и метафизические гипотезы и проистекающие из них ожидания и гипотезы. Опасность онтологических решений заключается не в самом факте их существования, но в некритическом отношении к ним. Мышление – это выражение жизни и деятельности группы.

Укорененность ценности в человеческом сознании обуславливает и значимость ценностей в социокультурной жизни человека. Назначение мышления состоит в управлении поведением человека в тот момент, когда он принимает решения, необходимые ему для совершения всякого рода поступков. Решения индивида основываются на суждениях о добре и зле, о смысле жизни и т. п. Во многом взгляды человека на мир определяются его принадлежностью к группе, именно соответствие взглядов человека и смысловых значений, принятых группой, и указы-

вает на то, что он относится к данной группе. Единство смысла и значения вещей представляет собой кристаллизацию опыта группы и выступает фактором, стабилизирующим общество. Индивидуальное сознание не может рассматриваться в отрыве от группы. Представления о мире складываются в процессе жизни группы, в которой каждый член группы приобретает нужное ему знание, таким образом, результаты познавательного процесса дифференцируются, это связано с тем, что в поле зрения группы попадают только те аспекты мира, из которых состоят трудности для данной группы. Ориентация на знание в группе возможна не с помощью умозрительного импульса, а волевых и эмоциональных элементов подсознания. Поэтому знание, по сути, представляет собой не что иное, как коллективное знание, которое вырастает из совместного переживания, происходящего из сферы бессознательного.

Ценности имеют конкретный, а не абсолютный характер. Мангейм убежден, что "то обстоятельство, что культура вообще рассматривается *sub specie* "значимости", "ценности", свидетельствует не о вневременном характере нашего мышления, а именно об обусловленности его временем" [Мангейм К. Идеология и утопия / Пер с нем. М. И. Левиной // Мангейм К. Диагноз нашего времени. — М. : Юрист, 1994. — С. 74]. Структура тех или иных ценностных сфер может быть понятной только в связи с той конкретной ситуацией, для которой они значимы. Тот факт, что мышление было различным в разные эпохи и в разных культурных кругах, является очевидным. Категории мышления сменялись новыми категориями, когда изменялся социальный базис групп. Подобную же трансформацию претерпевали и ценностные сферы.

Ценности скорее обладают практической значимостью, а не теоретической. В общественной жизни ценности предстают двояко: в качестве выбора, который осуществляют индивиды и в виде объективных норм. Индивид производит оценку при выборе, когда он отдает предпочтение одному перед другим. Нормы устанавливаются обществом для регуляции человеческого поведения, они признаны подвести поведение индивидов к моделям существующего порядка. Оценки являются выражением как субъективных устремлений, так и воплощением объективных социальных функций. Благодаря такой двойственной природе оценок "происходит постоянное уравнивание того, что индивиды хотели бы сделать, если бы их выбор определялся только их личным желанием, и тем, что их заставляет делать общество" [там же, с. 428]. Установленная система оценок эффективно действует в стабильном обществе, если же структура общества меняется, сразу же изменению подлежат и оценки. При отсутствии переоценки индивиды утрачивают способность действовать в изменившемся обществе.

Таким образом, понятие ценности в теории К. Мангейма занимает важное место и трактуется эмпирически. Об эмпирическом характере ценностей свидетельствует их конкретность и практическая значимость, их непосредственное влияние на общественную жизнь людей.

ТРАДИЦІЯ В КОНТЕКСТІ ПРОЦЕСУ МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ: СВІТОГЛЯДНІ ЗМІНИ ХХІ ст.

Важливість традиції підкреслюється тим, що втрата соціально-культурної традиції тієї чи іншої етнонаціональної спільноти сприяє падінню морально-етнічного устрою суспільства, поширенню бездуховності, розриву зв'язку між поколіннями. Проте втрата традиції мало ймовірна, адже цьому запобігають природні зв'язки між поколіннями, які можна повністю розірвати лише фізичним шляхом.

Взаємодія в культурі народу старого і нового, свого і запозиченого здійснюється декількома шляхами: простим проникненням елементів однієї культури в іншу, синтезом і використанням запозичень у відповідності з традиційними нормами і звичаями. При простому проникненні елементів однієї культури в іншу споконвічні риси предмета чи явища зберігаються в недоторканності, а запозичені служать доповненням до них. Так, у сучасному весіллі поєднуються традиційно-українські (віночок, коровай) і європейські елементи (біла сукня).

У випадку синтезу традиційних і запозичених рис в предметі або явищі важко навіть розрізнити, настільки тісно вони переплелися. В українському весільному будинку часті обід, що складаються з українського борщу та запозичених страв інших народів.

У культурі постійно відбуваються процеси інтеграції та розмежування. Якщо культура якогось народу у своєму розвитку буде постійно враховувати культуру іншого народу, а споживачі культури переконуються, що той народ створив більш вартісну культуру, то вони приймуть останню, тобто другий народ засимілює перший. Якщо асимілююча культура буде вільно користуватися культурними цінностями різних народів, то вона буде збагачуватися.

Традиція в контексті діалогу культур виступає вагомим чинником соціалізації особистості. Якщо особистість виростає і виховується в такому середовищі, потрапляє до нього в зрілому віці, то, незалежно від свого бажання, вона потрапляє під вплив сформованих у ньому традицій толерантного чи нетолерантного ставлення. Є й інше значення: якщо дитина ставиться з повагою до традиції свого народу, то вона визнає це право і за іншими. Правомірно стверджувати, що педагогічно спрямоване освоєння етнокультурної традиції як засобу соціалізації може сприяти виконанню багатьох актуальних завдань, пов'язаних із міжкультурною комунікацією, полікультурною освітою і вихованням.

Термін "полікультурна освіта" згідно тверджень Ю. Сивої є калькою поняття "multicultural education", сформованого в західній інтелектуальній культурі в 70-х роках ХХ століття. Найбільш вичерпне його визначення представлено в Міжнародній енциклопедії освіти, де воно розглядається як "педагогічний процес, в якому репрезентуються дві або бі-

льше культури, що відрізняються за мовною, етнічною, національною або расовою ознакою" [International Dictionary of Education. – Oxford, 1994. – Vol. 7. – P. 3963].

Україна має давню традицію полікультурності, яка не лише закріплена в толерантності та інших рисах ментальності. Ця традиція пов'язана в першу чергу з її проміжним положенням та розміщенням між західно-європейською і євразійською цивілізаціями. "В цьому є і позитивний момент, – стверджує академік М. Михальченко, – вона може у своєму самовизначенні як локальна цивілізація здобувати зразки, норми життя в обох цивілізацій, збагачуючи свою. Амбівалентність багатьох характеристик суспільного життя України дозволяє більш "м'яко" входити в сучасні глобальні процеси, зворотно впливати на наших сусідів" [Нагорна Л. Регіональна ідентичність: український контекст. – К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008].

Підсумовуючи, зазначимо, що традиція полікультурного середовища складає площину, в яку занурюється і поступово заглиблюється кожна особистість у процесі своєї соціалізації.

А. А. Харькова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
anastasia_x_@mail.ru

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕАЛЬНОСТИ В МИНИМАЛИСТСКИХ РОМАНАХ Ж.-Ф. ТУССЕНА "МЕСЬЕ", "ФОТОАППАРАТ", "ТЕЛЕВИДЕНИЕ"

Минималистский роман или "новый "новый роман", ярким представителем которого считается бельгийский писатель Жан-Филипп Туссен, часто воспринимается как продолжение и развитие идей "новых романистов" 1940-х – 1960-х годов (Роб-Грийе, Саррот), но будучи самостоятельным явлением во французской литературе, вступает в полемику с принципами "нового романа"; это не "антироман" с ломаной линией повествования и отсутствующим сюжетом, а полноценный по структуре роман, с правдоподобными героями и иллюзией фотографического отображения реальности.

Романы Ж.-Ф. Туссена "Месье", "Фотоаппарат", "Телевидение" можно считать образцовыми произведениями минималистского направления, их отличает небольшой объём, экономия средств выразительности (наиболее сдержан в этом плане "Месье"), но самое главное, что позволяет говорить о них как о действительно минималистских, это не формальные их особенности, а смысловая насыщенность этих небольших произведений; в смысловом плане Туссен отдаёт предпочтение небольшим незначительным событиям повседневности, он описывает жизненный процесс обычных (зачастую обезличенных) людей, эта процессуальная серость у него оборачивается размытостью временно-пространственных координат, "стиранию аксиоматического поля, которое приводит к тому, что персонажи создают впечатление внезапного обнаружения конца света в сомнамбулическом осознании реального" [Гонтар М. Постмодернизм во Франции: определение, критерии, переодизация].

Неопределённость и бессмысленность происходящего с героями (последовательное описание работы Месье, передвижения протагониста "Фотоаппарата" по городу) создаёт ощущение виртуальной или медитативной реальности, в которой герои пытаются реконструировать, собрать своё Я из отдельных деталей (посредством точных описаний деталей одежды, частей собственного тела, которые они бесцельно созерцают, например, протагонисты "Фотоаппарата" и "Телевидения" через преодоление собственной разобщённости с телом приобретают возможность самоидентификации); случайность происходящего подчёркивается сравнениями с поведением элементарных частиц ("Месье"); Туссен практически не оставляет даже малейшей "корочки смысла" для своих героев.

Безликость героев, мы не знаем ни имён, ни внешности протагонистов, в "Фотоаппарате" главный герой с детства не фотографировался, когда он сталкивается с необходимостью предоставления фотографий в автошколе, он пытается обойти это требование, ничего при этом не делая (так, по его словам, он борется с реальностью); отрицание собственного изображения, даже отражения в зеркале; подчёркнутая бесчувственность; фрагментарность характерна как для текста этих романов, так и для изображения ими реальности, клиповое мышление героев (переключают внимание, поток бессвязных мыслей).

Присутствие отсутствия или отсутствие присутствия героев (Бланшо) создаёт видимость деятельности, движения, осязаемой локализованной во времени и пространстве реальности (Месье занимает крупный пост в автомобильной компании, но сама работа его сводится к бессмысленному ритуалу походов в кафетерий, разглядыванию объявлений и т. д., герой "Телевидения" собирается писать работу о Тициане, но вся его деятельность сводится к блужданиям в своём потоке мыслей, состоящем из потоков мыслей его предшественников); недоверие к чувствам (к увиденному по телевидению, которое симулирует реальность, герой решает его не смотреть ("Телевидение")), только тактильное ощущение предметов (картины в "Телевидении") позволяет героям поверить в реальность событий и собственного существования.

П. Ю. Храпко, асист., НУВГП, Рівне
P_YHrapko@ukr.net

ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОНЯТТЯ "КОНОТАЦІЯ" В СЕМІОТИЦІ РОЛАНА БАРТА

Відомо, що автором поняття "конотація" або, точніше, "конотативна семіотика" є датський глосематик Л. Єльмслев. Останню він визначав як таку, в якій "план вираження представлено планом змісту та планом вираження денотативної семіотики; інакше кажучи, це семіотика, один з планів якої (а саме план вираження) є семіотикою" [Єльмслев Л. Прологомени к теории языка. – М. : УРСС, 2006. – С. 139].

Серед тих, хто найплідніше використав це відкриття, був один з найяскравіших представників французького структуралізму та пост структуралізму Ролан Барт. Можна навіть стверджувати, що "конотація" є своєрідним ядром його семіотичного проекту взагалі. При цьому треба зауважити не просто трафаретне використання цього поняття, а його творче переосмислення, яке виражається в ряді наступних моментів.

По-перше, це не завжди кількісно однозначне відношення денотативної та конотативної систем. Іншими словами, кількість знаків денотативної системи не завжди збігається з кількістю знаків конотативної семіотичної системи, яка надбудовується над нею і її ж використовує.

По-друге, розширення сфери функціонування конотативних знаків, вихід за межі суто вербальної семіотики. Це означає, що будь-який предмет може поряд зі своїми безпосередніми функціональними призначеннями використовуватися як знак.

По-третє, розуміння конотативної семіотики як латентної. Означуване цієї вторинної системи прикріплюється до означуваного денотативної денотативної системи й існує, до певної міри, на другому плані. Хоча з часом воно може витіснити його і стати головним. А оскільки знаки конотативної семіотики пронизують всю культуру, то вивчення їхніх значень є, по суті, вивчення культурного несвідомого.

По-четверте, тлумачення значень конотативної семіотики як ідеологічних. Будь-яке конотативне означуване є певною маніфестацією, "фрагментом ідеології", незважаючи на її домінантний чи маргінальний статус. Воно завжди намагається непомітно (оскільки має латентну природу) нав'язати певну систему ціннісних орієнтацій.

І нарешті, по-п'яте, ототожнення, злиття метамови та конотації. Останнє стає зрозумілим, якщо проаналізувати особливості вживання цих понять у одній з ранніх робіт Барта "Міфології". Так, "міф" спочатку визначається як "вторинна семіотична система" [Барт Р. Міфології. – М. : Издательство имени Сабашниковых, 2000. – С. 239], а потім стверджується, що "міф завжди належить метамові" [Там же. – С. 271]. Оскільки під вторинною семіотичною системою мається на увазі конотативна семіотика, то конотація та метамова у вигляді "міфу" зливаються в одне ціле. Наслідком цього ототожнення є оформлення такого типу критичного аналізу, за якого всі наявні метамови розглядаються як конотативні системи, побудовані на основі певних ідеологічних дискурсів.

Підсумовуючи, можна сказати. Що Барт, у своїй "семіотичній подорожі" (саме так характеризував він свої заняття семіотикою), здійснив надзвичайно вдалу спробу трансформації, переформування "конотативної семіотики". Виникнувши в межах глосематики, яка була однією з найабстрактніших, сциєнтичних та позитивістських версій структуралізму, конотація у французького вченого не просто стала поняттям, яке можна використовувати з метою аналізу ідеологічних, дискурсивних систем різного типу. Можливо, найбільш вагомим досягненням Барта є створення інструменту, який врешті-решт здатен на критику дискурсу, що його створив. Іншими словами, бартівська "конотація" є поняттям філософського, рефлексивного характеру.

ФІЛОСОФІЯ ТА ЛІТЕРАТУРА: НІВЕЛЮВАННЯ ЖАНРОВОЇ ВІДМІННОСТІ

Колись філософські тексти писались в термінах фізики та метафізики, зараз вони пишуться переважно в термінах...літератури. Повсякчас література вчила філософію створювати міфологеми та архетипи не шляхом логічно строгої езотеричної рефлексії, а граючи, невимушено та витончено. Твори Ж.-Ж. Руссо, де Сада, Д. Дідро, Й. Гете, Ф. Ніцше, М. Пруста, Г. Гессе, Ф. Кафки, Ж.-П. Сартра, Л. Андреева, Ф. Достоевського належать рівною мірою як філософії так і літературі. Опозиція філософії-проблематизатора і літератури-міфологізатора в ХХІ ст. вже не актуальна. Література також проблематизує, але інкаше; філософія також міфологізує, але інкаше. Програма розширення філософського світогляду на політичне, естетичне, та, перш за все, літературне, стала дуже своєчасною. Насамперед, літературний текст повинен розумітися як закріплений в знаках світогляд. А інтерпретація будь-якого літературного тексту як зіткнення двох світоглядів: автора-донора та ітерпретатора-реципієнта, який або успішно поглинає в себе текст, або відторгає його. В такому випадку власний текст побудований на базі того асоціативного ряду, який виник у зв'язку з прочитаним текстом є кращою з можливих інтерпретацій. Будь-яке вираження будь-якого змісту назовні називається текстом. Аналіз цього змісту може бути реалізований при презентації текста як світогляда, тобто моделі реальності певної людини [Артамонова Ю. Д. Основания сближения философии и литературы в Новое время // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2010. – № 4. – С 45–63]. Крім того, автор тексту, перш за все, соціальна істота, яка моделює свою картину світу не безпідставно, а через сформовані в ході соціалізації способи інтерпретації світу. Як писав Ж.-П. Сартр, "проза – найзручніший інструмент для реалізації певного задуму", тому що слово "ангажованого" письменника виявляється дією. Відповідно текст повинен бути зрозумілим через особливості моделювання світу людиною. Тому читач, що шукає в тексті життєві орієнтири, повинен перетворитися "того-що-естетизує", декодує текст, оскільки розуміння тексту як закодованого в мові світогляду передбачає декодування тексту, власне ідею, що ключ до тексту "поза текстом". Жанрова відмінність між філософією та літературою є настільки незначною, що суттєві змісти філософських текстів можуть бути розкритими засобами літературної критики. Ж. Дерріда наголошував, що "[...] ті неодмінні обмеження філософського тексту, що є конститутивними для його пізнання, стають доступними для інтерпретатора тільки тоді, коли він починає поводитися з цим текстом (проти власної волі) як з літературним текстом" [Габермас Ю. Філософський дискурс модерну. – К. : Четверта хвиля, 2001. – С. 187].

Власне, механізм нівелювання жанрової відмінності між філософією та літературою за Ж. Дерріда має такий вигляд: найбільш правильне філософське прочитання філософського тексту здійснює той, хто поводить з ним, як з літературним текстом, тобто як вигаданим конструктом, елементи та порядок розташування якого визначаються різноманітними текстуальними інструкціями. І, навпаки, найбільш глибоким і поставленим в опозицію до попереднього має бути таке прочитання літературних творів, при якому з ними поводяться як з літературними символами, які завжди здатні до збудження своїх імпліцитних стосунків з філософськими опозиціями, на яких вони тримаються. Слід зазначити, що існує дві інтерпретації феномену літературного тексту. Перша бере початок від кантівської "Критики здатності судження", в якій йдеться про самоціль літератури, літературу заради літератури. Такі довідкові видання як "Енциклопедія світової літератури", "Коротка літературна енциклопедія", "Encyclopedia Britannica", "Encyclopedia Americana" і т. д. досі наслідують цю традицію: в них немає жодного натяку на співвідношення філософія та літератури, а тому література подається як естетизоване використання письмової мови. Друга інтерпретація, що сформувалась приблизно в XIX ст. визначає літературу як не просто конструкцію для задоволення естетичних потреб, а як таку, що відображає політичний та філософський світогляд епохи. Тут можна назвати тільки одне видання, а саме "Сучасний філософський словник", до змісту якого включена стаття під назвою "Філософія літератури", де розглядається література в філософії, література і філософія та філософія в літературі... Аналіз їх взаємодії отримує такі обриси: 1. Література включається в контекст філософії того чи іншого мислителя як її рівноправний компонент. 2. Філософія та література зіставляються як дві автономні практики з метою виявити їх схожість та відмінність. 3. Робляться спроби знайти філософські проблеми власне в літературних текстах [Современный философский словарь. – М., 1998. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/526465/>]. М. С. Розанова так висловлюється з цього приводу: "Не можна сказати, що література і флософія є лише різними формами одного і того ж змісту, тобто, що філософія виражає в формі аргументів, література виражає в формі розповідній чи ліричній. Художній текст не можна трасформувати у філософську теорію в цілому, з легкістю формалізувати" [Розанова М. С. Философия и литература: сравнение европейской и американской традиции // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. – СПб., 2003. – С. 99–103]. Таким чином, має місце розгляд літератури не тільки як хиткої конструкції для задоволення естетичних потреб, але й у якості закріпленого в знаках світогляду. Література, найбільш зацікавлена ідеєю художнього плану вираження світоглядних концепцій, виступає одним з плацдармів для верифікації сенсу, адже філософія може бути не тільки науковою та логічно строгою, а й філософією метафоричною, мисленням художнім та інтуїтивним.

Секція "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

*Н. М. Авер'янова, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
aver_n@ukr.net*

МИСТЕЦЬКА ЕЛІТА: КОНЦЕПТУАЛЬНЕ БАЧЕННЯ ТА КРИТЕРІЇ ВИЗНАЧЕННЯ

Мистецька еліта – це вагома складова національної еліти та духовної (інтелектуальної) еліти. Духовна (інтелектуальна) еліта має здатність генерувати цінності та норми, передавати знанняві ресурси, створювати інноваційні технології. Істотними якостями духовної (інтелектуальної) еліти є рівень освіти, інноваційність мислення, професійний успіх і визнання, творчі здібності, креативність, мотивація діяльності тощо. Інтелектуальна еліта повинна виконувати в суспільстві наступні ключові функції: інтеграційну, трансляційну, ціннісно-нормативну, інноваційну, пізнавальну, консультативну, комунікативну, контролюючу [Михайлева Е. Интеллектуальная элита в матрице современных цивилизационных изменений : монография. – Харьков : Изд-во НАУ, 2007]. Інтелектуальну еліту визначає не кількість академіків, докторів, кандидатів наук, заслужених діячів культури й мистецтв, а їхні реальні розумові та креативні здібності, ефект їхнього розуму й творчості у всіх сферах суспільного життя. Інтелектуальна еліта має забезпечувати вплив розуму та духовності як самостійних сил, що визначають соціальні дії. Вирішальне значення щодо формування інтелектуальної еліти має система освіти.

Мистецька еліта, як частина духовної (інтелектуальної) еліти, найперше пов'язана з мистецтвом, яке, як відомо, є потужним засобом впливу і на суспільство, і на окрему особистість. Саме мистецтво є широкою системою комунікації, яка практично не має перешкод, звернене водночас до усього людства, воно транслює художню інформацію на найширші культурні маси. Воно дозволяє обмінюватись думками людям різних національностей навіть без знання мови, залучає до загальнолюдських цінностей, об'єднує людей, підвищує духовний потенціал як окремої особистості, так і суспільства в цілому. Художня мова мистецтва значно яскравіша, емоційніша і внаслідок цього стає більш переконливою та впливовою.

Мистецька еліта здатна до активної творчої й громадської діяльності, що втілені в конкретних результатах. Духовно-практична діяльність мистецької еліти спрямована на продукування різноманітних творів мистецтва, художніх образів, естетичних ідей, концепцій, поглядів, художніх смаків, мистецьких стилів, що мають своє змістовне, ідейне, смислове й ціннісне наповнення. Діяльність мистецької еліти впливає на світоглядні трансформації в суспільстві. Можна виділити таку систему критеріїв

елітарності мистецької еліти: *вишуканий художній смак, художній талант, професійність, професійна відповідальність, високий інтелектуальний рівень, патріотизм і національність*. Слід зазначити, що елітарність та елітність – "це два різні поняття, які характеризують різні, хоч і схожі явища: елітність – формальну приналежність людей до еліти; елітарність – наявність певних якостей, психічних особливостей, які дозволяють їм бути елітою" [Журавський В., Кучеренко О., Михальченко М. Політична еліта України: теорія і практика трансформації. – К., 1998. – С. 157]. Елітна особа може й не бути носієм якості елітарності, а елітарна особистість, в свою чергу, може навіть не входити до привілейованого шару в соціальній структурі суспільства.

Мистецька еліта України упродовж багатьох віків створювала художньо-образну концептуалізацію українського світу (така концептуалізація передбачає осягнення і розуміння українського світу в єдності ментально зумовлених образів-архетипів, ідейно-творчих задумів та системних поглядів). Онтологічними та феноменологічними засадами художньо-образної концептуалізації українського світу є домінантні образи, архетипні символи, культурні універсалиї, наскрізні ідеї та цінності, представлені в українському мистецтві. Ці домінантні образи, архетипні символи, культурні універсалиї, наскрізні ідеї та цінності зумовлені типовими рисами української ментальності, наприклад, такими як розвинута почуттєвість, екофільність, глибока релігійність, софійність, волелюбність, толерантність, кордоцентризм, панестетизм, сакралізована святковість, працелюбність, глибокий емоційний зв'язок з рідним краєм, обережність, доброзичливість, розсудливість тощо [Воропаєва Т. Особливості української ментальності у світлі етнопсихологічних досліджень // Студії з україністики. – Вип. VI. – К. : Міжнародна школа україністики, 2004. – С. 26–47]. Деякі з цих ментальних ознак були репрезентовані мистецькою елітою вже в художній творчості киево-руської доби, що виразилось через синтез народної естетики та візантійського стилю, християнської та язичницької ідеології, величної образності, яка ідеалізувала героїзм та духовність.

Однак більша частина цих ментальних ознак набула свого національно-довершеного вигляду в стилістиці українського бароко, унікально-му та всесвітньо значимому. В ньому своєрідно переплелися ідеї західноєвропейського бароко та національні традиції, що ґрунтувались на здобутках княжої доби і які визначили специфіку художньої мови українських митців. Зазначена традиція була пройнята стверджувальним соціальним пафосом і символізувала національні устремління українства. Бароко в Україні, як і в інших європейських державах, репрезентувало світовідчуття цілої історичної епохи, що відобразила своєрідний тип особи, тип культури та філософський спосіб мислення.

Отже, політичні і соціально-економічні обставини часу впливають на творчість мистецької еліти, проте вона, в свою чергу, бере безпосередню участь у формуванні нових ідей, смаків, ідеалів, орієнтацій і поглядів суспільства. Українська мистецька еліта засобами своїх художніх творів

може відігравати суттєву роль у націєтворчих процесах, у поступовому русі українства до модерної української нації, бо має здатність формувати одну з найважливіших властивостей нації – її духовність, яка найперше проявляється через національні цінності, національний образ світу, національний характер, національну свідомість і самосвідомість.

Культурне та духовне подвижництво, а також патріотичні вчинки української мистецької еліти формують патріотичні ідеали, морально-етичні принципи й національні устремління українства в цілому.

О. В. Алдаєва, студ., БІММ при МАУП, Бориспіль

ІСТОРИОСОФСЬКО-НАЦІОНАЛЬНІ ЗАСАДИ ТВОРЧОСТІ В. АНТОНОВИЧА

Бачення В. Антоновичем історії спирається на компоненти німецького ідеалістичного історизму, котрий сприймали через призму французького раціоналізму та польської романтики, а також раннього позитивізму. Таке поєднання зумовило появу у вченого елементів національного ідеалізму, включення в історичну концепцію ідеї духовних "вартостей", котрі він намагається поєднати з методологічними принципами об'єктивістської доктрини наукового пізнання.

Засадничу тезу концепції В. Антоновича складає ідеалістичне уявлення про розгортання в історичному процесі специфічних факторів, певних "стихій" і "начал", що є відображенням матеріальних і духовних сил народу. Вони, будучи закоріненими в психіці людей, є виміром перебігу життя націй та атрибутом їх поведінки. Взаємодіючи між собою, ці начала поступово складають провідне "начало", провідну національну ідею, котрі виражають інстинктивні бажання, поступ в історичне майбутнє народу, є його духовним каталізатором. Провідна ідея кожного народу залежить від антропогенних і расових причин, почасти від впливу територіальних обставин, від історичного життя, культурного розвитку та ін.

Відтак В. Антонович відмовляється від моністичного зведення першопричин і як прибічник позитивістської традиції зберігає принципи взаємних залежностей і плюралістичного тлумачення дії факторів історичного процесу. Отож, з'явившись, провідна ідея долає перешкоди і найбільш повно виявляє себе за умов максимального життєвого піднесення націй, на хвилі її самостійного життя або граничного напруження сил у боротьбі за виживання чи самоствердження. За несприятливих ж умов, коли втрачається незалежність, провідна ідея втрачає силу, через що нація зменшує або зовсім припиняє поступ до свого природного зумовленого ідеалу. Але навіть за таких критичних обставин провідна ідея не зникає і чекає на більш сприятливі умови для свого нового вияву. "Тільки розвиток, що виходить із своєрідних народних начал, дає повний розвиток усім аспектам народного духу й прискорює цей розвиток, ведучи його шляхом, приписаний самою природою" [Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К., 2000. – С. 219].

В уяві В. Антоновича існувала й певна загальнолюдська ідея, котру він називає загальнолюдським ідеалом, розуміючи під ним кращі здобутки гуманістичної культури. До цього загальнолюдського ідеалу, що складає вершину історії цивілізації, прямують усі народи. Однак міра наближення до нього в них є різною.

Ідейний зміст української історії дослідник вбачав у проявах громадсько-політичного принципу, котрий виражає визнання рівності політичних прав для кожного члена суспільства. Повільність руху до свого національного ідеалу В. Антонович мотивує тим, що демократичний принцип найважче втілити в життя, бо для цього потрібна важлива першооснова, а саме, щоб народ досягнув високого рівня культурного розвитку та щиро переконався в правдивості ідеї.

На переконання В. Антоновича, українська національна ідея, котра виявляється в громадському втіленні волі, найбільш наближена до загальнолюдської. З огляду на це історіософія вченого набуває характеру месіанства. Проте, оскільки В. Антонович не має завдання окреслити роль української національної ідеї в контексті ідеї загальносвітової, то напрошується висновок про те, що його засадничо історіософська система має вузьконаціональний характер.

Для наведення доказів своїх провідних ліній В. Антоновичу необхідно було зробити деякі узагальнення, передовсім у галузі етнопсихології і з'ясувати зміст таких домінантних понять, як "національна ідея", "нація", "національний характер" тощо. Тут він натрапив на цілу низку проблем, які не зміг вирішити. Так, вчений міг запозичити не так вже й багато для своєї національної історіософської концепції не лише в українській, а й у європейській науці. Про це свідчить й та легкість, з якою він заміняє поняття "нація" на "народ" і навпаки.

У творчості В. Антоновича немає чіткого ставлення до європейського тлумачення поняття "нація", проте вивчення його праць засвідчує схильність вченого не до політичної концепції нації, а до психологічно-культурологічної, розробленої німецькими романтиками. В історіософській концепції В. Антоновича нація інколи постає і як унікальне природно-соціальне утворення, своєрідна поза-сміслова духовна єдність. Цей однорідний етномасив вчений завжди розглядав як живий організм, який здатний трансформуватись під впливом певних історичних обставин. Але за умови збереження індивідуальних рис. Цей висновок дослідник доповнює таким міркуванням: "Народ може від сильних утисків змінити ознаки своєї національності, але ніколи не змінить ознак внутрішніх, духовних" [*Антонович В. Про козацькі часи на Україні.* – К., 1991. – С. 211].

Загалом питання націогенези постають в історіософії В. Антоновича як одні з провідних. Це викликано передовсім проблемою відмежувати історію України від польської та російської. Саме під таким кутом зору необхідно розглядати націософію В. Антоновича та окремі етнічно-антропологічні спекуляції вченого на українську тему.

**УКРАЇНА ТА УКРАЇНЦІ
В ДІЯЛЬНОСТІ ФРАКЦІЙ ДЕРЖАВНОЇ РАДИ АВСТРО-УГОРЩИНИ
ТА ГАЛИЦЬКОГО КРАЙОВОГО СЕЙМУ**

Парламентська діяльність вважалася головною формою реалізації програмних вимог політичних партій. Українці мали свої фракції у Державній Раді Австро-Угорщини та у Галицькому Крайовому Сеймі. Вибори до австрійського парламенту 1907 року, що проходили на підставі нового виборчого закону й забезпечували суттєве зростання чисельності українського парламентського представництва, справді започаткували новий період української парламентської політики, що відзначався більшим впливом українського представництва в законодавчих органах. В такій ситуації для українців надзвичайно важливими були вибори до Австрійського парламенту, оскільки ці вибори змінювали й національний склад парламенту. За результатами виборів українська фракція у Державній Раді налічувала 32 депутати [Діло. – 1907. – 3 червня. – С. 1] і зайняла четверте місце за чисельністю (для порівняння італійців було – 19, німців – 231, поляків – 80, сербів – 2, румунів – 6, хорватів – 11, чехів – 107 [Сухий О. Галичина між Сходом і Заходом. Нариси історії XIX – початку XX ст. – Львів, 1999. – С. 128]. Після виборів 1907 р. українські депутати стали "поважною силою", яка могла впливати на парламентське життя і з якою мали рахуватись. А такі діячі, як К. Левицький, Є. Олесницький, Є. Петрушевич, "придбали значення і впливу в загально-державній політиці" [Дорошенко Д. Історія України: 3 малюнками: Для школи й родини / передм. та комент. В. А. Смолія і В. М. Рички. – К., 1993. – С. 204]. На них покладалися сподівання щодо покращення насамперед культурного становища населення краю.

З перших днів після виборів на пленарних засіданнях українські депутати брали активну участь у роботі Державної Ради, вели переговори з австрійським урядом і президією Польського кола щодо культурно-освітніх питань, зокрема: визнання української мови як офіційної в урядованні тих громад, які прийняли відповідні ухвали; відкриття паралельних класів в українських гімназіях до рішення Галицького сейму; про окремі гімназії; відмова від виняткового використання польської мови у Львівському університеті; використання української мови при записах студентів і веденні дисциплінарних справ; створення двох нових українських кафедр з хімії та римського права. Така постановка питань неодноразово зустрічала гостру критику польської фракції, яка вважала такі "успіхи" українців посяганням на права поляків у Східній Галичині.

В соціально-економічному секторі вагомим досягненням стало створення Земельного іпотечного банку (заснованого на українському капіталі), звільнення безземельних верств населення від податку із житла,

малоземельних – від прибуткового податку, скасовано оплату від "судових доручень", ухвалено виділяти щорічне відшкодування селянам за різного роду збитки, надавались дотації на створення і розвиток перших кооперативних товариств і організацій. Це сприяло покращенню економічного становища в першу чергу простого населення. У військових справах українці сприяли рішенням про скорочення військової служби (у межах всієї імперії) до двох років, вели переговори з урядом про запровадження "нового справедливого карного права у війську". Вдалося вибороти пільги для жовнірів і резервістів.

За час першої політичної каденції (1907–1911) зусилля українського парламентського представництва спрямовувалося на зростання політичного впливу українців у Австро-Угорщині, залучення важелів державної політики до розв'язання українсько-польського конфлікту, досягнення українцями практичних здобутків у культурно-освітній та економічній сферах. Підтвердженням цього є ухвалення закону про політичні товариства, за яким дозволялось утворювати філії та об'єднуватись у спілки. У справах культури українське представництво добилося збільшення кількості українських кафедр у Львівському університеті. Такий крок сприяв збільшенню кількості студентів в університеті. Виділення коштів з державного бюджету на заснування українських гімназій, та шкіл Українського педагогічного товариства, н розвиток Наукового товариства імені Тараса Шевченка, "Просвіти" надавало шанс здобувати початкову освіту малозабезпеченим верствам населення, розвивати українську науку, видавати україномовні і дешеві книги для простого люду. Українські депутати внесли пропозицію про поділ Крайової шкільної ради на українську й польську секції. Внаслідок їх зусиль на залізниці було введено україномовні квитки, вийшов наказ шанувати права української мови в судах, а до Адміністративного трибуналу у Відні увійшов український представник [*Левицький К., Петрушевич Є., Цегельський Л., Оукуневський Т.* Що робили наші послы в парламенти? Маніфест руського (українського) клюбу. – Львів, 1911]. Представництво українців у найвищих законодавчих виконавчих органах влади свідчило про їхню високу професійну кваліфікацію та відповідний рівень освіти (здебільшого кілька іноземних університетів із докторськими науковими ступенями).

Ще одним представницько-законодавчим органом Австро-Угорської імперії був Галицький Крайовий Сейм, який діяв у 1861–1918 рр. на основі Крайового статуту і Виборчої сеймової ординації для Галичини (додатки до цісарського патенту від 26 лютого 1861 р.). Згідно з Крайовим статутом сейм налічував 150 депутатів (з 1900 р. – 161). Законодавча компетенція сейму була обмеженою, однак відкривала можливості для розвитку національних культур, упорядкування соціально-економічних відносин і системи місцевого самоуправління, узгодження інтересів різних суспільних груп.

Для українців Галицький Крайовий Сейм був не тільки місцем праці і реалізації своїх політичних амбіцій, а в першу чергу, трибуною для про-

голошення і відстоювання своєї українськості. Політичне значення сейму перевищувало його компетенцію: сейм обговорював усі актуальні політичні питання, був головною ареною формування українсько-польських відносин [Grodziski S. Sejm Krajowy galicyjski 1861–1914. – Warszawa, 1993]. Українці, виходячи з соціальної структури свого населення, могли мати у Сеймі 50 депутатських місць, однак на практиці через систему порушень законності на виборах на користь польських кандидатів, число українських представників у Галицькому сеймі стабілізувалося на рівні 15–20 осіб [Чорновол І. Українська фракція Галицького крайового сейму 1861–1901 (нарис з історії українського парламентаризму). – Львів, 2002].

Українське представництво в Галицькому сеймі претендувало на роль надпартійного центру, одне з ключових завдань якого полягало в консолідації різних політичних сил навколо програми захисту національних інтересів українців у Галичині. На початку ХХ ст. українське представництво в Галицькому сеймі опинилося перед серйозними викликами часу, пов'язаними, з одного боку, з розгортанням масових рухів за демократизацію політичної системи, а з іншого – з загостренням українсько-польського протистояння і переведенням його у сферу боротьби за національний вибір кожної особи. Поряд із керівництвами українських політичних партій і парламентською репрезентацією, українське сеймове представництво належало до найвпливовіших осередків українського руху, на який покладалися очікування щодо ідейного і практичного керівництва політичними акціями, впливу на політичне виховання громадськості. Головною ідеєю української сеймової політики в цей час був тісний зв'язок депутатів із виборцями, використання подій у сеймі для мобілізації населення на масові акції, що, своєю чергою, мали демонструвати розмах національного руху й впливати на ухвалення позитивних для українців рішень в органах влади. Складність у реалізації цих завдань для українського сеймового представництва полягала в його обмеженій чисельності, браку політичних лідерів, дискредитації сеймової діяльності невдалими наслідками українсько-польської угоди 1890 р.

Найбільш плідними для українців на здобутки у Галицькому Крайовому Сеймі стали передвоєнні роки. Депутати домоглися запровадження в краї державних загальноосвітніх шкіл, будівництва нового навчального закладу для майбутніх учителів у Тернополі, викладання в початкових школах тією мовою, яка використовувалася більшістю у громаді, заснування українських учительських семінарій, заснування українських гімназій у містах Бережани, Стрий, Самбір, Яворів й Рогатин [Левичкий К. Галицький сойм в 1909 р. // Діло. – 1910. – 1 н. ст. січня], було засновано спеціальні курси української мови для військових. В результаті у всіх українських військових полках не тільки прості солдати, а й старшини розмовляли українською мовою, а це сприяло як мінімум, вихованню поваги до мови і культури. У роки, що безпосередньо передували вибуху Першої світової війни, українське парламентське представ-

ництво зосередилося на справі виборчої реформи до Галицького Крайового Сейму й заснування українського університету у Львові. Реалізація виборчої реформи перешкодила війна, через яку відкладалося заснування й українського університету.

У цілому, українці у Галицькому Крайовому Сеймі постійно наголошували на тому, що вони є "зовсім окремим слов'янським народом, з окремою мовою, літературою, давньою історією і окремим народним характером", тому повинні врешті добитися національної рівноправності. У своїй діяльності вони зустрічалися з різкою критикою польських політиків. Діяльність українців носила демократичний характер, методи досягнення цілей у політичній галузі мали парламентський характер, перевага надавалась мирним переговорам. В умовах домінування польських політиків у Галицькому Крайовому Сеймі й парламентському представництві від Галичини політика українських депутатів не була надто ефективною з точки зору практичних рішень, однак українські парламентські представництва змушували рахуватися з собою як із політичними чинниками.

О. О. Газізова, ННДІУВІ, Київ

РОЛЬ УКРАЇНОЗНАВСТВА У ФОРМУВАННІ ГРОМАДЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ ПІДРОСТАЮЧОГО ПОКОЛІННЯ

На сучасному етапі розвитку громадянського суспільства перед освітою постає важливе завдання – на основі наукових знань і вмінь сформувати в підростаючого покоління громадянські цінності, які допоможуть особистості виконувати різноманітні функції та ролі у сферах сімейно-побутових, міжнаціональних і міжособистісних відносин, знаходити способи самореалізації на різних етапах життєвого шляху.

У контексті європейської ціннісної парадигми однією з соціальних компетентностей є громадянська, що розглядається дослідниками, як певна система ставлень, цінностей, знань, умінь, навичок, які набуваються людиною, зокрема, й у процесі виховання. Вона означає поінформовану й активну участь особи в житті суспільства, до якого вона належить як на рівні місцевої громади, так і на державному та міжнародному рівнях. Таким чином, на сучасному етапі реформування вітчизняної системи освіти постає питання: якими соціально-педагогічними засобами можна результативно формувати громадянські компетентності особистості, які зміни мають відбутися у її внутрішній структурі, як унаслідок цього зміниться ціннісна система молодшої людини.

У Проєкті Національної стратегії розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки визначено, що система освіти має забезпечувати формування особистості, яка усвідомлює свою належність до українського народу, європейської цивілізації, орієнтується в реаліях і перспективах соціокультурної динаміки, підготовлена до життя у постійно змінюваному,

конкурентному, взаємозалежному світі [Проект Національної стратегії розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки. – К., 2011. – С. 17].

У Проекті Державного стандарту базової та повної загальної середньої освіти зазначається, що визначальним для вітчизняної загальної середньої освіти є українознавче спрямування всіх освітніх галузей [Проект Державного стандарту базової та повної загальної середньої освіти. – К., 2011. – С. 4].

Академік П. Кононенко наголошує на особливій ролі українознавства у сфері виховання "...тільки воно може дати цілісний часопросторовий образ України і тим самим сформувати цілісний світогляд як патріотичний ідеал людини. Учнів не варто закликати бути патріотами – їм необхідно всебічно показати, за що її можна любити й пишатися тим, що ти є її сином" [Кононенко П. П., Кононенко Т. П. Українознавство XXI століття: проблеми методології і шляхи їх розв'язання. – К. : НДІУ, 2008. – С. 22].

Виходячи із нових концептуальних положень і завдань сучасної освіти, розроблявся і впроваджувався у програми середньої і вищої школи курс "Українознавство", який є надзвичайно важливим для становлення світогляду майбутніх громадян, зокрема їхнього ставлення до світу (на основі українських національних цінностей). Знання, вміння та навички, здобуті в процесі його осягнення, є інструментом для учнів, набуття ними майстерності життя – вміння жити. Метою та завданням українознавства як навчально-виховного предмета є виховання патріота, громадянина української держави, свідомого державотворця, творчої особистості, яка співпрацюватиме зі світом на засадах кооперації, буде здатна реалізувати своє власне покликання та реалізовувати покликання української нації [Програма для загальноосвітніх навчально-виховних закладів "Українознавство. 5–12 класи" / П. П. Кононенко, Л. Г. Касян, О. В. Семенюченко. – К. : Українське агентство інформації та друку "РАДА", 2008. – С. 3].

Успішним освітнім проектом, започаткованим ННДІУВІ, є Конкурс з українознавства, який сприяє вихованню національної самосвідомості школярів, становленню мислячого, ерудованого покоління, яке творитиме обличчя нашої держави завтра. Ралізацію проекту "Міжнародний конкурс з українознавства" було розпочато з 2002 р. з метою зміцнення українознавчих засад освітньо-виховного процесу в середніх загальноосвітніх та вищих навчальних закладах, утвердження українознавства як окремої навчальної дисципліни і як методології викладання інших навчальних дисциплін базового компонента освіти, формування поколінь патріотів-державників та розвиток міжнародних освітніх контактів. Кількість учасників Всеукраїнського конкурсу з українознавства з кожним роком постійно зростала, зростала і географія конкурсу. Зокрема, у 2007 р. на участь у МКУ було подано 365 заявок, у 2008 р. – 397, у 2009 р. – 275, у 2010 р. – 358, у 2011 р. – 594 заявки з 24 областей України та АР Крим. У 2009 р. Національний науково-дослідний інститут українознавства започаткував проведення щорічного Міжнародного конкурсу з українознавства для студентів та молодих учених. Студентський та учнівсь-

кий конкурси з українознавства як освітні проекти є одним із чинників, які сприяють залученню шкільної та студентської молоді України та зарубіжжя до дослідницької діяльності у сфері українознавчої освіти і науки, глибшому розкриттю їх здібностей, формуванню національно свідомої молоді з активною життєвою позицією. Таким чином, українознавство як наука і навчальна дисципліна є підґрунтям для формування громадянських цінностей підрастаючого покоління, оптимізації розвитку громадянської культури молоді на сучасному етапі розвитку української держави.

І. М. Грабовська, канд. філос. наук, ст. наук. співроб., КНУТШ, Київ
grabovskai@ukr.net

ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ҐЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ ДЛЯ СТАНОВЛЕННЯ ЦИВІЛІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Дослідження та подолання ґендерних стереотипів сьогодні стало невід'ємною складовою процесу становлення паритетної демократії як демократії сучасного типу на теренах України. Для цивілізованого світу, під яким мається на увазі насамперед Західний світ на чолі з Європою, стало "справою честі" подолання патріархальних та патріархатних ґендерних стереотипів, особливо ж тих, що стосуються жіночого політичного лідерства. Для сучасної України подібні завдання мають і важливе практичне значення, а саме – розширення сфери соціальної відповідальності за рахунок залучення значно ширшого людського потенціалу – жіночої частини населення.

У сучасній соціогуманітаристиці прийнято виділяти два типи ґендерних стереотипів. "Перша група ґендерних стереотипів – це стереотипи фемінінності-маскулінності. Чоловікам та жінкам приписуються певні психологічні якості та характеристики особистості, – пише І. С. Кльоцина. – Маскулінність-фемінінність – нормативні уявлення про соматичні, психічні та поведінкові якості, характерні для чоловіків та жінок. Повсякденна свідомість схильна абсолютизувати психофізіологічні та соціальні відмінності статей, ототожнюючи маскулінність з активно-творчим, культурним началом, а фемінінність – з пасивно-репродуктивним, природним" [Клецина І. С. Психология гендерных отношений : теория и практика. – СПб. : Алетейя, 2004. – С. 248].

До другої групи ґендерних стереотипів відносяться ті, котрі закріплюють професійні та сімейні ролі за певною статтю. "Чоловіків прийнято оцінювати за професійними успіхами, жінок – за наявністю сім'ї та дітей" [Там же. – С. 249].

Коли подібні ґендерні стереотипи розповсюджуються на сферу політики, виникає суттєвий внутрішній розрив між конституційним правом особистості бути обраною до владних структур, наприклад, та життєви-

ми реаліями. Наслідки дії в тому числі стереотипів масової свідомості в політичній сфері яскраво проявляються, зокрема, у представництві жінок на найвищих державних посадах і в українському парламенті – Верховній Раді, де чисельність депутаток ніколи не досягала навіть 10 %.

Жінка-політик насамперед зустрічається з величезною кількістю гендерних стереотипів, дію яких відчуває на собі. Перше, на що звертають увагу українські політикині в інтерв'ю із ними, – це і є проблема стереотипізації масової свідомості щодо жінки в політиці. "...жінкою-політиком насправді бути непросто. В політиці немає джельтменів, котрі пропускають даму вперед, – стверджує Олена Бондаренко, депутат ВР. – Більше того, в українському політикумі дуже живуче стереотипне бачення жінок як "допоміжної ланки", "обслуговуючого персоналу". ...А додайте ще й домашні проблеми, коли ...чоловік далеко не завжди готовий миритися з кар'єрою дружини..." [Грабовська І., Кобелянська Л. Ladies, first: Феномен жіночого політичного лідерства в Україні : наук.-поп. вид. / за ред. І. Грабовської. – К. : К. І. С., 2007. – С. 9].

Як бачимо, у цьому прикладі "працюють" одразу два типи стереотипів: соціальної ролі та статевого призначення, а також психофізіологічної залежності та вторинності жіночих креативних якостей. В такому контексті жінка не призначена для політичної діяльності, більше того, вона не повинна проявляти політичної волі та ініціативи. Подібні стереотипи діють не тільки на свідомому рівні, вербалізуючись у вигляді життєвого принципу противника гендерної рівності, але і на рівні підсвідомості, внаслідок чого процес витіснення подібних стереотипів набуває довготривалого характеру і не завжди буває ефективним.

Потрібно сказати, що самими жінками-лідерками проводиться досить часто фактично професійний аналіз діючих стереотипів. Очевидно, їх підштовхує до роздумів потреба адекватно оцінити особистісну ситуацію, щоб правильно реагувати на виклики, які виникають в такій непростій сфері самореалізації, якою сьогодні є українська політична реальність. Часто гендерні стереотипи стають фактором, який підштовхує до агресивних дій по відношенню до конкретної жінки-політика. Не дивлячись на советський "державний фемінізм", котрий, здавалось, повинен був змінити патріархальні гендерні стереотипи за більш, ніж 70-літнє існування радянської влади з її зрівняльними принципами, масова свідомість постколоніальної України демонструє прихильність до традиційних гендерних рольових розкладів. І "випадіння" з кола "жіночих занять" достатньо жорстко карається суспільною думкою. Не можна сказати, що жінка-політик не викликає поваги в суспільстві. Присутня також заздрість, захоплення, навіть острах, але, паралельно і відтворюється принизлива риторика відносно жінки у владі. Гендерно стереотипне ставлення до жінки у владі присутнє і в мові. В Україні досить регулярно виникають дискусії серед гендерних дослідниць з приводу можливості чи неприйняття вживання термінів, що відображають гендерну відмінність політика. Мова йде про формування адекватної назви для політи-

ка-жінки. Розглядаються як можливі два варіанти: "політикиня" та "політичка". До дискусії приєднуються більш широкі кола громадськості, котрі, як правило, демонструють крайній консерватизм в цьому питанні, відмовляючи подібним мовним новотворам взагалі у можливості існування. А між тим, мова як жива система, що розвивається, поступово засвоює подібні нововведення. Адже колись не було "вчительки" та "лікарки", а тепер важко уявити мову без цих гендерно чітко маркованих термінів.

Вище мова йшла в основному про гендерні стереотипи жіночого політичного лідерства, лише "по дотичній" заторкуючи і стереотипи чоловічого політичного лідерства. А між тим, вони теж існують, хоч і принципово відрізняються від стереотипів, що стосуються жінки-політика. Вказані стереотипи, безумовно, заслуговують на увагу дослідників, інакше картина не буде цілісною.

В. М. Даренська, канд. філос. наук, доц., СНУ ім. В. Даля, Луганськ
darenska@yahoo.com

СПЕЦИФІКА УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ ТРУДОВОЇ ЕТИКИ

В традиційній українській культурі, заснованій на християнських принципах, основною спонукою до праці не могла бути жадоба до наживи чи пристрасть до грошей, бажання збагатитися, оскільки такі мотиви сприймалися як антихристиянські. В селянському середовищі виробився своя трудова етика. Вважалося, що трудитися слід тому, що *праця благословенна Творцем*. Тому працю свою селянин вважав угодною Богу, і в хвилини найтяжких трудів втішав себе думкою, що "Бог труди любить". В повсякденному житті ця настанова про богоугодність праці проявлялася, зокрема, в побажаннях, які адресували трудівникові: "Помагай Богу!", "Бог в поміч!".

Для християнської свідомості селянина було характерним уявлення про землю як про "землю Божу", адже в основній своїй масі православні люди не вважали обробіток землі та господарювання на ній тільки засобом свого існування, ба й навіть збагачення. Для тих, хто все своє життя обробляв землю, ця діяльність було чимось більшим, вона була пов'язана з їхнім духовним життям, і зв'язок цей проходив через глибоке поняття *землі Божої*, яке означало, що вона належить не людям, а тільки Богу. І це уявлення про обмеження будь-яких прав на землю, оскільки істинний її власник – це Бог, походило з Священного Писання: "Землю не можна продавати назавжди, адже це Моя земля; ви прибульці та поселенці у Мене" (Лев. 25, 23). Якщо селянин хотів рубати дерево, косити траву або забивати домашню худобу, він хрестився та вимовляв: "Прости, Господи!". Відзначимо, що селянин звертається не до природних стихій (до сонця, вітру, дощу або землі), що було характерним для язичницького мислення, а до Бога. В традиційній українській культурі до землі завжди відносилися з особливим шануванням, дотримуючись пе-

вних правил поведінки з нею, адже земля вважалась не тільки чистою, але і святою, тому що її не можна було оскверняти. За повір'ями, земля від церковного свята Хрестовоздвиження (4 грудня) до Благовіщення (7 квітня) спить, і тому турбувати її не можна. Порушення заборон навіть однією людиною віщувало біду свій селянській громаді: посухою, неврожаєм, а отже голодом та лихоліттями.

За народними поняттями, селянин не може не бути землеробом, землероб не може не жити без землі – він для землі і вона для нього Богом створені. Тому цілою низкою народних прислів'їв та приказок відзначав український селянин значення землеробства, тому від батька до сина передавав пораду триматися землі-годувальниці та не покидати її: "не в дорогу вдавайся, а в хазяйстві кохайся"; "хто хліб пахає, того Бог кохає"; "щоб лиха не знать, треба сіять і орать" [Багмет А., Дашенко М., Андрущенко К. Збірка українських приказок та прислів'їв. – К. : Техніка, 2004. – С. 40]. Відома цитата з Священного Писання твердить, що "хто не працює, той та не їсть", і саме цим моральним постулатом керувалися протягом всього трудового життя. Варто зауважити, що життя сільського ледаря практично було немислимим, оскільки суворі умови життя унеможливлювали життя без *праці* на землі, тому що "як ся робить, так тому і родить". Як казали в українському народі, "звикай до господарства змолodu, не будеш знати під старість голоду". Тому ці нероби, якщо вони і були, швидко бідніли і мусили йти жебракувати. Як і інші народи, українці завжди зневажливо ставилися до ледарів, про яких і склали силу-силенну прислів'їв та приказок. Ось декілька з них: "до роботи плачучи, а до танців скачучи", "де ліниво працюється, там пожитку не чується", "де працюють, там густо, а де гайнують, там пусто", "праця чоловіка годує, а лень марнує", "труд кормить, а лень портить", "тяжко тому жити, хто не хоче робить", "ледащо – не варте ні на що", "у ледачого і чоботи з ніг вкрадуть", "ледачий плуг скоро поржавіє, ледача людина скоро постаріє"... Також в народі давно зауважили, що неробство та ледарство завжди ходять поруч зі злочиноm: "стидайся красти, а не робити", "зароблений сухар краще від краденого бублика", "гультять та злодій – два рідні брати" [Українські прислів'я та приказки. – К. : Дніпро, 1983. – С. 103–120].

В українській традиційній культурі накопичення багатств, жадоба до наживи, намагання до отримання максимального прибутку стояли в ієрархії цінностей набагато нижче таких понять, як достойне життя, чесне ім'я, цінність теплих та щирих людських відносин (як зі своїми родичами, так і з сусідами, односельцями, знайомими). Гроші та багатство розцінювалося лише як *засіб* до повнокровного, повноцінного та гармонічного життя, але в жодного разі не як *самостійні цінності*, які слід мати ціною відношень з людьми, особистого щастя тощо: "не в багатстві сила, а в чорних руках" [Там само. – С. 108]. Утім, труд ніколи в свідомості селянина не пов'язувався зі словами "проклятий", "ненависний" та іншими негативними епітетами. Якщо труд є благословенним Богом, і результати праці теж знахо-

дяться в волі Господній, то *труд виступає одним з головних засобів до спасіння душі* та набуття Царства Божого, отже, й працювати потрібно було відповідним чином – з *любов'ю, старанністю, обачливістю*, та головне – з *радістю*. Слід не просто говорити про працелюбність як найважливішу чесноту в очах селян, але саме про здатність радісно трудитися, знаходити радість в самій праці, хоч якою тяжкою вона інколи може бути. Український фольклор відобразив величезну кількість прислів'їв, в яких прославляється праця (хоча вона може бути і тяжкою): "без роботи не чекай доброти", "дерево шанують, як добре родить, а чоловіка, як добре робить", "праця ніколи не ганьбить чоловіка", "птиця створена для польоту, а чоловік – для роботи", "робота мучить, але годує та учить", "сталь гартується в огні, а людина – в труді" [Там само. – С. 112].

Отже, оскільки відношення до обробітку землі у селянина завжди поєднувалося з розумінням того, що земля є Божою, результати праці залежать від його наполегливості та від Бога, тому й процес обробітку землі виступав як процес співучасті людини в благому облаштуванні світу, в співробітництві з Богом, тому селянин-землероб розумів себе саме як *со-робітника* Богу, призаного освящати та преображати матеріальний світ. Як зазначав Іван Франко, "праця – се не тільки твердий обов'язок чоловіка, але прямо условина його життя, конечна для життя так, як повітря до дихання. Пізнає, що без праці чоловік звільна перестає бути чоловіком, самостійною істотою. Недостачі тої людської самостійності не нагородять йому ніяк скарби, ніякі розкоші, бо все, здобуте без праці, являється чимось чужим для чоловіка, якимось приви́дом, холодною лудою, котра не насичує духу, а тільки його знеохочує і затроює" [Франко І. Без праці // Франко І. Казки. – К. : Україна, 2003. – С. 229].

В. М. Калач, асп., КНУТШ, Київ
kalachslava@gmail.com

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

І релігія, і політика відігравали важливу роль у людській історії з найдавніших часів, даючи людині пояснення її ставлення до навколишнього світу і забезпечуючи методами та інститутами управління суспільством, за допомогою яких люди домагалися безпеки й емоційного задоволення. Щоб зрозуміти, як релігія і політика пов'язані між собою, необхідно знайти їх загальний культурний знаменник. Цей загальний початок – система людських цінностей.

Процес взаємодії релігії і політики має місце в кожному суспільстві, проте розрізняється за ступенем їх впливу один на одного. Сучасна система міжнародних відносин має, в основному, світський характер. Тим не менш, релігійні погляди того чи іншого народу відіграють певну (а іноді й дуже істотну) роль як у внутрішньополітичному житті окремих країн, так і в розвитку міждержавних зв'язків.

У нашу динамічну епоху змінам піддаються всі колишні геополітичні константи – географічне розташування, відстань і геопростір, територіальне розташування політичних і військово-стратегічних сил у світі. До останнього часу геополітичні концепції практично не брали до уваги масову релігійну свідомість людей, стан духовного середовища, в якому формується та існує певний релігійний світогляд, домінування конфесій і релігійних традицій в конкретному регіоні та прикордонних країнах.

В останні десятиліття XX ст. у різних країнах світу виникла тенденція до посилення релігійності населення. Все більше стає міжнародних релігійних організацій і фондів, релігійних партій і рухів, діяльність яких носить міжнародний характер. Деякі міжнаціональні й міждержавні конфлікти мають релігійне забарвлення.

Релігійний чинник стає важливою складовою міжнародного життя і несе в собі величезні політичні наслідки, тому що суспільство, яке знаходить сенс в релігії, намагається надати цей релігійний сенс і державі або протистояти державі в ім'я священного. Існування релігійних груп, що виходять за межі держави – навіть якщо ця релігійна група знаходиться на іншому кінці земної кулі – може стати суттєвим чинником у виникненні конфлікту.

На особливу роль релігії в сучасних процесах світобудови звернув увагу професор Гарвардського університету Самюель Гантінгтон. У своїй роботі "Зіткнення цивілізацій" він припустив, що в XXI ст. рушійною силою міжнародних відносин стануть конфлікти між цивілізаціями. Слід зазначити, що саме визначення цивілізацій не є однозначним. С. Гантінгтон класифікує їх за належністю людей до тієї чи іншої релігії. Релігія, безумовно, відноситься до числа особливостей, що моделюють специфіку тієї чи іншої цивілізації, а отже, геополітичну мапу світу.

Сучасна геополітика може бути визначена не тільки як підпорядкованість політики держави її географічному розташуванню, але також як здатність нації здійснювати контроль над простором своїх життєвих інтересів, які часто не збігаються з кордонами цієї держави. Таке визначення геополітики визначає загальні рамки, в яких взаємодіють геополітика і місіонерська діяльність. Релігійний чинник незмінно знаходив своє застосування у міжнародній політиці, а діяльність місіонерів у різні історичні періоди використовувалася для вирішення геополітичних завдань. Місіонерство було упродовж останніх двох тисячоліть людської історії і залишається в даний час інструментом, що дозволяє здійснювати життєво важливі зміни в суспільстві.

Зовнішня політика є об'єктом прямого й монопольного державного регулювання. Найбільш вдало використовують місіонерів для вирішення своїх політичних завдань геополітично значущі країни світу, держави з розвинутою економікою і великодержавними амбіціями, здатні інвестувати в цю діяльність. Існують опосередковані форми впливу на програми, що здійснюються релігійними організаціями за кордоном, спираючись на які держава втілює в життя свою політичну лінію за межами країни.

В геополітику складовою частиною входить і елемент внутрішньої політики держави, насамперед, його регіональні аспекти. В сучасних умовах державам, виходячи з інтересів національної безпеки, необхідно із застосуванням категорій геополітики навчитися аналізувати стратегію і методи роботи релігійних об'єднань і місій, довготривалі наслідки їхнього впливу на суспільство.

Базовими і абсолютно законними слід вважати державні інтереси, які закріплені нормами міжнародного права. Це фізична й політична незалежність країни, недопущення втручання в її внутрішні справи ззовні, цілісність території і недоторканність кордонів, зростання безпеки й добробуту громадян, всебічний прогрес суспільства і культури. Крім того, у кожної країни є набір своїх унікальних інтересів, що визначаються специфікою її географічного розташування, внутрішньою соціально-економічною і політичною ситуацією, національно-культурними та цивілізаційними особливостями.

Могутність держави раніше визначалася передусім як військова міць. В даний час основна боротьба за сфери впливу ведеться, в першу чергу, економічним проникненням, яке має той самий ефект, що і територіальна окупація. Внаслідок цього комплекс забезпечуючих умов є найважливішим показником геополітичної могутності держави. Тут, крім військової сили, доступу до джерел сировини та енергії і т. п., важливу роль відіграє культурно-релігійне проникнення, що сприяє економічному.

Простір є найбільш важливим політико-географічним фактором. Це не просто територія, яку займає держава, він є атрибутом її сили, він і є політичною силою і являє собою щось більше, ніж фізико-географічне поняття. Простір визначає не тільки фізичну еволюцію народу, але також і його ментальне ставлення до навколишнього світу. Простір держав збільшується разом із розвитком їх культури, розвитком ідей, торгівлі, виробництва, місіонерства, підвищеною активністю в різних сферах.

Розробник геополітичної теорії "великого простору" Карл Шмітт, розглядаючи процес розвитку держави як прагнення до знаходження найбільшого територіального обсягу, говорив, що не обов'язково йдеться про колонізацію, анексію або військове вторгнення. Становлення "великого простору" може відбуватися і за іншими законами – на підставі прийняття кількома державами чи народами єдиної релігійної чи культурної форми.

Д. М. Калач, магістр
Kala4d@ukr.net

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРОБЛЕМИ "ВІРА-ПІЗНАННЯ" У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ Г. С. СКОВОРОДИ

У роздумах про справжнє знання Г. С. Сковорода спирається на наріжний камінь віри, що пізнає, діє і говорить. Можливість сполучення понять

віри і пізнання корениться в уявленні про те, що пізнання є розкриття божественної природи у пізнаваному і в пізнаючому, пошук подібності й одночасно уподібнення. Що є процес пізнання? – Рух від входу до результату, як з вічності у вічність. Думки українського філософа про "безпочатковий початок" висловлюють суть метафізичних запитувань, піднесених і, разом з тим, глибоких інтенціональних прагнень людини до пізнання.

Г. С. Сковорода вважав, що тільки через серце, через віру людина може досягнути свою Божественну сутність. Але філософ не протиставляє віру і розум. Розум повинен прагнути відшукати істину, яка не дана людині готовою. Цей пошук і є вищою метою і вищою насолодою для кожної людини. Але без віри розум не може піднятися на височині духовності. Тлумачення розуму відображає його первинні уявлення про вічну і живу істину. Розум не створює ідей, адже їх природа безначальна, розум відтворює, відроджує ідеї до нового життя. За умови, що духовні пріоритети безумовні, що у філософській рефлексії мислителя витоки й рушійні сили інтелектуальної діяльності набувають усвідомленого характеру, розум стає фундаментом віри. Там, де закінчується розум, повинна починатися віра. Тільки через віру можна пізнати істину. Пізнати істину, за Сковородою, – пізнати Бога в людині. Не випадково головним обов'язком людини Г. С. Сковорода вважає самопізнання, у такому процесі людина здобуває знання і про весь світ, і про невидиму, але сутнісну свою природу, тобто про Бога.

Для Г. С. Сковороди серце є основою пізнання. Серце, більше як всяка інша частина людського тіла, спроможне прокласти шлях до сприйняття повноти людської особистості (Homo totus). Серце діє задовго до раціонального пізнання. Адже серце примушує людину діяти і спонукає її до життєво необхідної і швидкої дії. У серця більш широке поле діяльності, ніж у розуму та інтелекту. Таким чином, переконання, а не пізнання спонукають до дії. Кордоцентричне "я" – це величина, яку не можна виміряти, тобто воно є таємницею в собі. Серце дає змогу нашому мисленню усвідомлювати єдність і зв'язок; серце – це щось таке, що передує пізнанню. Суб'єкт, який пізнає, не може бути пізнаним, інакше він був би об'єктом, пізнаним іншим суб'єктом. Саме в цьому розумінні серце є суб'єктом, який не можна виміряти і пізнати, бо воно є загадковим суб'єктом. Першим основним аргументом на користь такого підходу до людини за допомогою самопізнання і символіко-метафоричного тлумачення є відкриття внутрішнього світу людини, який Сковорода називає безоднею її серця. Це також відкриття серця людини, як його розуміє Сковорода відповідно до біблійної традиції, що істинною людиною в людині є глибоке серце, яке може бути пізнаним лише Богом і є нічим іншим, як безоднею наших думок. Як би глибоко людина не пізнала себе, вона не може пізнати всю глибину свого серця. Лише Бог спроможний повністю пізнати серце людини. Розум і віра у Г. С. Сковороди – це два аспекти людського духу, які нерозривно пов'язані між собою, пізнаючи як зовнішнє буття, так і внутрішній світ людини. Але глибинне досяг-

нення людиною своєї божественної сутності можливе лише через віру, осередком якої є серце. Для Г. С. Сковороди розум людини, оперуючи ідеями, пізнає буття розумних істот, але, будучи сферою загального, він принципово не може проникнути і розкрити всю глибину індивідуального. Непроникна для розуму глибина індивідуального є те, що у своїй філософії він називав серцем. У серці людини відбуваються ті процеси, які принципово не можна вивести із загальних принципів і законів. Серце є осередком морального життя людини, в ньому поєднуються всі моральні засади та стани особистості. Серце виступає вихідним пунктом всього доброго і злого в думках, словах і вчинках людини. Серце є фундаментом духовного життя, в ньому має свою основу совість людини. Потяги серця не підпорядковані логіці, як мислення, і тому вони непередбачувані, логічно не детерміновані. У цьому лежать витoki свободи дії людини, свободи її вибору.

Г. С. Сковорода у відносинах емпіричної людини до емпіричного світу вбачає переживання його як надії. Світ такий, яким людина його переживає. Сковорода не вважає, що світ треба змінювати, тому що впевнений, що людина вільна від світу за своєю природою, тільки не знає цього. Звідси і завдання людини – дізнатися про свою свободу від зовнішнього світу. У зв'язку з цим філософ розмірковує про волю, розум і душу. Душа є передчуттям внутрішньої людини, вічної його ідеї, вона – головне в людині. Воля і розум в основі своїй єдині: розум діяльний, а воля розумна. Свободу, на думку Сковороди, може знайти людина, яка має здійснити ідею Бога, осягаючи божу волю як свою. Ідея свободи від світу – це ідея свободи від тління, від смерті, це ідея воскресіння та загального перетворення, відповідальність людини перед собою, по суті, виявляється відповідальністю перед Богом. Крім того, людина несе відповідальність і перед іншими людьми за ті почуття і настрої, які вона переживає і культивує.

На думку Сковороди, жива і вічна істина, прихована за видимою стороною реальності, відкривається людині в її серці і стає доступною завдяки довірі, бо знаходиться в тому умовному просторі, де перетинаються, взаємно наповнюючись, "коло пізнання" і "коло віри". Він мислить, що розум не може бути відчужений від почуттів і серцевих потягів. Саме думки серця досягають потаємної глибини – буття істинного, вічного життя.

К. А. Кобченко, канд. іст. наук, ст. наук. співроб., КНУТШ, Київ
katrusiak@ukr.net

УКРАЇНОЗНАВЧА ПРОБЛЕМАТИКА У СУЧАСНИХ НІМЕЦЬКОМОВНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Сучасні наукові праці, написані дослідниками з німецькомовних країн (тобто вченими Німеччини, Австрії, Швейцарії) з українознавчої пробле-

матики, є важливим компонентом загального наукового уявлення про Україну та українство як цілісний феномен в минулому й сучасності в європейській соціогуманітаристиці в цілому. Тож огляд таких праць є важливим для розуміння того, як відбувається наукове сприйняття та дослідження українознавчих питань за кордоном, методологічних підходів до їх вивчення та проблематики, яка становить особливий науковий інтерес для дослідників.

Результати ближчого знайомства з названою науковою літературою дозволяють стверджувати, що в німецькомовній науці ХХ ст. досліджувалися практично усі ключові періоди української історії. Не останню роль у знайомстві німецькомовного читача з минулим України відіграли публікації українських істориків німецькою мовою, деякі з яких, такі як 1-й том "Історії України-Руси" М. Грушевського, були видані ще перед I Світовою війною; пізніше важливим чинником розвитку німецькомовної україніки стали праці, видані українськими вченими-емігрантами та створеними ними науковими установами, такими як Український науковий інститут у Берліні та Український вільний університет, який діяв у Мюнхені, у т. ч. переклади з української (праці Дмитра Дорошенка, Івана Мірчука, Мирона Кордуби, Наталії Полонсько-Василенко та ін.).

Нині українознавча проблематика переважно розвивається в німецькомовних країнах Європи у складі ширших підрозділів, присвячених східноєвропейським студіям (*Osteuropaforschung*) в цілому – або у їх філологічному напрямі у вигляді славістики, під якою слід розуміти слов'янську філологію, включаючи східнослов'янську, або як студії з історії Східної Європи (*Geschichte Osteuropas*). Подібні дослідні напрямки представлені в багатьох університетах німецькомовних країн відповідними підрозділами. Проте на сьогоднішній день українська проблематика завойовує все більше місця в спектрі східноєвропейських студій, які представлені в багатьох німецьких та австрійських університетах, впевнено виокремлюючись в самостійну та самодостатню галузь досліджень, тоді як раніше вона була в тіні, якщо не сказати, у складі російських та польських студій. Тому не дивно, що чимало німецькомовних дослідників прийшли до вивчення українознавчих питань, вже маючи досвід студій в галузі російської чи польської проблематики, або поєднують українознавчі студії з іншими, приміром, такими, як русистика чи білорусистика (як це було і є з такими провідними дослідниками з галузі українських студій, як проф. д-р Франк Гольчевський, проф. д-р Андреас Каппелер).

Тож в наш час з'явилися вже перші синтетичні праці з історії України німецькомовних авторів – хай поки що в більшості невеликі за обсягом, – Ф. Гольчевського (упор.), А. Каппелера, К. Йобст [*Golczewski Frank* [Hrsg.]. *Geschichte der Ukraine*. – Göttingen, 1993; *Kappeler Andeas*. *Kleine Geschichte der Ukraine*. – Auflage 3., überarb. und aktualisierte. – München, 2009. (В українському перекладі: *Каппелер Андреас*. Мала історія України / пер. з нім. О. Блащук. – К. : К. І. С., 2007); *Jobst Kerstin S*. *Geschichte der Ukraine*. – Stuttgart, 2010]. Вони дозволяють скласти уявлення про

Україну як цілісність у спадковості історичних подій, які відбувалися на її території, а також зв'язок цих подій із загальноєвропейським історичним процесом.

У наш час з'явилася когорта дослідників, для яких українська проблематика стала важливою частиною власних студій та історичних порівнянь. Не є дивним також те, що найбільший інтерес вчених викликає період ХХ ст., особливо Другої Світової війни, як однієї з ключових подій Новітньої історії, в якій українське питання відіграло важливу роль. Адже практично усі ключові наративи, які стосуються цієї війни, так чи інакше мають стосунок до України. Це і питання військових дій, і окупаційних режимів, і руху опору різного політичного спрямування, як і примусової праці, таборів військовополонених з обох воюючих сторін, а також питання геноциду євреїв тощо. Значний науковий інтерес викликають також питання історії Першої Світової війни та участі в ній України, як і політичні події міжвоєнного часу та періоду другої половини ХХ ст. [зокрема: *Grelka Frank M.* Die ukrainische Nationalbewegung unter deutscher Besatzungsherrschaft. 1918 und 1941/42. – Wiesbaden, 2005; *Golczewski Frank.* Deutsche und Ukrainer 1914–1939. – Paderborn, 2010; *Pohl Dieter.* Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944: Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens. – 2. Aufl. – München, 1997; *Penter Tanja.* Kohle für Stalin und: Arbeiten und Leben im Donbass 1929 bis 1953. – Essen, 2010; *Boeckh Katrin.* Stalinismus in der Ukraine: Die Rekonstruktion des sowjetischen Systems nach dem Zweiten Weltkrieg. – Wiesbaden, 2007].

Особливої популярності набувають дослідження, присвячені окремим регіонам або й містам, зокрема, тим, які відіграли певну роль у розвитку українсько-німецьких стосунків. Значну увагу, передовсім австрійських вчених, привертає минуле Галичини у період Австро-Угорської монархії, включаючи її український компонент; проте й ті регіони, що були в складі Російської імперії, є предметом все більшої уваги дослідників [*Wendland Anna Veronika.* Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Russland 1848–1915. – Wien, 2001; *Fäßler Peter* [Hrsg.]. Lemberg – Lwów – Lviv. Eine Stadt im Schnittpunkt europäischer Kulturen. – Köln ; Weimar ; Wien, 1993; *Mick Christoph.* Kriegserfahrungen und Erinnerungsk Konkurrenz in einer multiethnischen Stadt. Lemberg in der Zwischenkriegszeit. – Konstanz, 2005; *Lindner Rainer.* Unternehmer und Stadt in der Ukraine, 1860–1914. Industrialisierung und soziale Kommunikation im südlichen Zarenreich. – Konstanz, 2006; *Hausmann Guido.* Universität und städtische Gesellschaft in Odessa, 1865–1917. Soziale und nationale Selbstorganisation an der Peripherie des Zarenreiches. – Stuttgart, 1998; *Penter Tanja.* Odessa 1917: Revolution an der Peripherie. – Köln ; Weimar ; Wien, 2000].

Дещо менш чисельними є дослідження більш ранніх періодів української історії, проте й серед них мають місце фундаментальні студії, передовсім з періоду української Козацької доби [*Kumke Carsten.* Führer

und Geführte bei der Zaporoger Kosaken. Struktur und Geschichte Kosakischer Verbände im Polnisch-litauischen Grenzland (1550–1648). – Wiesbaden, 1993]. Особливо цікавими в цьому відношенні є праці, присвячені реценціям Козацтва та постатей визначних гетьманів в сучасній українській науці та суспільстві та їх значення у творенні новітньої національної української ідентичності [Neubert Claudia. Nationsbildung in der Ukraine und die Figur Ivan Mazepas. Ein moderner Mythos zur Konstruktion kollektiver Identität? – Berlin ; Münster ; Wien ; Zürich, 2008; Bürgers Jana. Kosakenmythos und Nationsbildung in der postsowjetischen Ukraine. – Konstanz, 2006; Aust Martin. Polen und Russland im Streit um die Ukraine. Konkurrierende Erinnerungen an die Kriege des 17. Jahrhunderts in den Jahren 1934 bis 2006. – Wiesbaden, 2009].

Отже, можна констатувати, що у сучасній німецькомовній науковій літературі представлений широкий спектр досліджень українознавчих проблем, присвячених основним періодам українського минулого, значна частина яких залишилася поза межами короткого огляду; активно триває й аналіз сучасного стану України. Прикметним явищем стало також здійснення спільних з українськими вченими науково-видавничих проектів, присвячених ключовим аспектам такою важливої проблеми української соціогуманітаристики, як процеси національного становлення українців [Kappeler Andreas (Hg.). Die Ukraine. Prozesse der Nationsbildung. – Köln ; Weimar ; Wien, 2011]. Усе це дозволяє констатувати, що українознавчі питання посіли власне місце у дослідженнях науковців німецькомовних країн та мають потужні перспективи подальшого розвитку.

Л. І. Ковтун, здобувач, КНУТШ, Київ
uaznavstvo@univ.kiev.ua

ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА "СЛОВА О ПОЛКУ ІГОРЕВІМ" В УКРАЇНОЗНАВЧИХ ПОГЛЯДАХ М. МАКСИМОВИЧА, М. ГОГОЛЯ ТА І. ОГІЄНКА

У питанні висвітлення українознавчого виміру в дослідженні "Слова о полку Ігоревім" досить вагомо простежити наукові погляди М. Максимовича, М. Гоголя та І. Огієнка. Українознавча оцінка давньоруської пам'ятки як виразу народнопоетичного твору віднаходить своє місце у формуванні теоретичних засад, навколо яких ґрунтується теорія українознавства, її генеза та тяглість. До кола наукових зацікавлень дослідження "Слова о полку Ігоревім" слід віднести праці М. Костомарова, П. Шафарика, І. Франка, М. Драгоманова, О. Котляревського, П. Житецького, С. Єфремова, М. Рильського, Л. Дунаєвської та ін.

Одним із основоположників української академічної традиції М. Максимовичем було проаналізовано давньоруську поему "Слово о полку Ігоревім" як пам'ятку українського "народного духу". В тогочасній царині російської словесності М. Максимович вперше науково осмислював

особливість та самобутність української культурної традиції в історико-літературній пам'ятці "Слово о полку Ігоревім", яку переклав українською мовою. Зосередивши увагу навколо другого видання "Українських народних пісень", М. Максимович висуває ідею однорідності "Слова о полку Ігоревім" з українським народним епосом. Слід зазначити, що історична концепція М. Максимовича "трьох періодів історії" України віднайшла своє втілення у другому виданні "Українських народних пісень", зокрема кожний з трьох розділів розпочинається епіграфами "Слова о полку Ігоревім". У 1835 р. М. Максимович закінчив читання лекцій, присвячених "Слову о полку Ігоревім" в Київському університеті Св. Володимира, а 1836 р. в "Журнале министерства народного просвещения" видана перша частина університетських лекцій "Слова о полку Ігоревім" М. Максимовича. Тяглість історії українського народу науковець простежує в розвідках "Откуда идет Русская земля", "О мнимом запустении Украины в нашествие Батыево и населении её новопришлым народом", "Известие о летописи Г. Грабянки, изданной 1854 года Киевской Временной Комиссией", "О причинах взаимного ожесточения поляков и малороссиян в XVII в." та ін., що питомо засвідчують позицію вченого в процесі тогочасного наукового дискурсу. Як слушно наголошує С. Г. Біленький, "наукові твори Максимовича "київського періоду" в царинах історії, філології, мовознавства, фольклористики заклали початок академічного вивчення української проблематики, а об'єкти його дослідницького інтересу стали основою українознавчих дисциплін" [Роль М. О. Максимовича у формуванні українських академічних традицій та українознавчих дисциплін у Київському університеті (1834–1845 роки) : автореф. дис. ... канд. іст. наук / С. Г. Біленький ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — К., 2001. — С. 11]. Наукове відображення українознавчих набутків М. Максимовича віднайшло своє втілення в запропонованій ним хронологічній періодизації української історії, становленні української історіографії та застосування методу критичного аналізу в історичній науці.

Звернення М. Гоголя до традицій історико-літературної пам'ятки "Слова о полку Ігоревім" зумовлене тогочасним виявом постання проблематики місця історії українського народу в загальноісторичному розвої європейських народностей. М. Гоголь приймав досить активну участь у другому виданні "Українських народних пісень" М. Максимовича (у 1833 р. відсилав йому близько 150 українських пісень записаних власноруч, займається в Петербурзі пошуками художника для видання збірки, робить критичні зауваження). В 1834 р. М. Гоголь звертається до В. Жуковського та О. Пушкіна з проханням клопотати перед російським імператором та надати підтримку М. Максимовичу для переведення його до Київського університету. Підтримуючи історичну концепцію українського народу М. Максимовича, М. Гоголь зосереджує увагу на історичній минувшині України і підносить її до європейського загалу в творі "Тарас Бульба", де використовує жанр стилістики "Слова о полку Ігоревім", міфопоетизує запорозькі баталії в дусі давньоруського епосу.

Продовжуючи українознавчу традицію М. Максимовича, І. Огієнко відзначав, що М. Максимович перший науково дослідив "Слово о полку Ігоревім" і надав йому історичну оцінку як "величі українського духа". Пам'ятка давньоруської доби в поглядах І. Огієнка окреслена її ідеологією – "плач за могутньою державою українського серця" і слушно наголошує, що автор "Слова о полку Ігоревім" "тільки українець, в кого щиро патріотичне серце плакало по народній єдності, міг скласти "Слово", яке стало правдивим дзеркалом української державної історії, українського життя" [*Митрополит Іларіон*. Слово про Ігорів Похід. Вид. друге, допов. – Вінніпег: Видання Товариства "Волинь", 1967. – С. 131]. У працях "Візантія і Україна", "Українська Церква за часи руїни", "Українська Церква за час Богдана Хмельницького", "Нариси з історії Української Православної Церкви" І. Огієнко досліджує культурну тяглість історичного процесу України, відзначаючи, що "сила народу – в силі його культури".

З 5 січня до 25 квітня 1919 р. І. Огієнко, займаючи посаду міністра народної освіти УНР, видав наказ про викладання в школах українською мовою, запровадив обов'язкове і безплатне навчання для всіх дітей та ін., перебуваючи на посаді міністра культів Голови Директорії Симона Петлюри, І. Огієнко закладає основи українського церковного життя як національно осмисленого чинника духовного розвитку українців, українізує церковну службу, виділяє кошти на видання церковних книг українською мовою, ініціює переклад українською мовою Біблії із першоджерел. В руслі поширення українознавчих студій відкриває короткотермінові курси українознавства для національної освіченості священників, де велика увага приділяється українській вимові церковного тексту, вивченню української церковної історії, історії України та ін. Вагомим внеском І. Огієнка було створення Українського Священного Синоду (7 жовтня 1919 р.) як найвищого органу української православної церкви та намагання канонізувати українську православну церкву на міжнародному рівні. З 1919 р. на посаді Головноуповаженого уряду УНР (офіційного представника української влади на території Поділля в зносинах з польською військовою і цивільною владами) зосередив свою діяльність на зміцненні позицій української державності в досить складних міжнародних умовах.

Отже, державницька ідеологія "Слова о полку Ігоревім" ставала основою науково-світоглядної позиції українського відродження М. Максимовича, М. Гоголя та І. Огієнка.

А. М. Кононенко, мол. наук. співроб., ННДІУВІ, Київ

МУЗЕЙ ОЧИМА ІСТОРІЇ ІНСТИТУТУ

Щоби побачити майбутнє,
Треба піднятися на вершину минулого

18 травня – Міжнародний день музеїв.

Музей – це різновид словника-госларію, який розкриває буття цілого колективу, трактує часовий проміжок буття цього колективу.

Сотні поколінь пройшли Стежками Життя попереду нас і залишили сліди-віхи: домашні речі, музичні інструменти (Козобац), вишиті рушники, козацькі шаблі, друкарська машинка, військовий планшет батька-льотчика... Всі вони несуть в собі відгомін минувшини – все пов'язане з сьогоденням. І все це наше рідне, українське інформативне поле – українознавство. Не стільки подивитись, а й замислитись: співставити і порівняти, піти до бібліотеки – до архівів, і дійти до істини, правдивої минувшини, що й буде українознавством, тобто музеєзнавство є підґрунтям українознавства.

Недарма музеєзнавство пов'язане з суспільствознавчими науками: історія, філософія, археологія, етнографія, філологія, психологія, мистецтвознавство, ботанікою, зоологією, антропологією, палеонтологією, ґрунтознавством, архівознавством. Аналогічно й світове українство докладає найбільших зусиль на порятунок душ мільйонів: вивчаються архівні й археологічні документи, аналізуються справжні історичні процеси та факти, незглибимі поклади соціології, економіки, лінгвістики, культурології, релігієзнавства, мистецтва й міжнародних відносин. І розокремлено, і, головне, в системній єдності [Науково-дослідний інститут українознавства. Довідник до 15-річчя. / упоряд. О. Б. Ярошинський. – К. : НДІУ, 2007. – С. 16].

Історія слова "музей" походить від греків і означало *місце*, присвячене музам, донькам богині пам'яті Мнемозіни. Вважаючи їх покровительками наук і мистецтв, греки будували на їх честь храми – *музейони*. Однак Греція не є прабатьківщиною музеїв, а їх храми – першими музеями в історії людства. Відомі сховища Кносського палацу на Криті – 16 ст. до н. д. ; архів інських оракулів в Китаї – 13–12 ст. до н. д. ; бібліотека Ніневійського палацу – 7 ст. до н. д. [Уривакін О. Чернігівщина краєзнавча. – К., 2004. – С. 342].

Музеєзнавство, наука про музеї, виникла у 18 ст. вслід за появою державних музеїв. В другій половині 19 ст. музеєзнавство сформувалось як наука, тоді ж з'являється і сам термін.

Музеї не тільки накопичують, вони ще й втрачають. У жовтні 1990 р. було створено Комісію з питань розшуку й повернення в Україну історичних і культурних цінностей, які різними шляхами опинились за її межами. За два роки Комісія встановила місця перебування декількох десятків тисяч реліквій. Найбільша частина їх перебувала в музеях та сховищах Росії. Наприклад, в реєстрі Комісії ВУАН (1929 р.) читаємо: "Кремль, біля Арсеналу. На майдані стоїть гармата вилита в Глухові 1705 р., коштом Івана Мазепи з його гербом. Неподалік, в Оружейній палаті: "Прапор Запорозького війська, жалуваний у 1688 р. (слова "Іван Степанович Мазепа" – вирізані). Прапор, жалуваний війську Запорізького гетьману Данилу Апостолу у 1730 р.". В Успенському соборі: "Хрест кришталевий, із срібною позолоченою ручкою, що має напис: 7112 (1604) року, липня в 4 день, цей святий Хрест надіслав в почесьть до Іова Патріарха з Києва князь Василь Костянтинівич Острозький". У Московському Румянцевському музеї були на той час: "Евангеліє-апракос

1282 р. пергамент, писане поповичем Євсевієм в Галичині. Холмське Євангеліє 12–14 ст., Волинсько-Луцьке Євангеліє 14 ст., Псалтир 17 ст. Плани старих церков Вишегородської та Полоцької" (А. Кропоткова). І так далі і так далі аж до Третьяковської галереї та Ермітажу в С.-Петербурзі. Та хіба тільки Росія грабувала?.

14 лютого 1992 р. у Мінську, під час зустрічі керівників країн СНД було підписано Угоду про повернення культурних та історичних цінностей державам їхнього походження. І що? Через 3 місяці Держдума Росії денонсувала цю угоду. І так 20 років "країна веде переговори з Росією про повернення українських історичних цінностей, що опинилися після розпаду Радянського Союзу у зібраннях російських музеїв" (передає кореспондент УНІАН 29 вересня 2008 р.).

Серйозне аналітичне осмислення усіх сторін життя людності України та її історії вимагає повного виявлення і всебічного та об'єктивного дослідження максимально великої кількості писемних джерел, які так чи інакше стосуються історії України протягом 10–20 сторіч. Виявлення нових історичних документів вимагає фронтального обстеження архівосховищ, музеїв, бібліотек, колекцій України, Росії, інших держав колишнього СРСР та зарубіжжя. Нині архівні матеріали українського походження, які перебувають за межами України, мають різні форми і є невід'ємною частиною багатьох зарубіжних документальних груп або колекцій документів як у державних, так і в приватних сховищах.

Метою такого обстеження є створення "архівної україніки" [Архівознавство : підр. для студ. вищ. навч. закл. / редкол.: Я. С. Калакура та ін. – К., 1998. – С. 4] як національної зведеної інформаційної системи про склад і зміст документів, будь-коли складених на території України, а за її межами – про Україну, або українцями, які зробили вагомий внесок у розвиток світової культури.

Архівна україніка є важливим інформаційним масивом і базисом історико-культурним потенціалом гуманітарної сфери знань. Вона дозволяє залучити до соціального обігу інформацію, яка формує духовність, закладає фундамент нової національної і соціальної психології, політики і культури. За Законом України "Про Національний архівний фонд та архівні установи" такі документи, є частиною Національного архівного фонду і відповідно до міжнародних угод, підлягають поверненню в Україну в оригіналах або копіях.

Історія нашого музею розпочалась з 2008 р. Експозиції розпочинаються з вестибюля Інституту, де бачимо Імена занесені в Історію людства, України, Нашого Інституту, – ця Галерея продовжується коридорами поверхів до самої кімнати Музею. Знаходимо експонати подаровані співробітниками Інституту (для кожного відділу є своя шафа, стінна книга), учасниками конгресів чи конференцій, конкурсів (учнівських та студентських). Окрему експозицію складає фотогалерея, яка відображає робочі моменти діяльності науковців: зустрічі, захисти дисертацій, засідання круглих столів, закордонні відрядження тощо.

Книга відгуків, думки відвідувачів – всіх об'єднує вдячність Інституту.

НТШ У ЄВРОПІ – ВИЗНАЧНИЙ УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ЦЕНТР У ДІАСПОРІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст.

Одним із осередків українського наукового, освітнього та книговидавничого руху не лише у Франції, а й у всій Європі, було і є на сьогодні **Наукове товариство імені Шевченка в Європі (НТШЄ)**, яке, продовжуючи славні традиції своїх попередників із XIX – першої половини ХХ ст., відновило свою діяльність у Мюнхені в березні 1947 р.

У своїх спогадах В. Кубійович згадує: "Ми зробили добре, відновивши наше Товариство. ... НТШ – це, на жаль, єдина українська культурна установа, яка діяла впродовж багатьох років на рідних землях і діє далі на еміграції".

В офіційних виданнях НТШ(Є) ("Вісті Наукового Товариства ім. Шевченка в Європі" (редактор – В. Янів, згодом – А. Жуковський; з березня 1952 р. до 2006 р. вийшло 28 чисел), "Вісті з Сарселю. Неперіодичний бюлетень Акції-С" (редактор – А. Фіголь, з грудня 1963 р. по вересень 1988 р. вийшло 32 числа) та "Хроніка Наукового Товариства ім. Шевченка" (вийшло 75 чисел)) постійно друкувалася інформація про зміни серед членів товариства, повідомлення, ухвали загальних зборів, звіти, матеріали з діяльності НТШ, питання видання "ЕУ" тощо. А в часописі "Сьогодні і минуле" (вийшло три номери у 1948–1949 рр.) розміщено наукові статті концептуального характеру, окремі розвідки, наукові дискусії вчених.

15–18 вересня 1947 р. в Міттенвальді та 5–7 вересня 1948 р. в Берхтесгадені були проведені з'їзди товариства, на яких підводилися підсумки його діяльності та визначалися плани на майбутнє.

У 50-ті роки ХХ ст. багато українців почали виїжджати з Німеччини за океан, переважно до США, Канади, Аргентини, Австралії та ін., і кількість членів НТШ(Є) у Німеччині різко скоротилася, а в названих країнах утворилися наукові осередки. Тому гостро постало питання про створення та місцеперебування окремого Європейського відділу НТШ. Його було засновано 23 березня 1952 р. на загальних зборах НТШ у м. Сарселі. Тоді ж із незначними поправками був прийнятий і його Статут. Головою відділу обрали В. Кубійовича, заступниками – О. Шульгина та О. Кульчицького, генеральним секретарем – В. Яніва.

У січні 1955 р. на загальних зборах НТШ було прийняте рішення про реорганізацію та уточнення назви товариства. Відтепер воно називалося Наукове Товариство імені Шевченка в Європі (НТШЄ).

У межах НТШ у 50–60-ті рр. ХХ ст. працювали три традиційні секції: в Сарселі – історично-філософська (директор – І. Мірчук, з 1962 р. – В. Кубійович, з 1982 р. – В. Маркус), у Нью-Йорку – філологічна (директор – З. Кузеля, з 1985 р. – Л. Білецький) та математично-природописно-лікарська (директор – М. Зайцев, згодом – Ю. Полянський), яку в 1971 р. було поділено на дві секції: математично-фізичну та хімічно-біологічно-лікарську. Працювали також кілька інститутів: Інститут енциклопедії (директор –

З. Кузеля), Публіцистичний інститут (директор – М. Шлемкевич), Інститут національних дослідів (директор – В. Кубійович), Інститут української мови (директор – Я. Рудницький), Бібліографічний інститут (директор – Є. Пеленський). У Статуті НТШ 1996 р. визначено такі секції: історично-філософська, філологічна, математично-фізична, природознавства та медицини.

Найбільші осередки НТШ(Є) були у Франції, Німеччині, менші – в Італії, Австрії, Швейцарії, Великобританії, Нідерландах, Швеції, Норвегії; окремі члени установи проживали в Чехословаччині, Угорщині, Польщі, Аргентині, Канаді. Кількість членів товариства коливалася від 66 до 90 осіб, більшість із них належали до історично-філософської секції. За весь час існування НТШ(Є) його членами були понад 250 осіб.

Одним із основних напрямів діяльності НТШ(Є) була підготовка та видання багатотомної "Енциклопедії українознавства" українською (3 томи загальної частини і 11 томів словникової) та англійською мовами (8 томів). Більшість членів НТШ(Є) були авторами і редакторами енциклопедичних статей. Серед інших форм наукової роботи товариства – випуск 18 томів "Записок НТШ" та проведення численних науково-практичних конференцій, засідань, круглих столів.

15–16 вересня 1952 р. в Сарселі, за участю 39 вчених з багатьох європейських країн, відбулася перша наукова конференція НТШ(Є), на якій було заслухано 22 доповіді переважно з історичних та філософсько-психологічних проблем. Аналіз загального стану історичних досліджень та розвитку української науки в цілому виклав у доповіді "Сучасний стан історичної науки та її завдання" О. Шульгин. Друга конференція НТШ(Є) проходила в трьох різних місцях: 11–12 жовтня 1953 р. – в Мюнхені, де було виголошено 35 доповідей; 22 листопада – в Сарселі – 8; 18–19 грудня – в Римі – 20 доповідей. Проблематика виступів була різноманітною: історія України, література, філософія, психологія, економіка, етнографія тощо. Всього присутніми на сесіях були 160 осіб, а учасниками – 46 українських і 6 іноземних вчених. Наукові сесії 22 січня, 7 квітня та 29 травня 1956 р. були присвячені репресіям комуністичного режиму стосовно українського церковного руху. У 1959 р. відбулися академії на честь 70-річчя О. Шульгина та з приводу 25-ліття смерті М. Грушевського. У 1961 р. – "Шевченківський тиждень" до 100-річчя смерті поета, наукова сесія НТШ(Є) (виступили Ю. Бойко-Блохин, Е. Райс, В. Янів) та академія для французів. Наукова конференція 18–20 жовтня 1963 р. була присвячена 90-річчю НТШ та 40-річчю Українського богословсько-наукового товариства, на якій була проголошена 21 доповідь, де порушувалися головним чином питання історії церкви та релігії в Україні. Упродовж 1964–1966 рр. НТШ(Є) провело наукові сесії з нагоди 150-річчя Т. Шевченка (14 березня 1964 р., Париж), на якій виступили Ю. Бойко-Блохин, А. Вирста, А. Жуковський, В. Кубійович, В. Янів; з приводу вшанування пам'яті М. Шлемкевича (1965 р., Мюнхен, Париж); 50-ліття від дня смерті І. Франка (25 червня 1966 р., Париж); вшанування пам'яті визначного українського етнографа В. Гнатюка (17 жовтня 1966 р., Париж); з нагоди 100-річчя М. Грушевського (9 грудня 1966 р., Мюнхен).

У 50–60-ті рр. XX ст. основна увага в діяльності НТШ була зосереджена на підготовці енциклопедій та ін. видань, налагодженні співпраці з українськими та іноземними науковими установами: Українським академічним товариством, Міжнародною вільною академією в Парижі, Українським історичним товариством, УВУ, Товариством сприяння українській науці, Інститутом східних мов і цивілізацій, Інститутом слов'янських студій, університетом Сорбона та ін. Члени НТШЄ брали активну участь у різноманітних заходах, які проводили ці заклади (наукові конференції, лекцій, видання).

О. В. Литвиненко, асп., КНУТШ, Київ

ІНФОРМАЦІЙНЕ СУПРОВОДЖЕННЯ ЄВРО-2012 ТА ФОРМУВАННЯ ПОЗИТИВНОГО ІМІДЖУ УКРАЇНИ

Упродовж останніх чотирьох років, починаючи з моменту оголошення України як однієї з країн-господарів Євро-2012, більшість зусиль органів державної влади спрямовується на підготовку до футбольного чемпіонату. Одним з основних критеріїв УЄФА готовності країн до проведення такого суспільно значущого заходу, крім налагодженої транспортної, готельно-туристичної, спортивної інфраструктури, є ефективне інформаційне супроводження всіх процесів підготовки, що здійснюються переважній більшості мас-медіа. В Україні налічується близько 30 тисяч ЗМІ, але кожен із них має свою специфіку роботи, що ускладнює всебічність висвітлення підготовки до чемпіонату з футболу. Оскільки експерти визначають Євро-2012 як національний проект, який повинен принести значні інвестиції, тому питання надання оперативної, об'єктивної, повної і достовірної інформації зацікавленим групам громадськості та представникам медіа про підготовку й проведення міжнародного футбольного чемпіонату Євро-2012; формування в суспільстві уявлення про Євро-2012 як про справу національного престижу, предмет спільної гордості українців; широкого висвітлення процесу підготовки проведення в Україні фінальної частини чемпіонату Європи 2012 року з футболу; забезпечення ефективного обігу інформації між зацікавленими суспільними групами для їх участі в процесі підготовки та проведення Чемпіонату; висвітлення співробітництва України й Польщі у рамках процесу підготовки до чемпіонату; проведення моніторингу громадської думки і матеріалів ЗМІ на тему Євро-2012 є вельми актуальними та значущими.

У зв'язку з цим урядом країни-партнера України – Польщі було прийнято рішення відкрити на базі Польської агенції преси Інтернет-порталу www.2012euro.pap.pl, на якому користувачі глобальної мережі зможуть стежити за підготовкою України та Польщі в режимі он-лайн. На сайті акумулюються думки експертів, аналітичні матеріали, відомості про організаторів, стадіони, квитки, інфраструктуру, безпеку, а також розділ новин, календар, результати матчів та історія футбольної першості. Крім того, фото- й відео-галереї також відображають підготовку до чемпіонату.

З метою створення єдиного інформаційного осередку з питань Євро-2012 в Україні та на виконання розпорядження Кабінету Міністрів України від 25 червня 2008 р. № 875-р "Про організацію роботи з інформаційного супроводження підготовки та проведення в Україні фінальної частини чемпіонату Європи 2012 року з футболу" в Українському національному інформаційному агентстві "Укрінформ" у серпні 2008 р. було презентовано Інформаційний центр "Україна-2012".

Інформаційний центр "Україна-2012" є оптимальним каналом інформування громадськості про хід підготовки до Євро-2012 та чинником, що консолідує суспільство, представників комерційних і державних організацій, волонтерського, фанатського рухів та інших об'єднань громадян.

Напрямами діяльності Інформаційного центру є висвітлення процесу підготовки до Євро-2012 (випуск новин, інтерв'ю, коментарів); організація та проведення брифінгів, прес-конференцій, круглих столів, телемостів, прес-турів для закордонних журналістів; випуск двомовного ілюстрованого журналу "Україна-2012"; моніторинг українських і закордонних ЗМІ щодо дослідження процесу підготовки до Євро-2012; поширення інформації про стан підготовки України за кордоном через дипломатичні представництва; участь у міжнародних виставках і презентаціях тощо.

Інформаційний центр "Україна-2012" (для забезпечення його ефективної роботи) тісно співпрацює з польськими та іншими європейськими колегами – Бразильським телеканалом Globo TV – Brazil, Інформаційним агентством "France Press", Німецькою організацією сприяння технічного розвитку (GTZ), Офіційною спілкою з підготовки до Євро-2012 в Польщі (PL.2012), Польською федерацією футболу; Польським телеканалом TVN 24, Пресовою агенцією Польською (ПАП), УЄФА.

З метою інформування суспільства про хід підготовки України та Польщі на сайті Інформаційного центру <http://ukraine2012.gov.ua/> щоденно публікується в середньому 15 інформаційних повідомлень на різну тематику (стадіони, аеропорти, готелі, транспорт, туризм, безпека, підготовка команд-учасниць, волонтери та ін.). Проводяться різнопланові заходи, а саме: прес-конференції, круглі столи, семінари, відеомости за участю представників влади, структур, які відповідають за підготовку до проведення Чемпіонату Європи з футболу, а також провідних футбольних діячів та ін.

Інформаційний центр "Україна-2012" готує та випускає двомовний журнал "Україна-2012" з метою широкого інформування української та зарубіжної громадськості про підготовку інфраструктури України до проведення фінального турніру Чемпіонату Європи 2012 року з футболу; висвітлення актуальних футбольних подій, ознайомлення читачів з історією зародження футболу і різними цікавими фактами. Журнал випускається з вересня 2010 року тиражем 20 000 примірників. Він пропонується для розповсюдження міжнародному аеропорту "Бориспіль", авіакомпанії "Міжнародні авіалінії України", Укрзалізниці, МЗС України та закордонним представництвам України, Укрєвроінфрапроекту, Державному комітету телебачення і радіомовлення України, Київській міській держа-

вній адміністрації, НСК "Олімпійський", бізнес-центрам, готелям, ресторанам, центральним відділенням банків міста Києва.

Інформаційним центром проводяться тематичні конкурси для привернення уваги якомога ширших верств населення до чемпіонату з футболу Євро-2012 у Польщі та Україні, а також до чемпіонатів Європи в цілому. Такі заходи допоможуть сформувати в суспільстві уявлення про Євро-2012 як про справу національного престижу, предмет спільної гордості українців, посилити популяризацію здорового способу життя через привернення уваги до спортивних подій, підвищити обізнаність щодо історії розвитку європейського футболу. Крім цього, подібні заходи сприятимуть популяризації українського футболу, забезпечать ефективний обіг інформації між зацікавленими суспільними групами для їх участі в процесі підготовки та проведення Чемпіонату.

З метою створення соціальних та організаційних умов для успішного проведення в Україні фінальної частини чемпіонату Європи 2012 року з футболу працівники Центру готують та розміщують теле- й радіосюжети про підготовку України до проведення фінальної частини Євро-2012 на провідних каналах України.

Інформаційним центром проводиться постійне анонсування та висвітлення всіх заходів, пов'язаних з підготовкою до Євро-2012 методом розсилки новин 800 українським та 775 закордонним ЗМІ. Інформаційні матеріали постійно надсилаються в Представництва, Посольства та Консульства України в країнах Європи.

Таким чином, усі зазначені заходи спрямовуються на формування позитивного іміджу України на міжнародній арені, заповнення існуючого інформаційного вакууму про Україну, українців та світове українство, проте їхню практичну ефективність можна буде оцінити лише після проведення чемпіонату Європи 2012 року з футболу.

Т. Мовчан, асп., КНУТШ, Київ

ВРЕГУЛЮВАННЯ ЕТИКО-ПОЛІТИЧНИХ ПИТАНЬ ЯК УМОВА ДЕМОКРАТИЧНИХ ЗМІН В УКРАЇНІ

*"Приймаючи цей кодекс, хочу підтвердити свою рішучість
відновити почуття довіри між британським народом та урядом.
Усі прийшли сюди, щоб служити іншим, і ми повинні служити чесно
і в інтересах тих, хто довірив нам наші посади".*

Тоні Блер, Прем'єр-міністр Великобританії в 1997–2007 рр.

Моніторинг суспільних процесів показує негативну тенденцію у розвитку демократії в Україні, а саме деградацію демократичних перетворень. Про це свідчить щорічні огляди провідних неурядових організацій світу, які здійснюють аналіз стану політичних прав та громадянських свобод у країнах світу, зокрема, до них належить міжнародна неурядова організація Freedom House. Підсумкова оцінка розвитку демократії в Україні за 2010 рік містить висновок, що під керівництвом Президента В. Януковича

Україна стала менш демократичною і, якщо продовжуватиметься така тенденція, може мати місце повернення до авторитаризму [Nations in Transit 2011 : Reports // Freedom House. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.freedomhouse.org>]. За один рік Україна втратила 13 балів, що знизило її статус від "вільної" (Free), яким вона була наділена з 2005 року, до "частково вільної" (Partly Free). Серед антидемократичних дій державної влади, які вплинули на зниження оцінки, – обвинувачення та ув'язнення опозиційних політичних лідерів, зокрема екс-прем'єра Ю. Тимошенка [Freedom in the World 2012 : Reports // Freedom House. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.freedomhouse.org>].

Одне із провідних періодичних видань світу "The Economist", починаючи з 2006 року, проводить оцінку стану політичних та громадянських свобод, який відображає рівень демократії у країні (Democracy Index). Індекс демократії базується на п'яти категоріях: виборчий процес і плюралізм, громадянські свободи, функціонування уряду, політична участь та політична культура. Так, порівнюючи оцінки української перспективи в рейтингу Democracy Index 2010 та Democracy Index 2011 також спостерігаємо негативну тенденцію. Якщо Democracy Index 2010 надавав Україні 67 місце в рейтингу серед 167, відносячи її до "неповних демократій" (flawed democracy), то Democracy Index 2011 опустив її аж на 79 позицію, надавши статус "гібридного режиму" (hybrid regimes) [Democracy Index 2011 : Democracy under Stress : a report from the Economist Intelligence Unit. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.eiu.com>].

Київський інститут проблем управління імені Горшеніна у висновках третього річного соціологічного звіту констатує кризу довіри до структур влади: "Постійна політична криза, відсутність взаємодії владних структур у подоланні кризових явищ в українській економіці, постійні політичні скандали призвели до серйозної кризи довіри до всіх інститутів влади. Таке ставлення громадян до влади посилюється через правове свавілля, корупцію у всіх сферах життя суспільства... Корупція залишається найважливішою проблемою українського суспільства. Українці продовжують приймати її як даність. Серед владних структур найкорумпованішими залишаються суди та правоохоронні органи" [Автопортрет. Україна 2010 : річна програма всеукраїнських соціологічних досліджень 2009–2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://institute.gorshenin.ua>. – С. 35]. Зневіра в авторитеті державної влади та законності деструктивно впливає на становлення громадянського суспільства, формування громадянської політичної культури, консолідацію нації.

Однак, ліберально-демократичні зрушення, які мали місце за двадцять років незалежності, повинні відобразитись на подоланні перешкод, які стримують повноцінний розвиток Української держави. Формування відповідного культурно-етичного середовища дозволить українському суспільству не сходити з демократичного шляху. Для цього, в першу чергу, потрібно відновити довіру суспільства до влади. Це сприятиме становленню громадянської демократичної політичної культури в Україні, яка відзначатиметься

толерантним ставленням до різних політичних поглядів та існуванням державотворчої опозиції, визнанням найважливішими цінностями громадянські права та свободи, людську гідність, совість та доброчинність.

Сьогодні довіра є проблемою уряду та інститутів влади, а не народу. Українська дійсність потребує негайних змін, оскільки "існує реальна загроза... аж до легітимації авторитаризму або й втрати державності, територіальної цілісності й суверенітету" [Нагорна Л. Політична культура і культура політики: етичні аспекти // Політичний менеджмент. – 2009. – № 6. – С. 21–22].

Привнесення в державне управління етичних принципів, які б обмежували політичне свавілля та економічні корупції в українському суспільстві, забезпечить неперервність та незворотність демократичних змін у країні. Врахування необхідності та відповідна діяльність з етичного регулювання політичного життя сприятиме відновленню довіри суспільства, особливо, до осіб, які займають державні посади та проясненню питань, де шкала моральних цінностей виявилась розмитою.

Вдосконалення системи етичного регулювання політичних відносин в Україні вимагає осмислення кращих здобутків провідних країн світу в питаннях контролю за дотриманням норм політичної етики.

Так, беручи до уваги моделі етичного регулювання політичної діяльності демократичних країн з високим рівнем політичного, економічного та соціального розвитку, можна виокремити комплекс заходів, які потрібно здійснити Україні з метою припинення її політико-етичної деградації:

- створення нормативно-правової бази, яка сприятиме розвитку етичних норм і правил, які дійсно та ефективно регулюватимуть політичну діяльність (як наприклад, "Сім принципів публічного життя", "Кодекс Міністра" у Великобританії, "Акт про конфлікт інтересів" у Канаді тощо);
- формування інституційних елементів із врегулювання етичних питань у політичній практиці (як наприклад, Комітет зі стандартів публічного життя у Великобританії, Офіс комісара з питань етики та конфліктів інтересів у Канаді, комітети з питань етики в США тощо);
- виховання – цілеспрямована діяльність із виховання українського суспільства (в першу чергу, акцентуючи увагу на зростаючому поколінні, яке творитиме майбутню державу) з високим рівнем моральності.

Такі заходи повинні бути здійсненні владно-політичною елітою Української держави, оскільки саме вона знаходиться біля "державного керма" та може приймати рішення необхідного масштабу.

Л. Г. Отрошко, наук. співроб., ННДІУВІ, Київ

МОДЕЛЮВАННЯ ШЛЯХІВ "ЕКОЛОГІЗАЦІЇ" УКРАЇНСЬКОЇ КОЛЕКТИВНОЇ СВІДОМОСТІ

На всіх рівнях взаємодії сучасного українського і глобального суспільств постійно відбуваються складні взаємозалежні процеси. В людині

як біологічному видові закладені як агресивні (руйнівні) так і неагресивні (творчі) потенції. Проте властива і якісна (сутнісна) внутрішньовидова особливість – *людськість*. У межах соціуму вона розглядається як *етнічність*. Стосовно певних етносів – як особлива властивість планетарного буття та пізнання, що безпосередньо або опосередковано впливає на етно-, націє- та державотворчі процеси. В основі цих процесів – *"екологічна рівновага"*, тобто *раціональна злагодженість* між природою і людським суспільством [Кисельов М. М. Понятійний апарат та закони сучасної екології : навчальний посібник. – К. : Парапан, 2008. – С. 114]. Природні системи послідовно розвиваються і порушення динамічної рівноваги викликає непередбачувані наслідки. Можлива лише кореляція антропогенного впливу на природу. Вважаємо, що призначення "етнічного компоненту" людської цивілізації – здатність стримування руйнівної сили людської природи й спрямування її у бік раціонального розвитку, мистецької творчості і винаходження природовідповідних способів природокористування. Таким "соціальним продуктом" і "цивілізаційним спрямовувачем" завжди був і буде *символ* як "сама по собі сутність, яка еволюціонує в часопросторовому вимірі цивілізаційних соціоприродних моделей" [Отрошко Л. Природна вмотивованість української символіки // Українознавство. – 2011. – № 4. – С. 224]. Завдяки символу як динамічній сутності людські потенції здатні виявлятися у *раціональному гуманістичному дотриманні динамічної рівноваги*.

Шляхи досягнення гармонійної рівноваги між природою і людським суспільством такі: *збереження етнічності* або *асиміляція відповідно глобалізаційним тенденціям*. Шлях збереження етнічності потенційно може призвести до локалізації, етнізації, акцентуючись на окремішньому, регіональному, втраті дружніх і взаємовигідних відносин між етнічними угрупованнями, що врешті може спровокувати конфлікти, техногенні катастрофи тощо. Асиміляція відповідно глобалізаційним тенденціям призводить до знецінення традиційних етнічних цінностей, нівелювання природовідповідних принципів заради вигідних цивілізаційних потреб тощо. Це виявляється у непродуманому використанні вичерпних природних багатств людством і відсутності *"екологічного планування"*. Зокрема у: видобуванні корисних копалин; безсистемному застосуванні аграрних угідь; повсюдному вирубуванні лісового покриву; бетонуванні або розорюванні земель; урбанізації і високому показнику рівня забрудненості міст і промислових зон; застосуванні генно-модифікованих організмів, синтетичних матеріалів, забруднення водойм, повітря тощо. Спостерігається низький рівень усвідомлення населенням планети наслідків завдання шкоди природному довкіллю й того, що воно ще довго буде не здатне відновити свій потенціал. Наслідки повсюдного науково-технічного прогресу (чи регресу?) не може передбачити ніхто, проте вони мають глобальний характер і є невідворотними. Вже сьогодні відомі приклади втрати людиною контролю над результатами своєї "винахідливості" і негативні наслідки антропогенного тиску в поки ще "живій" природі. Екологічні громадські рухи не врятовують ситуацію. Тому на

сьогодні непросто й нерозумно людству відрікатися від перевірених часом етнічних моделей природовідповідного розвитку. Переконані, що пріоритетними суспільними цінностями розвитку українського суспільства має бути застосування для його побудови *гуманістичного світогляду на основі природовідповідних етнічних традицій*.

Основою побудови моделей цивілізаційного розвитку, зокрема етнічної ідентифікації та національної репрезентації має бути природна вмотивованість шляхів реалізації гуманістичного досвіду кожного етносу зокрема. Отже людській спільноті необхідно обирати серед цих двох шляхів розвитку або шукати третій напрям руху. Приміром, для українського суспільства цей напрям має враховувати недоліки попереднього етнічного досвіду природокористування й спрямовувати інтелектуальну потугу нації у бік збереження гуманістичного світогляду у відповідності новітнім цивілізаційно-глобалістичним тенденціям.

Одним із завдань природничого напрямку українознавства в межах концентру "Україна – природа, екологія" є фіксація й осмислення важливих "переломних" моментів спрямованості свідомісних порухії українців щодо ставлення до соціоприродного довкілля України і шляхів його розбудови. У колективній свідомості українців спостерігається порушення гармонійної рівноваги на шляху розбудови соціоприродного довкілля України. Тож завдання цього дослідження – виявити причини порушень на шляху формування колективної свідомості українців, запропонувати шляхи її "екологізації". Для розв'язання цих завдань розгляньмо систему взаємодії "українська людина" – "соціоприродне довкілля України" користуючись *"загальнолюдськими цивілізаційними динамічними категоріями"* [Там само. – С. 223–230].

Розумово-комунікативна категорія ("ідея", "думка", "слово", "звук", "малюнок", "знак", "символ", "творчість") полягає у візуалізації "інвайронментальних" [Ситник К. Інвайронменталізм – сучасна ідеологія людства. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://anvsu.org.ua/index.files/Articles/Sytnik.htm>] смислів (значень) у вигляді символічних природозберігаючих форм. До цієї категорії в українському світогляді належали: компоненти природних стихій (вода, земля, вогонь, повітря); давні звичаї і вірування; родинні традиції; свята обрядово-календарного циклу; господарсько-ужиткові витвори тощо. На сьогодні символічну значимість цих давніх компонентів майже втрачено. Натомість помітна тенденція появи псевдосимволічного або псевдодухового їх осмислення. В основі майбутньої моделі подальшої "нової раціональності" українського суспільства має лежати "екологічна парадигма" осмислення буття та пізнання, "екологізація" колективної свідомості українського народу [Кусельов М. М. Понятійний апарат та закони сучасної екології : навчальний посібник. – К.: Парапан, 2008. – С. 32–34]. Адже *екологічна етнічна свідомість* – "усталена й усвідомлена система уявлень про стан природного довкілля, здатність (індивідуальна або колективна) до адекватного розуміння органічного взаємозв'язку людини та природи, використання екологічних знань та переконань в усіх без виключення сферах люд-

ської діяльності" [Там само. – С. 27–28]. Тоді й призначення *етнодержавної цивілізаційної категорії* ("ментальність", "ідентичність", "доля", "місія", "особистість", "рід", "родина", "спільнота", "суспільство", "етнос", "соціум", "нація", "державна") спрацює за призначенням – застосовуватиме уявлення про природозбереження для побудови етнічних стереотипів. А *психофілософська цивілізаційна категорія* ("сутність", "існування", "свідомість", "несвідоме", "інтенція", "трансцендентальний", "сакральне", "профанне") поєднає аналітико-синтетичні можливості взаємодії розумово-комунікативних та етнодержавних сутностей.

У результаті взаємодії всіх вищезазначених категорій у системі взаємодії "українська людина" – "соціоприродне довкілля України" має домінувати екологічна динаміка соціоприродної локальної й планетарної систем. Глобальне суспільство має піднятися на вищий щабель усвідомлення свого призначення, зосередивши свою увагу на проблемах налагодження партнерських, а не споживацьких стосунків з планетою Земля.

Н. Пархоменко, асп., КНУТШ, Київ

МІГРАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ УКРАЇНИ

Україна протягом останніх двох десятиліть вважається країною підвищеного міграційного ризику, що пов'язаний з виїзною міграцією громадян України. Подібні твердження підживлювалися фантастичним "числом українського міграційного Звіра" – 5 млн. українців, що працюють за кордоном. Незважаючи на аргументовані сумніви щодо такої чисельності українських мігрантів, час від часу подібні сенсаційні твердження продовжують збудовувати інформаційний простір, що, у свою чергу, призводить до негативного сприйняття України та українських громадян як джерела міграційної нестабільності. Сучасні виклики міграційної політики формують потребу у певній де-міфологізації міграційних настроїв українських громадян та системного дослідження внутрішніх і зовнішніх переміщень населення.

За даними аналізу міграційних подій, що його щорічно здійснює Державний комітет статистики України, загальний обсяг зареєстрованих переміщень в країні, які охоплюють усіх мігрантів незалежно від напрямків їх пересування, країн, регіонів та типів поселення, складав у 2007–2009 рр. відповідно 1499,7, 1406,6 та 1272,2 тис. осіб. Розподіл мігрантів за потоками свідчить про те, що в Україні домінують внутрішньо-регіональні переміщення людей, сягаючи відповідно 58,1 %, 57,9 % та 57,7 % їхнього загального обсягу. А основним типом міграційного руху в країні залишається перерозподіл населення між сільською місцевістю та міськими поселеннями в межах свого регіону (області, територіальної автономії). Досить вагомою складовою міграційного руху в Україні є міжрегіональна міграція: обсяг територіальних пересувань населення з одного регіону до іншого в межах країни становив упродовж 2007–2009 рр. понад третину усієї валової міграції (36,8 %, 37,4 % та 38,2 %

відповідно. Найменша частка міграційних потоків поєднує Україну з країнами СНД, Балтії та далекого зарубіжжя: міждержавний обмін мігрантами між ними забезпечив лише 5,1 %, 4,3 % та 4,1 % усієї валової міграції в країні в 2007–2009 рр. Для порівняння помітимо, що частка зовнішньої міграції становила в 1999–2000 рр. відповідно 11,2 % та 9,4 %. Упродовж 2000-х років в Україні відбувалась диверсифікація потоків міждержавної міграції. Якщо загальний обсяг зареєстрованих переміщень населення між Україною та іншими державами, що включають усіх мігрантів незалежно від напрямків їх пересування і країн, зменшився в цілому в два рази, то в міграційному обміні з країнами далекого зарубіжжя за цей самий період часу він скоротився в 2,2 рази, а з країнами СНД – в 1,9 рази. Внесок країн СНД у валову міграцію збільшився в 2002–2008 рр. з 71,9 % до 74,3 %, а країн далекого зарубіжжя зменшився з 28,1 % до 25,7 %. Таким чином, географія міждержавних потоків в Україні поступово набуває рис просторової структури міграційних пересувань в країні, яка існувала ще на початку 1990-х років.

Зміна розмірів і структури міграційних потоків супроводжується поліпшенням міграційної ситуації в Україні. Вже 2005 р. вона стає країною, що приймає іммігрантів, а її міграційні втрати в 2004–2005 рр. компенсують колишні співвітчизники з країн СНД. Проте в 2006 р., вперше з початку 1990-х років, в Україні реєструється приріст населення за рахунок міграційного обміну з далеким зарубіжжям. В наступні роки ця тенденція закріплюється. І хоч розміри міграційного припливу населення з-за кордону невеликі, проте сам цей факт знаменує злам у розвитку міграційної ситуації в Україні та її трансформацію з країни походження емігрантів у країну призначення для іммігрантів як з країн СНД, так й далекого зарубіжжя. Міграційна ситуація в Україні є сьогодні стабільною. Країна перебуває у стані нової міграційної рівноваги. Завершений певний етап трансформаційних перетворень у цій сфері. За даними Моніторингу соціальних змін українського суспільства, що його щорічно проводить Інститут соціології НАН України з 1992 р., у 2000-х роках майже кожен п'ятий українець є потенційним мігрантом й хотів би виїхати з населеного пункту, де він мешкає (19,3 % у 2000 р., 21,1 % у 2004 р., 20,1 % у 2006 р. та 19,6 % у 2010 р.). При цьому з тих, хто надумав поїхати, 11,2 % співвітчизників зробили у 2010 р. вибір на користь іншої місцевості в Україні і лише 7,9 % українців мали намір вирушити за межі колишнього СРСР. У 2000 р. таких, хто надумав виїхати з населеного пункту, де мешкає, було більше: в межах України мали бажання переселитися 14,4 %, за межі колишнього СРСР – 9,6 %. Найбільшим був контингент потенційних мігрантів, які не вирішили, куди саме поїдуть: 2000 року таких необізнаних було 17,0 %, а 2010 року – 18,3 %. Основними причинами, які могли б спонукати українців виїхати з населеного пункту, де вони проживають, були шкідливі для здоров'я екологічні умови й бажання знайти нове місце роботи (у 2000 р. відповідно 15,4 % та 18,0 %, а у 2010 р. відповідно 16,7 % та 19,9 %). Решта причин згадується набагато рідше. З початку 2000-х років українці, як правило, від-

давали перевагу пошукам нового місця роботи. Екологічну ситуацію поселення, де вони живуть, майже половина мешканців оцінює як неблагополучну або вкрай неблагополучну (59,2 % в 2002 р., 46,4 % у 2006 р., 41,1 % у 2010 р.).

Особливої уваги заслуговує міграційний потенціал молоді України. За даними опитування молоді України, що було проведено Фондом "Демократичні ініціативи" та фірмою "Ukrainian Sociology Service" у грудні 2009 р. та січні 2010 р. лише 13,8 % молоді віком 18–34 роки мали намір назавжди поїхати з власної країни. Набагато частіше українська молодь мала настанову на тимчасове перебування за кордоном: 29,9 % молодих українців мали намір поїхати в інші країни на деякий час. Проте більше половини української молоді не виявили схильності до еміграції (51,5 %). Зауважимо, що аналогічне опитування міграційних намірів молоді 2003 р. показало, що контингент тих, хто віддав перевагу батьківській землі, на той момент був практично таким самим – 50,9 %. Запланована середня тривалість зарубіжної подорожі молоді визначається у межах 3,4 роки. Як правило, молоді люди не збираються затримуватися довше 5 років за межами власної країни. Майже однакові за величиною їх контингенти мають намір перебувати в інших краях 1 рік – 22,1 %, 2 роки – 23,8 %, 3 роки – 22,1 % й, нарешті, 5 років – 21,3 %. У 2003 р. термін евентуального перебування за кордоном потенційних мігрантів з України був набагато коротшим. Українці визначали середній термін перебування за кордоном довжиною в 2 роки (9,3 %). П'ять років планували залишатися в інших країнах лише 6,0 % молодих українців. Таким чином, за минулі 7 років тривалість перебування молоді України за кордоном помітно зросла в їхніх міграційних настановах. У порівнянні з 2003 роком бажання молодих українців попрацювати за межами країни зросло в 2,9 рази (з 22,4 % до 65,1 %). Найчастіше молоді люди називають три основних причини, що впливають на їхні міграційні настрої та міграційний вибір: економічні, фінансові, соціально-культурні, набагато рідше вони вказують на політичні й національні причини.

Б. П. Петруньок, асп., КНУТШ, Київ
borys88@ukr.net

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "КОЛЕКТИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ" В УКРАЇНОЗНАВСТВІ

В сучасній науці до сьогодні залишається актуальною проблема визначення терміна "ідентичність". Множина і багатогранність феноменів, які досліджуються з його використанням, не дозволяє сформулювати загальноприйнятого всеохоплюючого визначення. В контексті цього, через недостатню визначеність зменшується і евристичний потенціал терміна "колективна" ідентичність.

Традиційно прийнято говорити про три історично сформовані підходи до визначення терміна "ідентичність". Вони розробляються в межах

некласичної логіки, філософських наук і соціогуманітарних дисциплінах (соціології, соціальній психології, антропології тощо). Безперечно, такий поділ достатньо умовний. Змістовне наповнення терміна при цьому визначається специфікою проблемних задач кожної з наук чи конкретних наукових шкіл.

В логіці поняттям ідентичність позначається відношення тотожності імені й об'єкта, який ним позначається. У більш широкому контексті поняття ідентичності вживається у процесі встановлення відношень між досліджуваними об'єктами (рівності, тотожності тощо).

У філософському розумінні поняття ідентичності історично пов'язане з категорією самототожності. Дослівно з латинської ідентичність – це тотожність чи самототожність (суб'єктивне відчуття тотожності самого себе). Таким чином ідентичність – це "співвіднесеність чого-небудь (що має буття) з самим собою в зв'язності і неперервності власної мінливості і помислена в такій якості" [http://dic.academic.ru/dic.nsf/history_of_philosophy/206/ИДЕНТИЧНОСТЬ]. Крім цього, розмежовуються поняття "ідентифікації" (як процесу) та "ідентичності" (як результату цього процесу).

Визначення поняття ідентичності в соціогуманітарних науках історично походить з психології особистості. Вперше даний термін почав вживати З. Фройд для пояснення механізмів інтеріоризації при формуванні Супер-Его. Пізніше розуміння поняття ідентичності було розвинуто в роботах Е. Еріксона, який вводить поняття психосоціальної ідентичності. Психосоціальна ідентичність при цьому розглядається як сукупність базових психологічних, соціально-історичних та екзистенційних характеристик особистості. В сучасній науці простежується тенденція до універсалізації поняття ідентичності через встановлення міждисциплінарних зв'язків між різними галузями знання, співпадіння об'єктів їхніх досліджень. Сьогодні в соціальних науках зазвичай виокремлюють різні форми ідентичності.

Поняття "групова ідентичність" є більш вузьким, ніж поняття "колективна ідентичність", до того ж існують такі групи (наприклад, конгломерат людей, об'єднаних випадковими ознаками), які можуть і не мати спільної ідентичності.

Одним з перших почав досліджувати феномен колективної ідентичності А. Мелуччі (80-ті – 90-ті роки XX ст.), пізніше до нього долучились Р. Дженкінс, П. Бергер, Т. Лукман, В. Хесле, І. Штрауб, Ю. Асман, В. Тішков, В. Малахов та ін. За А. Мелуччі, колективна ідентичність формується в результаті спільного інтерактивного процесу самовизначення певної кількості індивідів (або груп), пов'язаного з конкретними орієнтаціями їхніх дій та полем можливостей і обмежень, в якому відбуваються їхні спільні дії. Становлення і розвиток колективної ідентичності опосередковується зверненням до універсальних феноменів культури та актуалізацією смислових процесів.

Отже, концепт "колективна ідентичність" охоплює певне колективне "Ми" конкретної спільноти (регіональної, релігійної, етнічної, національ-

ної, цивілізаційної тощо). На цій основі виокремлюються різні форми колективної ідентичності (регіональна, релігійна, етнічна, національна, цивілізаційна та ін.). Таким чином, колективна ідентичність (як спільне почуття належності до певної спільноти чи суспільства) відображає найсуттєвіші зв'язки між людьми.

Оскільки Ф. Барт підкреслював, що колективності породжуються саме через взаємодію індивідів, то потрібно мати на увазі, що ідентичність колективних суб'єктів завжди залежить від самоідентифікації індивідів, які є членами даного колективу. Індивіди можуть бути членами різних спільнот, вони також можуть входити у ці колективи і виходити з них у будь-який час. Саме тому в процесі формування колективної ідентичності конструюється певний колективний образ даної спільноти, з яким її ідентифікують себе члени цієї спільноти. До колективної ідентичності будь-який індивід йде, як правило, "знизу", від реальних колективних дій, в контексті яких відбувається його власне самовизначення і конструюється спільне "Ми". Колективна ідентичність завжди укорінена у реальних соціальних практиках та відносинах.

Отже, колективна ідентичність завжди пов'язана з питанням про спільну ідентифікацію індивідів, які є членами даного колективу. Саме тому колективні ідентичності можна розглядати як комунікативні конструкти, дискурсивні факти, які необхідно правильно інтерпретувати, виявляючи ті соціокультурні горизонти, що за ними приховані. Криза колективної ідентичності завжди пов'язана з нівеляцією традицій, розпадом спільної культурної пам'яті, відкиданням автентичних знаково-символічних систем культури, руйнуванням системи колективно-історичного досвіду та спільних уявлень тощо.

Враховуючи інтегративний і міждисциплінарний характер сучасного українознавства, поняття колективної ідентичності має бути операціоналізоване саме таким чином. Дуже важливими для українознавчого дослідження колективної ідентичності є праці Й. Гердера, В. Вундта, Е. Дюркгейма, М. Вебера, Ф. Тьонніса, Дж. Г. Міда, Ф. Барта, А. Шюца, Е. Гідденса, П. Бурдьє, А. Аппадурай, Е. Лакло та ін. В межах українознавства проблему колективної ідентичності потрібно вивчати у тісному зв'язку з питаннями міжкультурної комунікації, глобалізації, міжнародних відносин, міжцивілізаційної взаємодії, адже саме усталена колективна ідентичність є одним з найважливіших чинників цивілізаційного поступу України.

Т. М. Присяжна, наук. співроб., ННДІУВІ, Київ

УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА У ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНІЙ НАУЦІ

На початку третього тисячоліття екологічні і гуманітарні проблеми постають особливо гостро у зв'язку із загрозою глобальної екологічної катастрофи, втрати людством природного середовища існування. І це розуміють науковці, професіонали-практики, пересічні громадяни [Еко-

логічні виміри глобалізації : монографія / М. М. Кисельов, Т. В. Гардашук, К. Є. Зарубицький та ін.. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006; Природознавство і гуманітарія. Пошук взаєморозуміння / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, О. Я. Мороз та ін. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2009]. Українознавство, як інтегрована галузь знання, теж долучається до вирішення цих проблем.

Сучасні глобалізаційні процеси, стираючи кордони національного і узагальнюючи досвід монокультур, мають не лише позитивні, а й негативні тенденції. Одним із наслідків розмивання регіональних особливостей, нівелювання національного заради загальнолюдського є порушення рівноваги у системі "Людина – Природа". Космополітичне культурне середовище створює універсальні взаємовідносини людини і природного довкілля, прийнятні для більшості, проте в деяких випадках згубні для окремих територій. Це змушує звернути особливу увагу на вивчення локальних соціоприродних систем та національних особливостей. Українознавчі дослідження показують, що національні особливості людності на певній території мають чітку, випробувану часом модель взаємозв'язків або саморегулюючу систему життя, яка в більшості випадків здатна відновлювати життєприйнятне середовище і синхронізувати внутрішні процеси із зовнішніми – загальнопланетарними [Сніжко В. В. Нариси з психоестетичної екології України. – К. : Веселка, 2001].

Також у науковому дискурсі останнім часом розглядаються гуманітарні аспекти сучасної біології та екології, що постають у зв'язку з людиновимірністю їх об'єктів [Сидоренко Л. І. Гуманітарний вимір сучасного природознавства. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/guman-sidorenko.htm>]. Сучасна теорія наукового українознавства (автор – професор П. Кононенко) побудована за принципом концентрів і являє собою трансдисциплінарну науку гуманітарного спрямування.

Філософія Модерну не змогла подолати конфлікту між людиною і природним довкіллям через уявлення взаємостосунків в лінійному вимірі (людина – вершина розвитку Природи, інтелект призведе до гармонії у взаємостосунках із власним природним довкіллям: обмеження споживання, відновлення втрачених ресурсів і видів флори та фауни тощо). Навіть вчення про біосферу В. Вернадського трактувалося як однолінійний процес перетворення біосфери у ноосферу ("сферу розуму") [Сучасне природознавство: когнітивний, світоглядний, культурно-історичний вимір / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, В. Л. Храмова та ін. – К. : Наук. думка, 1995].

Подолання модерністської стратегії осягнення Природи у науці кінця ХХ – початку ХХІ століття відбувається за допомогою семантичних засобів сучасного нелінійного мислення (синергетики, теорії катастроф, теорії дисипативних структур, екософії тощо). Таким чином намагаються осягнути не лише Природу, а й саму антропність, культуру, сферу людської екзистенції як найскладніші нелінійні структури. На думку дослідників сучасного природознавства, "ці структури розгортаються не в де-

терміністському світі (який еволюціонує лінійно до телеологічного зразкового стану – монопарадигмальної стабільності), а в нелінійному світі, де за рівних умов співіснують антропність і неантропність, дисипація і самоорганізація, стійкість і нестійкість, зворотність і незворотність, лінійність і нелінійність, позитивні і негативні зворотні зв'язки, ентропія і інформація, еволюційні і катастрофічні фази існування, хаос і найскладніші детерміністичні структури" [Там само. – С. 7]. Українознавчі дослідження також будуються із врахуванням поліваріантності природного і соціального буття, неоднозначності щодо смислових вимірів внутрішнього світу людини.

У постнекласичному гуманітарному просторі, складовою частиною якого є українознавчі дослідження, наукові пошуки щодо розв'язання проблем у взаєминах "Людина – Природа" відшукують нові підходи і шляхи подолання конфлікту. Традиційне розмежування суб'єкта і об'єкта наукового дослідження сучасне постмодерне наукове мислення відхиляє як недосконале, як таке, що неповністю враховує процес пізнання, взаємозв'язки і властивості в нелінійному процесі. На думку вчених-українознавців, "... умовою розвитку українознавства постає врахування і встановлення об'ємної системи ідентифікації предмета дослідження". [Кононенко Т. П. Українознавчі виміри філософської спадщини Г. Сковороди. Розвиток методології науки : Автореф. дис. ... д-ра філос. наук / Т. П. Кононенко ; КНУ імені Тараса Шевченка. – К., 2011. – С. 16]. Тому сучасне наукове українознавство, вивчаючи Україну і світове українство, жорстко не відмежовує суб'єкт від об'єкта дослідження. І таке визнання принципової включеності суб'єкта у структуру об'єкта, "внутрірозташованість" суб'єкта в об'єкті кардинально змінюють гносеологічну ситуацію: формується новий тип наукової раціональності, яка визначає діалогічний характер наукового пізнання як творчої діяльності, відкидає функціонування абсолютної істини в науковому пізнанні навіть у вигляді ідеалу [Сучасне природознавство: когнітивний, світоглядний, культурно-історичний вимір / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, В. Л. Храмова та ін. – К. : Наук. думка, 1995].

Прикладом постнекласичного трансдисциплінарного дослідження може слугувати природничий напрям наукового українознавства в межах концентру "Україна – природа, екологія" наукової концепції сучасного українознавства професора П. Кононенка [Сніжко В. Українознавство: психофілософська концепція. – К. : ННДІ українознавства, 2010]. Концентр "Україна – природа, екологія" об'єднує дослідження природного довкілля України у взаємозалежності з етноісторичними та соціокультурними процесами. За визначенням Т. Кононенка, "феномен "Україна" дається у сув'язі вражень інтелектуального, морально-звичаєвого, почуттєвого та осязанного характеру, що і складає джерельну чи емпіричну основу українознавчого дослідження" [Кононенко Т. Українознавство як наука та науково парадигма в добу інтелектуальної реформації України ХХ–ХХІ ст. // Кононенко Т. Божественна симфонія Григорія Сковоро-

ди: Українознавчі виміри філософської спадщини. – Тернопіль: Джура, 2010. – С. 22].

Природничий концентр сучасного наукового українознавства, філософські осмислюючи проблеми людського буття українців в ХХІ ст., застосовує постнекласичний тип наукової раціональності з його орієнтованістю на аксіологічні, етичні, світоглядні засади. Українознавці враховують, що *культура*, як суто людський засіб адаптації людини до Світу і чинник перетворення біосфери, в історичному процесі є унікальним засобом утвердження людини в довкіллі, проте *культура* знаходиться у дуалістично протилежній позиції до *Природи* [Крисаченко В. С., О. І. Мостяєв Україна: природа і люди. – К. : НІСД, 2002]. Українознавство дає змогу всебічно досягнути ці два феномени і сприяє глибшому розумінню сучасних проблем завдяки врахуванню багатьох чинників етногенезу українців. Про роль Природи в людській екзистенції вчені-українознавці висловлюються досить чітко: "... дати правдиву картину життя, еволюції будь-якого народу без синхронного аналізу еволюції природи його краю (Землі, Терену) неможливо. Природа – Землі і Космосу – визначає людині (народу) спосіб життя і виробництва, культуру і мову, характер і волю, ідеали й ментальність, фізичні і духові якості, релігію і філософію, освіту й науку, конституційні закони; долю, уявлення про історичну місію" [Кононенко П., Кононенко Т. Україна і український етнос у безмежжі світового часопростору. Українці у світовій цивілізації та культурі // Українознавство. – 2011. – № 2. – С. 82–87. – С. 84]. Відповідно українознавча методологія, об'єднуючи трансдисциплінарні масиви знань, здатна більш якісно досягнути проблемне поле дослідження, а отримані результати сприяють комплексному впливу на формування світоглядних орієнтирів особистості і суспільства загалом.

Змістовим наповненням природничого напрямку сучасного українознавства є дослідження своєрідних взаємовідносин населених української території із власним природним довкіллям, філософське узагальнення взаємовпливу людини і Природи на психічному (ментальні закладини етносу), фізичному (антропологічні особливості), творчо-перетворювальному (господарсько-мистецька діяльність) рівнях. Вивчення природних джерел розвитку та становлення українського етносу, його психоетнічних настанов, еколого-адаптаційних особливостей, а також синтезу світосприйняття, богорозуміння, моральних, правових, етичних норм традиційного українського права та суспільного устрою, творчих культурних і природо- та етно-естетичних засад українського народу сприяє подоланню негативних проявів глобалізації та пошуку шляхів відновлення рівноваги в системі "Людина – Природа" на регіональному рівні (в межах України).

Таким чином українознавчий аспект сучасного природознавства є важливою складовою новітніх гуманітарних досліджень і може стати корисним для побудови екобезпечного майбутнього України.

ОЗНАКИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Проблема етнічної ідентичності та пов'язаних з нею ідентифікаційних практик продовжує залишатися в центрі уваги науковців. До визначення "етнічної ідентичності" як цілісного поняття ми пропонуємо підійти через з'ясування її характерних ознак. Спробуємо проаналізувати головні з них, взявши за орієнтир класичний підхід британського дослідника Е. Сміта. Він пропонує шість атрибутів етнічної групи, сукупність яких дозволяє констатувати наявність спільноти з "історичною культурою і чуттям спільної ідентичності": групова власна назва, міф про спільних предків, спільна історична пам'ять, один або більше диференційних елементів спільної культури, зв'язок із конкретним "рідним краєм", чуття солідарності у значної частини населення [Сміт Е. Національна ідентичність / пер. з англ. П. Таращук. – К. : Основи, 1994. – С. 30].

На важливій ролі етноніма (або груповій власній назві за Е. Смітом) акцентує увагу й радянський учений Ю. Бромлей: "Сама наявність такого найменування свідчить про усвідомлення членами етносу їх особливої єдності і відмінності від членів інших подібних спільнот, він є фактором, який об'єднує всередині й розрізняє зовні" [Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 180]. Таким чином, етнонім з одним з невід'ємних ідентитетів етнічної групи.

Уявлення про спільність походження (у Е. Сміта міф про спільних предків) базується не тільки на усвідомленні етносом кровної спорідненості, а й на уявленні про спільність їх історичного минулого (або спільна історична пам'ять). Часто дослідники при визначенні етнічної ідентичності на перше місце ставлять саме кровну спорідненість. Зауважимо, що при етнічній ідентифікації визначальну роль відіграє не сам факт спільного походження, а уявлення про нього. Так, Е. Сміт зазначає: "... при етнічній ідентифікації важить вигадане походження і вигадані предки" [Сміт Е. Національна ідентичність / пер. з англ. П. Таращук. – К. : Основи, 1994. – С. 31]. Поділяє цю думку й вітчизняна дослідниця Л. Нагорна: "В поняття етнічної ідентичності вкладаються насамперед спільні уявлення, що виникають внаслідок усвідомлення членами певної етнічної групи спільності походження, культури, мови, традицій, території, історії тощо" [Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К. : ІПіЕНД, 2002. – С. 35]. Більше того, науковець саме "свідомість спільного походження" визначає головним ідентитетом етнічної ідентичності.

Дотичним до усвідомлення спільності походження є уявлення про спільну історичну пам'ять. Вивченню цього феномена присвячені численні спеціальні розвідки. Посилаючись на авторитетного французького науковця М. Хальбвакса [Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М. : Новое издательство, 2007], під кутом власного дослідження визначимо

головні риси історичної пам'яті. Показовим є те, що вчений розглядає історичну пам'ять як інструмент соціальної свідомості. Тобто історична пам'ять властива не тільки індивідам, а й групам (в контексті нашої розвідки етнічним групам). Пам'ять, за М. Хальбваксом, є конструйованим, історичним, змінним явищем. Безперечно, такі її властивості позначаються, в цілому, й на етнічній ідентифікації на різних відрізках часу. Проте найсуттєвішим для нас є визначення історичної пам'яті як прояву родової свідомості. Тому віднесення цього елемента до низки атрибутів етнічної ідентичності є цілком виправданим.

Наступний, виділений Е. Смітом, атрибут етнічної спільноти – один або більше диференційних елементів спільної культури. До таких "об'єктивних культурних прикмет" вчений відносить мову, релігію, звичаї та пігментацію. При цьому акцент робиться саме на сприйнятті цих культурних атрибутів: "Посилення або послаблення суб'єктивного значення кожного з цих атрибутів для членів спільноти прямо пов'язане із ступенем єдності та самоусвідомлення членів спільноти" [*Сміт Е. Національна ідентичність* / пер. з англ. П. Тарашук. – К. : Основи, 1994. – С. 32]. Таким чином, можна зробити висновок, що рівень чуття етнічної ідентичності залежить від суб'єктивного сприйняття ролі тих чи інших спільних культурних ознак. Відомий норвезький антрополог Ф. Барт етнічну групу виділяє саме завдяки наявності відповідної їй культури: "Оскільки культура є не що інше, як спосіб опису людської поведінки, то з цього випливає, що різним культурам відповідають відокремлені групи людей, тобто етнічні одиниці, які відповідають цим культурам" [Этнические группы и социальные границы / под ред. Ф. Барта. – М. : Новое издательство, 2006. – С. 9]. Тези Ф. Барта під власним кутом зору розвиває вітчизняний соціолог Л. Аза. Вона констатує факт існування певних відмінностей між внутрішніми та зовнішніми проявами культури етносів. Це, у свою чергу, ускладнює з'ясування динамічної взаємодії трьох складових етнічної ідентичності: "образу для себе", "образу у собі" та "образу для інших" [Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 203]. Спільність культури у всіх своїх формах, як бачимо, є обов'язковою ознакою етнічної ідентичності.

Ведучи мову про зв'язок етнічної спільноти з конкретним "рідним краєм", Е. Сміт звертає увагу на міфічний і суб'єктивний характер цього зв'язку: "Для етнічної ідентифікації більше важать прив'язаність та асоціації, ніж життя на певній землі або володіння нею" [*Сміт Е. Національна ідентичність* / пер. з англ. П. Тарашук. – К. : Основи, 1994. – С. 31]. Кожний народ так чи інакше пов'язує свою історію з певною територією – "рідним краєм", "землею предків", "священною землею" чи "батьківщиною". Особливо цей зв'язок відчутний для представників діаспорних спільнот.

Усі вище зазначені атрибути етнічної ідентичності у своїй сукупності формують останній (за Е. Смітом) чинник етнозбереження – чуття солідарності у значної частини населення. На основі спільних уявлень, міфів, мови, творчості складається етнічна самосвідомість особи й колек-

тивна етнічна свідомість. Інтегральна особа – народ постає як єдина психоінформаційна система (М. Бердяєв, Й. Гердер).

Таким чином, якщо розглядати культуру в широкому сенсі як універсум загальних значень, цінностей, символів і смислів, то етнічну ідентичність можна визначити як ототожнення (самоототожнення чи ототожнення з боку інших) особи (кола осіб) з певною етнічною групою на основі культурної спільності.

Н. І. Стефаненко, ст. викл., КУ ім. Б. Грінченка, Київ
n.stefanenko@mail.ru

МЕНТАЛЬНА ДИНАМІКА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ПРОЦЕСІВ САМООРГАНІЗАЦІЇ

Український соціум як відкрита нелінійна система розглядається дослідниками переважно в контексті вивчення закономірностей перебігу соціально-політичних процесів на українських теренах (Л. Бевзенко, Г. Нестеренко, М. Степико та ін.), в ході аналізу особливостей самоорганізації соціальних груп слов'янського типу ментальності (Т. Голиченко) тощо. Логічним продовженням вивчення особливостей динаміки ментальності українців може бути аналіз закономірностей етнотворчості, а саме продукування форм гармонізації глибинних переживань. Доречність розгляду даного питання підкріплюється, наприклад, позицією Л. Бевзенко, яка відзначає близькість самоорганізаційної картини світу до архаїчного світогляду слов'ян.

Аналіз узгодженості ментальної динаміки із законами самоорганізації дає можливість робити прогностичні висновки щодо особливостей як етногенезу, так і можливих трансформацій життєвого світу особистості – носія групових завдань, цінностей і групових конфліктів. Розглядаючи активність етнофора з позицій детермінованості із природними процесами самоорганізації, можна відстежити також рівень узгодженості ментальних структур. Ментальні гармонізаційні процеси особистісного рівня, який досить виразно демонструє феномен динамічної рівноваги, забезпечується взаємодією двох сил – підтриманням внутрішнього гомеостазу та постійним притоком інформації та енергії із зовнішнього середовища. Такий стан існування системи продукує виникнення особливих системних дисипативних структур [Бевзенко Л. Д. Социальная самоорганизация. – Киев, 2002. – С. 60].

В соціологічних дослідженнях йдеться, як правило, про утворення партій чи, масштабніше, якісно відмінного соціального устрою. В контексті розгляду форм гармонізації переживань особистості закономірно фіксується увага на появі нових світоглядних концепцій, покликаних забезпечити відновлення динамічної рівноваги особистісного і групового рівня на когнітивному, афективному і поведінковому рівнях із врахуванням особливостей ментальної динаміки. Інакше кажучи, результатом

самоорганізаційної діяльності соціальної структури на ментальному рівні буде поява нових форм гармонізації психічної активності особистості.

Більше того, оскільки самоорганізація відповідає за вихід системи в надсистему, тобто систему вищого порядку, поява нових форм, забезпечуючи мінімізацію ентропії внутрішньої, забезпечує органічне включення етнічної групи в загальноеволюційний процес. Будучи одночасно і відкритою, і закритою, соціальна група життєво потребує "достатнього вивільнення ентропії в зовнішнє середовище, інакше на певному етапі відбувається виснаження адаптаційних можливостей, що надмірно дезорганізує систему, спричиняючи кризу, і її виживання стає можливим тільки при переході до якісно відмінного стану" [Нестеренко Г. О. Українська політична нація: самоорганізаційні засади становлення : монографія. – К., 2007]. Власне, таким виснаженням можна пояснити необхідність запозичення нових форм гармонізації переживань особистості, однією з яких може слугувати, наприклад, масова поява психотерапевтичних шкіл і напрямків дослідження в кінці ХХ ст., коли виникла гостра необхідність забезпечення новими формами організації внутрішнього світу особистості, призупиненої системою колективного світопереживання. Засоби для підтримання гомеостазу надходять із-зовні, тим самим знижуючи ентропію. На груповому рівні такий процес може проявлятися як активне запозичення продуктів діяльності іншої групи, якщо мова йде про потребу у нових формах гармонізації внутрішнього світу особистості. Ментальна напруга як ознака втрати гомеостатичної позиції, ймовірно знімається за рахунок використання лише дефіцитної частини ресурсів, зважаючи на те, що самодетермінація як необхідна умова забезпечення самореалізації системи, уможливорюється за умови переважання внутрішніх факторів розвитку. Активність самоорганізаційного процесу залежить, ймовірно, і від часових параметрів існування ентропії – тривале, а то й штучне стримування еволюційних процесів здатне призвести до сплеску і до політичної чи соціальної активності, і до інтенсифікації науково-дослідницької діяльності прошарку рефлексуючої частини етнічної групи – інтелігенції, здатної активізувати групову креативність і випродувати нові форми забезпечення гомеостазу. Зважаючи не те, що рух, який є необхідною умовою існування соціальної системи, супроводжується певною витратою енергії, варто зауважити, що саморозвиток супроводжується довільним переходом від енергетично вигідного до енергетично невідного стану, який розглядається як оптимальний, тобто такий, що відповідає принципу найменшої дії. У випадку відхилення від оптимального режиму функціонування виникає протидія, а, власне, сам процес повернення до оптимального (енергетично вигідного) стану вважається самоорганізацією [Белавин В. А. Синергетика и развитие человечества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.spkurdyumov.narod.ru/D6Belavin.htm>].

Вдаючись до екстраполяції, можна допустити, що продукування нового в ході самоорганізації етносу на ментальному рівні має характер,

чітко узгоджений із принципом найменшої дії. В той же час за сприятливих умов традиційні форми гармонізації внутрішнього світу етнофора неминує активізуватися, оскільки в ході етногенезу вони були зафіксовані як поведінкові ментальні автоматизми. Прикладом слугує стрімке повернення до маїчного мислення і традиційних форм підтримання гомеостазу в періоди соціальних, економічних чи політичних криз, які переживає етнічна група. Традиційні види діяльності, форми міжособистісної взаємодії, традиційні способи узгодити рівні мікро- та макрокосму активізуються в першу чергу. Значущість традиційних форм пізнання і розуміння світу може засвідчити вже факт циклічності природних процесів самоорганізації, хоча б на прикладі появи концепції самоорганізації з її зверненням до архаїчних підходів у розумінні цілісної соціальної системи як органічної складової макрокосму.

К. О. Ткаченко, студ., КНУТШ, Київ
rina15@ukr.net

МОРАЛЬНІСНА СКЛАДОВА СУЧАСНОГО ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

В суспільстві всезагального добробуту має місце нескінчене примноження об'єктів, товарів та послуг. У цьому полягає фундаментальна зміна суспільства і людини в цілому. Українці опиняються в середовищі об'єктів, а не людей, як було в минулому. Нова реальність майже вся штучна. Має місце не стільки обмін людей думками між собою, скільки обмін товарами та повідомленнями: починаючи зі складної організації будинків з багатьма технічними "помічниками" до міст-мегаполісів з їх комунікаційною і професійною активністю і вічним святом реклами в повсякденних повідомленнях масмедіа.

Моральність сучасного українського суспільства заснована на простих принципах: 1) дозволено все, що не порушує прав інших людей; 2) права всіх людей рівні. Тому головний девіз сучасного суспільства – "максимум щастя для максимального числа людей", моральні норми не мають бути перешкодою для реалізації бажань тієї чи іншої людини – навіть, якщо комусь ці бажання не подобаються.

Один із основоположників концепції "інформаційного суспільства" Д. Белл виділив 3 аспекти постіндустріального суспільства: 1) перехід від індустріального до сервісного суспільства; 2) вирішальне значення закодованого теоретичного знання для здійснення технологічних інновацій; 3) перетворення нової "інтелектуальної технології" в ключовий інструмент системного аналізу і теорії прийняття рішень. Д. Белл: "В наступающем столетии решающее значение для экономической и социальной жизни, для способов производства знания, а также для характера трудовой деятельности человека приобретет становление нового социального уклада, жидущегося на телекоммуникациях. Революция в организации и обра-

ботке информации и знаний, в которой центральную роль играет компьютер, развертывается одновременно со становлением постиндустриального общества" [Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986].

Субстанція реального життя втрачає значення і тим самим стає не потрібною. У багатьох випадках це відбувається по причині того, що в діяльності людей вагоме місце займають символічні посередники. Речі виступають в знаковій функції. В цих нових соціальних вимірах, які залежать від реклами, царить молодість та щастя. Сьогодні ми спостерігаємо народження, розвиток, смерть речей, в той час як у передуючих суспільствах речі жили довше людей. Ключовою формою діяльності стає споживання. Споживання – спосіб активної поведінки, колективний і добровільно-примусовий. В постіндустриальних суспільствах воно виступає як інститут. Водночас споживання складає завершену систему цінностей. Споживання – це новий і досить специфічний тип входження людини в суспільство, яке пов'язане з виникненням нових виробничих сил і високовиробничої системи.

Дійсно, споживання стає важливим засобом соціального контролю, але воно проголошується сферою свободи. А. Турен: "Важно признать, что постиндустриальное общество является таким, в котором все элементы экономической системы затрагиваются действиями общества самого на себя. Эти действия не всегда принимают форму сознательной воли, воплощенной в личности или даже группе людей. Вот почему такое общество должно называться программируемым обществом" [Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986]. На думку А.Турена найбільш важливим моментом у формулюванні поняття "інформаційне суспільство" є акцент на нові економічні відносини. Також він підкреслює важливість перетворень інвестиційної та управлінської політики в ході телекомунікаційно-інформаційної революції.

Питання входження України в глобальну спільноту постіндустриального суспільства є особливо актуальним. Оскільки об'єктивно вона в нього уже увійшла як країна, яка має високі моральні цінності, інтелектуальний потенціал, духовний рівень розвиненості. Але суб'єктивно на даному етапі за багатьма показниками результативності інноваційного розвитку Україна значно відстає від розвинених країн, відсутня методологічна основа розвитку національної інноваційної системи, зберігається проблема створення дієвих інститутів вітчизняної інноваційної сфери, нарешті, дискусійним питанням залишається саме існування інноваційної системи в Україні. Велика кількість українців не може приймати участь у реалізації стратегій споживчої спокуси. У кращому випадку вони знаходяться на стадії традиційних способів задоволення потреб, в гіршому вони стають об'єктами репресивних дисциплінарних практик. У будь-якому випадку суспільство багатогранне. До речі, це повною мірою відноситься і до західних суспільств, які процвітають. Там більша кількість людей "підвладних спокусі", але вони не складають все суспільст-

во. Дійсно, споживання стає найважливішим засобом соціального контролю. Воно вимагає інтенсифікації бюрократичного контролю. Проте саме споживання оголошується областю волі. Це протиріччя не було відомо колишнім суспільствам. Важко вимагати від "працівника споживання" пожертвувати своїм доходом і задоволенням потреб та бажань заради утопічної абстракції загального блага. Таким чином, споживання стає гігантським політичним полем. Суперечності модерну найбільш яскраво виразилась в феномені молодіжної контркультури протесту проти формальної раціональності, проти всіх видів планування, калькуляції і систематичних проєктів, орієнтації на досягнення як на ціль і цінність. Сучасна моральність протоптує собі дорогу і в Україну. Нове покоління значною мірою є індивідуалістичним і вільнішим. Мораль сучасного суспільства – це мораль, заснована на розумі. Така мораль ефективніше моралі на основі емоцій: емоції працюють автоматично, тоді як розум дозволяє діяти більш тонко в залежності від ситуації. Сучасна мораль вимагає від людини розвиватися і власними зусиллями добиватися успіху. Вона не говорить, як це зробити, але стимулює людину до постійного пошуку і самовдосконалення. Натомість сучасна моральність дає людині відчуття того, що вона не гвинтик в механізмі, а творець майбутнього. Поза всяким сумнівом, сучасна мораль знищує багато безглузвих правил і заборон і в цьому сенсі робить життя кращим, водночас вона вимагає від людини бути саме людиною і не підкорятися тваринним інстинктам.

Д. В. Толочко, канд. іст. наук, наук. співроб., ННДІУВІ, Київ
tdv-mir@ukr.net

УКРАЇНЬСЬКА НАЦІЯ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА

Аналіз історії становлення та розвитку нації як явища і поняття, свідчить про те, що сутність етнічного і національного є органічною частиною етнічних процесів і невід'ємною складовою розвитку людства. Нація є вищий ступінь розвитку етносу, який охоплює більш широке коло матеріальних і духовних цінностей, що сформувалися впродовж усього його існування. Якщо спочатку він уособлював лише власну територію, власну екологічну нішу, власний спосіб життя, власну мову, культуру, звичаї, обряди і традиції, самоназву тощо, то згодом доповнюється спільною державою, економікою, соціально-політичними здобутками, спільною історичною пам'яттю, спільною волею і бажанням жити разом тощо.

Українська нація не могла з'явитися без будь-яких причин. Тобто, ніщо саме по собі не з'являється, і людина (спільнота) творить дійсне життя нації, тільки тоді, коли воно існувало в можливості. Формування і розвиток певних компонентів цього явища простежується впродовж багатьох століть. Цей процес відбувався не завжди однозначно, а нерідко всупереч природній логіці і протидії існуючих правил суспільної поведінки. Відповідно і в свідомому сприйнятті самого явища нація, в тому числі і

науковому пізнанні, мали і все ще мають місце такі суперечності. Неоднозначність і складність процесу знайшли своє відображення й у визначенні самого поняття "нація". Трактуючи поняття "нація" має суттєві відмінності, які можна пояснити історичною та культурною специфікою розвитку українського народу, що впливали на процес його осмислення.

У зв'язку з тим, що український народ був розділений кордонами і перебував під постійним впливом колоніальної політики сусідніх держав, в українській історіографії відомі різні тлумачення поняття "нація". Український учений О. Потебня розглядав націю переважно в етнокультурному значенні і пов'язував з вищим ступенем самостійного національно-культурного життя народу. Представники протилежної точки зору вважають, що поняття "нація" тотожне поняттю "державна". Зокрема, В. Липинський стверджував, що нація – це "всі мешканці даної землі і всі громадяни нашої держави, а не "пролетаріат" і не мова, віра, плем'я". Водночас В. Липинський зазначав, що "Без традиції нема культури, без культури нема нації". Ці протилежні погляди І. Франко поєднав в одну і дійшов висновку, що нація є "суспільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного розвитку". Український учений, етнополітолог, автор праці "Теорія нації" В. Старосольський, застосувавши психологічний метод, дійшов висновку, що нація є "твором психології", а не "витвором раціонального думання", тобто нацією керує ірраціональна, стихійна воля, що не знає мети та обмежень, а знає тільки напрям. Однак розгляд нації через призму тієї чи іншої складової (чинника), і в першу чергу інтересу економічного, політичного, соціального чи культурного викликає лише суперечки. Дискусійним залишається питання про те, за яких умов етнічна спільність (етнос) трансформується в націю. Пояснюється це тим, що дослідники застосовують різні прийоми теоретико-методологічного пізнання. В сучасній історіографічній традиції нацією називають народи модерної та новітньої доби, що претендують на створення або вже мають власну суверенну державу.

У сучасних суспільних науках поняття "нація" вживається в політичному та етнокультурному значеннях. В довідкових та енциклопедичних виданнях пропонується визначення політичної (громадянської) нації як суверенної спільноти громадян певної держави, незалежно від етнічного походження. Натомість етнічна нація (етнонація) визначається як усталена спільнота людей, об'єднаних етнокультурним походженням. Поняття "українська нація" також вживається як в етнокультурному, так і в політичному значеннях. У випадку етнокультурного розуміння маємо на увазі український етнос, що складає основу населення України та проживає в інших державах. Зокрема, у статті 11 Конституції України зазначено, що "Державна сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України". Тобто українська нація вживається в етнокультурному значенні. Під українською політичною нацією розуміємо сукупність громадян України, незалежно від етнічного походження, мов-

ної чи конфесійної приналежності. Проголошення Декларації про державний суверенітет України 16 липня 1990 р., прийняття Акту проголошення незалежності України 24 серпня 1991 р. надало чітких форм стосунків між державою та її громадянами і, зокрема, дало поштовх процесу формування української нації у політичному сенсі, що й засвідчив Всеукраїнський референдум 1 грудня 1991 р.

Таким чином, поняття "нація" можна подати як індивідуальну форму прояву єдиної людської сутності, яка об'єднує в специфіці свого вияву, все людство. Нація є відображенням особливостей формування й розвитку способу життя, історичної пам'яті, світогляду, мови, моралі, ментальності, ідентичності, традицій, самоорганізації, методів і засобів дії певної людської спільноти. Нація віддзеркалює історію виникнення національної держави.

На сучасному етапі, коли наука розвивається в межах системного, цілісного пізнання та взаємодії всіх складників людського буття, очевидним постає нелогічний, суперечливий характер теорії політичної нації. Оскільки нація, як ціле, одночасно є й суб'єктом політичного, економічного, правового, культурного життя. Переконливість сказаного стає особливо очевидною, якщо процес цей розглядати з позиції сучасного українознавства, яке є наукою цілісного пізнання (самопізнання), творення української людини, нації, народу, їхньої етнічної території (України) в усьому часовому і просторовому вимірі, що досліджує сам феномен українства, закономірності, досвід та уроки його розвитку й прояву у визначальних сферах буття. Саме тому природну сутність цілого можна пізнати лише в єдності і взаємодії всіх його компонентів. Слід звернути увагу на неприпустимість у процесі пізнання формувати судження про націю лише на підставі якогось одного, в цьому висновку, політичного компонента. Поняття "нація" має розглядатися в процесі формування і розвитку, у взаємодії і взаємовпливах всіх її компонентів (етнічного, національного, культурного, політичного, громадянського, економічного тощо) як єдиного цілого.

Переконливість сказаного стає особливо очевидною, коли йдеться про формування "національної ідентичності". Це пов'язано і з тим, що хоч український етнос, народ, нація впродовж тривалого часу (з кінця XIV до XVII ст.) не мали своєї держави та інститутів політики, які б відстоювали їхні національні інтереси, вони зберегли свою національну культуру (мову, традиції). Це дасть можливість зосередитися на вивченні зв'язків, що об'єднують українців різних епох у національну спільноту.

Т. Трегубенко

УКРАЇНСЬКІ ЦЕРКОВНІ МУЗИЧНІ ОСЕРЕДКИ РАНЬОМОДЕРНОГО ЧАСУ (НА МАТЕРІАЛАХ ЧЕРНІГОВА)

Інтелектуальний потенціал України ранньомодерного часу зосереджувався в культурно-просвітницьких осередках, які традиційно перебували під проводом Церкви. Завдяки старанням багатьох митрополитів,

єпископів і священників була створена відповідна система кафедральних і монастирських шкіл, в яких головне місце відводилося навчанню церковного співу. Саме той час відзначався особливим розквітом в музичній сфері, що було безпосередньо пов'язано з добре налагодженим музичним навчанням – в Києво-Могилянській академії та колегіумах у Чернігові, Харкові та Переяславі.

Для розвитку того чи іншого осередку в музичній сфері важливе значення мала особиста зацікавленість архієрея. Так, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович (1657–1693), поет і письменник, особисто любив і пропагував музику. Ще в київський період діяльності, коли очолював Києво-Могилянську академію, він створив при Київському Братському монастирі церковний хор і хорову школу, яку могли відвідувати й студенти. У своєму архієрейському осідку в Чернігові Лазар Баранович також започаткував хорову капелу, якою керував С. Пекалицький, утримував церковний хор власним коштом. Баранович також особисто писав музичні твори, зокрема "П'ять нот" (1680). Відомо, що в один з рукописних Ірмологіонів, який сьогодні зберігається у Львівському історичному музеї, містив написану Барановичем Херувимську пісню. Є також відомості про поширення створених ним кантів і псалмів [Києво-Могилянська академія в іменах. XVII – XVIII ст. – К., 2001. – С. 59–60].

Наступник Лазаря Баранович Чернігівський архієпископ Іоанн Максимович, також опікувався розвитком музичного осередку при Чернігівському архієрейському домі. Новий етап цим процесам надало започаткування ним Чернігівського колегіуму у 1700 р., де учні навчалися також музичної грамоти. Слід відзначити, що до обов'язків українського архієрея входило забезпечення діяльності навчального закладу, його матеріального становища, учнівського і викладацького складу. За аналогією з Харківським колегіумом, про який збереглося більше відомостей, можна припустити, що в Чернігівському колегіумі також вивчали ноти, ірмоложний та партесний спів.

Музика включалася також в українську шкільну драму. Відомо, що вже на початку існування Чернігівського колегіуму в ньому, як і в Києво-Могилянській академії, складалися та ставилися п'єси. Автором драматичних творів, як правило, був учитель курсу поетики. "Спудей" Чернігівського колегіуму часто виступали з п'єсами як на громадські, так і релігійні свята. На літніх канікулах студенти старших курсів, об'єднавшись у своєрідні театральні трупи, мандрували по Україні, розігруючи діалоги, сцени, п'єси в містах, селах, садибах, заробляючи таким чином на прожиття, на продовження навчання в колегіумі.

Нотні записи таких творів практично не збереглися. Тому дуже цінні є інформація про існування таких записів. Існує згадка, що на додаток до першого підручника з риторики, створеного в Чернігівському колегіумі, – курсу риторики "Clavis scientiarum" ("Ключ знання") 1708 р., його автор, перший префект колегіуму Антоній Стаховський написав драматичний твір "Провіщення риторської Сивілли", два віршовані твори на честь Мар-

са і кант на честь св. Катерини [Травкіна О. І. Чернігівський колегіум (до 300-річчя заснування) // Український історичний журнал. – 2000. – № 5. – С. 73] Кант на честь св. Катерини співався студентським хором Чернігівського колегіуму. Дослідники ще в кінці XVIII століття зазначали про існування нотного запису цього канта [Докучаєв Н. Первые годы существования Черниговской семинарии (1700–1712 гг.) // Черниговские епархиальные известия. Прибавления. – 1870. – № 16. – С. 289].

Про кадровий склад Чернігівського музичного осередку окремі згадки подає дослідник українських впливів на російську культуру К. Харлампович. Він, зокрема, зазначає, що Чернігівський архієпископ Іоанн Максимович 1703 р. під час поїздки в Москву взяв з собою регента Івана з 4-ма півчимами, а отримавши в 1711 р. переміщення на Тобольську митрополичу кафедру, взяв з собою 4 співаків з Чернігова: баса Федора, тенора Дем'яна, альтів Андрія та Василя. Його наступник і на Чернігівській, і на Тобольській кафедрі Антоній Стаховський за свої власні кошти також викликав співаків з Чернігова. Відомо, що у 1730 р. в Москву для задоволення музичних потреб імператриці Анни виїхав з Чернігова студент риторики Чернігівського колегіуму Петрушкевич, який в документах значився як "гуслистый". Проте уже в січні 1731 р. він повернувся назад. З 1758 р. колишній регент Чернігівського архієрейського дому Лука Озерський навчав співу у Воронежі підлеглих губернатора Олексія Пушкіна [Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т. 1. – С. 822, 824, 835–836].

Збереглися відомості про виклики українських співаків з Чернігова також до Санкт-Петербурга. Як свідчать історичні документи, опрацьовані російською дослідницею І. Чудиною, на вимогу керівництва Олександровського монастиря протягом XVIII століття туди постійно відправляли церковних півчих з київських монастирів, а також з Чернігівського Троїцького монастиря [Чудинова И. А. Пение, звоны, ритуал: Топография церковно-музыкальной культуры Петербурга. – СПб., 1994. – С. 207].

Вихованцями Чернігівського колегіуму були відомі співаки і композитори. Так, близько 1737–41 рр. тут навчався Марко Полторацький, який пізніше став директором придворної співацької капели в Росії, а згодом, зарахований до придворної італійської опери, яка була загально-визнаним мистецьким еталоном того часу.

*І. Усачова, студ., КНУТШ, Київ
ivana92@ukr.net*

ВЧЕННЯ ПРО "ДУХОВНІСТЬ" В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Досліджувати духовність дуже важко. Для однієї людини це стан піднесеності, а для іншої – звичайний, буденний стан. Духовність – це почуття й усвідомлення реальності, яка безпосередньо чи опосередковано

спрямовує життєдіяльність людини. Феномен "духовності" демонструє, що в об'єктивному плані світових подій людина та людство мають унікальну можливість керуватись як об'єктивно існуючими чинниками, так і своїми власними почуттями та думками, поєднуювати чуттєве і раціональне в організації власного життя. Духовність – це все те, що є реальним керманичем життя людини і суспільства. Це єдність об'єктивного і суб'єктивного людського життя. А тому, залежно від історичних реалій, обставин життя певної особи, духовність має розмаїті форми.

Духовність на перший погляд включає в себе лише все релігійне, проте це не так. Духовність включає в себе такі поняття, як "Дух", "Душа". Дух – це об'єктивно існуюче, надіндивідуальне начало, здатне спрямовувати діяльність людини і суспільства. Дух постає як сфера нахнення, сфера потенційної здатності, що існує об'єктивно, незалежно від життя людини. "Дух" у релігії ототожнюється з Богом.

Слово "дух" тривалий час залишалося поза діалектико-матеріалістичним світобаченням. Дух можна трактувати та ототожнювати зі "світом", "вірою", "долею", "гуманізмом" та іншими поняттями. Від самого початку "дух" трактувався як одушевленність усього світу. Проте розуміння духа пов'язує сутність людини та її особливе положення у світі. Якщо згадати античні часи, то тоді термін "дух" не вживався. Проте вживалися такі поняття, як "нус"(розум), "логос", "пневма". "*Пневма*" розуміється як божественний дух, те що проникає.

Транквіліон-Ставровецький розглядав поняття "дух" як щось таке, що несе в собі похвалу Богу. І. Огієнко писав: "Вірую в єдиного Господа Ісуса Христа, сина Божого єдиначного, бо од Отця народженого перед всіма віками, світла од світла, Бога істинного од Бога істинного, народженого, а не створеного, єдиносущного Отцю...вірую і в Духа Святого, Господа животворящего, який виходить од Отця. Йому, який промовляв устами пророків, слід поклонятися і возносити славу разом із Отцем і Сином" [*Огієнко І.* Слово про закон, благодать і істину].

Душа – індивідуалізований дух, суб'єктивно існуюче начало. Вказує на неповторність кожної людини, її феноменальність у відношенні до соціального і природного начала. "Душа – є сутність як форма (logos), суть буття певного тіла, подібно до того, якби природним тілом було яке-небудь знаряддя, наприклад, сокира. Тоді сутність його було б бути сокирою, і це було б його душею" [*Аристотель*. Никомачова етика. – М.: ЗАО Из-во "ЭКСМО-Пресс", 1997]. Душа – є така ентелехія, як зір і сила знаряддя, тіло ж є суще в можливості, як зіниця і зір складають око, так душа і тіло складають живу істоту.

З вище викладеного можна вивести головні **внутрішні** умови духовного розвитку людини :

- **відкритість до вдосконалення себе**, яка стає можливою за наявності здатності до самокритики, чіткого усвідомлення своїх **переваг** та **недоліків**, адекватної оцінки їх співвідношення;

- **розуміння власної внутрішньої природи** та дії відповідно до своїх здібностей, можливостей з метою самореалізації;

- **моральна зорієнтованість людини** в її прагненні до інших особистостей, яка наповнюється духовним змістом по мірі того, як суб'єкт усвідомлює, що немає ближнього та далекого, а є лише "я-ти-він-вони";
- **здатність до незалежності від негативних впливів** інших людей у поєднанні з **умінням чітко** розрізняти **духовне та** бездуховне, добро та зло, "погамовувати" прояви зла в собі, визнавати перед собою та перед іншими власні негативні риси;

- **низький рівень внутрішніх конфліктів, психічна цілісність та гармонія**, які досягаються шляхом подолання конфліктів між думками та почуттями, бажаннями та необхідністю, любов'ю та ненавистю.

Отже, якщо говорити про поняття "духовність", то воно увійшло в українську науку нещодавно, але є головним для людини. У філософських словниках радянського періоду визначення поняття "духовність" не було. Духовність розглядалась виключно як похідне від соціально-історичного розвитку людства, а не як похідне від терміну "дух", який вказує на наявність в людині субстанційного начала, котре забезпечує її виключну цінність у світі як особистості, а не як частинки великого соціального механізму.

М. М. Хилько, канд. філос. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ

СУЧАСНИЙ СТАН УКРАЇНСЬКОГО КНИГОВИДАННЯ

Українське книговидання нині переживає не найкращі часи, проте, порівняно із 1990-ми роками, ситуація значно покращилася. Спад виробництва вітчизняної книжкової продукції в 2009–2011 роках спричинений світовою економічною кризою і не свідчить про занепад галузі, як це було в 1990-х роках.

Основні причини труднощів, що постали на шляху розвитку українського книговидання:

1. Перехід від монополії держави у книговидавничій справі до співіснування державних і приватних друкарень відбувався досить стихійно, без врахування пріоритетів духовного розвитку суспільства, що призвело до диспропорцій у випуску літератури різних напрямків. Звідси – тривале скорочення частки вітчизняної наукової, довідникової, мистецької літератури, попит на які компенсується завезенням відповідної літератури із Росії та Білорусі.

2. Керівництво ряду державних видавництв не змогло пристосуватися до ринкових умов і витримати конкуренцію, що призвело до падіння якості та обсягів їх продукції. У той же час, керівники багатьох новостворених приватних видавництв мали недостатній фаховий рівень та ділову культуру, щоб зуміти розвивати бізнес, тримаючи високу планку якості продукції.

3. Із крахом СРСР була зруйнована відпрацьована десятиліттями система книгорозповсюдження через мережі "Укркнига", "Академкнига",

"Медична книга", "Військова книга", "Транспортна книга", "Укркоопспілка". При цьому, не було створено нових адекватних за потужністю дистрибуторських мереж друкованої продукції. Через перепрофілювання та продаж приміщень кількість книгарень зменшилася у 10 разів. На одну книгарню в Україні припадає 117 тис. мешканців, тоді як в Росії – 75 тис. осіб, у Франції – 20 тис., в Польщі – 12 тис., у ФРН і Норвегії – по 10,5 тис., у Нідерландах – 10 тис., у Фінляндії – 7 тис., в Австрії – 4 тис. [Теремко В. Стратегічні виклики сучасному вітчизняному книговиданню // 36. праць науково-дослідного центру періодики. – 2010. – Вип. 2(18). – С. 483–495].

4. Економічні кризи (спочатку – пов'язана із розпадом СРСР, потім – світові кризи 1998 і 2008 рр.) призвели до зменшення доходів населення. Більшість заробітних плат наших співгромадян йдуть на задоволення першочергових біологічних, соціальний і побутових потреб (їжа, ліки, одяг, комунальні тарифи), тому спроможність жителів України купувати книги досі перебуває на низькому рівні.

5. Тривала відсутність чіткої державної політики із захисту вітчизняної книги призвела до експансії на вітчизняний ринок російських та білоруських видавництв, які користуються підтримкою своїх держав і мають серйозних лобістів в Україні.

6. Відсутність в Україні власного виробництва якісного паперу, друкарського обладнання, фарб призводить до високої собівартості вітчизняної друкованої продукції, що послаблює конкурентні можливості, порівняно із російськими та білоруськими видавцями.

7. Дається взнаки, що тривалий час в Україні не вживалися заходи щодо популяризації серед населення, особливо молоді, книги вітчизняного виробництва. Наслідком стало падіння інтересу наших співгромадян до книжкової продукції, що засвідчили результати соціологічного дослідження, проведеного компанією GFK Ukraine у 2010 р. Так, 58 % опитаних протягом останніх трьох (перед опитуванням) місяців не придбали жодної книги (відповідно купили хоча б одну книжку за три місяці лише 42 % респондентів). Причому головними аргументами стали не брак грошей (таку причину назвали 19 % опитаних) чи висока вартість книжок (11 % опитаних), а "відсутність потреби" купувати книжкову продукцію (так відповіло 50 % опитаних) [Чуприй Л. Українське книговидання. Стан і проблеми. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sd.net.ua/2010/07/16/ukrayinske-knigovidannya-stan-i-problemi.html>].

Із 2000-х років, коли державні заходи з порятунку вітчизняного книговидавництва набули більш-менш системного характеру, розпочалося зростання галузі, яке призупинилося з початком світової економічної кризи у 2008 р. Створюються нові системи поширення книжок (мережі книжних супермаркетів, служби "книги-поштою"); визначними подіями в житті країни стають книжкові ярмарки, зокрема, у Львові і Києві; окремі видавництва, як "А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА", демонструють незмінно високу якість продукції із значним попитом на неї, як в Україні, так і за кордоном.

Дослідження в рамках наукової теми Інституту журналістики "Український медійний контент у соціальному вимірі", а також аналіз праць з даної тематики вітчизняних фахівців, дають підстави говорити, що для прискорення подальшого розвитку українського книговидавання, необхідно вжити ряд заходів, серед яких пріоритетними є наступні:

- розширення стимулювання розвитку українського видавництва додатковими пільгами, зокрема, в сфері оподаткування виробництва (включаючи технічне переобладнання друкарень) і продажу книжок, пільгового кредитування цього бізнесу, розвитку мереж книгорозповсюдження;
- посилення контролю за дотриманням авторських прав, а також за дотриманням митного законодавства при ввезенні і продажу в Україні книжкової продукції іноземного виробництва;
- проведення комплексних заходів із популяризації вітчизняної книжкової продукції як в Україні, так і за її межами (соціальна реклама, презентації, ярмарки тощо);
- запровадження на постійній основі досліджень стану ринку книжкової продукції та визначення потреб українського суспільства у різноманітній літературі із врахуванням необхідності всебічного розвитку особистості, розвитку науки, виховання високих моральних якостей підростаючого покоління;
- створення законодавчих умов для ефективного розвитку електронного книговидавання.

М. О. Цуркан, асп., КНУТШ, Київ

РОЛЬ, СТУПІНЬ ВПЛИВУ ТА НАСЛІДКИ НАСИЛЛЯ В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Сучасна людина від свого народження в якості біологічної істоти, проходячи етапи соціалізації, потрапляючи у сферу соціальних відносин та включаючись у соціум, стикається з проявами насилля. Отже, визначення феномена насилля у людському бутті є неможливим без розгляду та дослідження самого буття, а встановлення рівня залученості насильницьких методів – без дослідження етапів людського життя, в ході якого індивід стає особистістю, отримуючи здатність приймати участь в соціальному житті.

Процес соціалізації можна розглядати як "підключення людини до культури як такої (тобто, соціалізація біологічного організму) та – одночасно – як підключення до традицій конкретної національної культури, що виступає далі для нього в якості автохтонної, рідної" [Всемирная энциклопедия: Философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест ; Современный литератор, 2011. – С. 980]. Поняття "соціалізація" вперше почали використовувати наприкінці ХІХ сторіччя американський соціолог Ф. Гіддінге та французький соціолог Г. Тард, який "головним механізмом соціалізації (входження людини у

суспільство) вважав наслідування, що регулюється суспільством через систему освіти (навчання і виховання), сім'ю, громадську думку й інші соціальні інститути" [Криворучко Ю. С. Віртуальна агресія стає реальною // Наукові записки Інституту журналістики. – К., 2010 – Т. 39. – Квітень-червень. – С. 69]. Механізмом соціалізації є вплив т. зв. "агентів", якими виступають інститути та організації. За Г. Алмондом, такими агентами є родина, школа, релігійні інститути, групи рівних, соціальний клас та гендер, засоби масової інформації, групи інтересів, політичні партії тощо [Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор : учебное пособие / сокр. пер. с англ. А. С. Богдановського, Л. А. Галкиной ; под ред. М. В. Ильина, А. Ю. Мельвиля. – М. : Аспект Пресс, 2002. – С. 107].

Українським законодавством визначаються основні види насилля – фізичне, психологічне, економічне та сексуальне насильство, прояви яких фіксуються на всіх етапах соціалізації людини.

Першим етапом в житті людини є родина. Згідно визначення американського соціолога Н. Смелзера сім'я є "засноване на кровній спорідненості, шлюбі або усиновленні об'єднання людей, які пов'язані між собою спільністю побуту і взаємною відповідальністю за виховання дітей" [Черниш Н. Соціологія. Курс лекцій. – Львів : Кальварія, 2003. – С. 202]. Усі дослідники сім'ї та шлюб наголошують на тому, що родина є не тільки стосунками людей та їх взаєминами, а й соціальним інститутом, спільнотою, що визначає її важливість для формування особистості, її поглядів та поведінкових зразків і моделей. Більшість теорій і підходів, що мають об'єктом свого вивчення насильство в сім'ї, можна розділити на "три основні групи: 1) концепції соціально-історичної спрямованості у вивченні насильства в сім'ї; 2) концепції індивідуально-психологічної обумовленості насильства в сім'ї; 3) концепції, в яких сім'я розглядається як системне утворення" [Повалій Л. В. Концептуальні підходи до аналізу насильства в сім'ї // Теоретико-методичні проблеми виховання дітей та учнівської молоді : зб. наук. пр. – Кіровоград, 2010. – Вип. 14, кн. I. – С. 359].

За результатами різних соціологічних досліджень, які проводились протягом десяти років, простежується єдина тенденція – насилля в українській сучасній родині присутнє і є реальною епідемією. Причому, жертвами насильства стають і жінки, і діти, і літні люди, і, навіть, чоловіки. Крім цього, дослідження виявили, що для українського суспільства найрозповсюдженішими видами родинного насильства є фізичне та психологічне. Так, "більше 50 % населення України потерпали від насильства в сім'ї впродовж свого життя, причому 30 % зазнавали насильства у дитячому віці" [Розповсюдженість насильства в українських сім'ях. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.vsirivni.com.ua]. Схожі результати досліджень відображають наявність насильницької складової у відносинах між дорослими та дітьми, а також молодим поколінням та літніми людьми.

Насильницькі методи, пережиті в родині, переносяться до школи, де дитина може стикатись із насиллям однолітків та викладачів, а може і

сама стати ініціатором, оскільки насилля стає для неї буденним та нормальним взірцем поведінки; в робочому колективі, групі інтересів тощо, і знов у власній родині вже дорослої людини, яка має викривлене уявлення про людські взаємовідносини, результатом чого може стати "народження" нового деспота, чи нової жертви із девіантною поведінкою. Отже, насилля в родині породжує замкнене коло, стимулюючи нове насилля вже на всіх рівнях соціалізації – "циклічність насильства".

Світова глобалізація, поступовий та об'єктивний процес переходу до інформаційного суспільства виводить засоби масової інформації та Інтернет (інформаційний простір) на новий рівень включеності у суспільну, політичну, економічну, культурну, приватну сфери людського буття. Цю проблематику досліджував канадійський вчений українського походження А. Банбура, який вивів "процес повчання через спостереження" – поведінка, яка склалась внаслідок моделювання [Криворучко Ю. С. Віртуальна агресія стає реальною // Наукові записки Інституту журналістики. – К., 2010 – Т. 39. – Квітень-червень. – С. 214]. Все побачене, прочитане та почуте може стати біхевіористичною моделлю. Прихована загроза криється й у характері подання інформації в сучасному інформаційному контенті – превалювання героїзації насильницьких методів у досяганні цілей, мінімізація істинних наслідків такої поведінкової моделі, що призводить до нівеляції захисних функцій, морально-етичних цінностей "споживача", гальмування соціальних санкцій, надає виправдовуючу мотивацію, що робить насильство буденним явищем людського буття.

З усіх агентів соціалізації, які впливають на формування особистості та її суспільне життя, найбільший вплив в контексті нав'язування насильницьких моделей поведінки на сучасну українську людину здійснює родина та засоби масової інформації. Водночас, якщо сім'я закладає фундамент поведінки на все подальше життя, безпосередньо впливаючи на об'єкт, то ЗМІ діють опосередковано, крім цього, об'єкт може навіть не усвідомлювати здійснюваного на нього впливу, що ускладнює аналіз насильницької поведінки людини у соціумі.

В. Г. Чабанов, асп., КНУТШ, Київ
chabanovvaha@rambler.ru

ЧИННИК ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*Толерантність робить можливим існування відмінностей;
відмінності ж обумовлюють необхідність толерантності*
Майкл Уолцер

Справжність та неповторність світосприйняття та світобачення кожного етносу втілена в різноманітних формах самовираження, а саме: фольклорі, народному мистецтві, релігійних обрядах тощо. Все це є виразником, що вирізняє один народ з-поміж інших, визначаючи його унікальність та самотність.

Етнокультурне розмаїття здатне забезпечити людині найбільше благо – можливість повноцінного розвитку у суспільстві, активізацію творчості людей в усіх галузях суспільного життя, розквіт нації [Сичова М. Міжетнічна толерантність як чинник державотворення. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/e-journals/dutp/2009-1/doc_pdf/Sychova_MD.pdf].

Актуальність проблематики етнокультурної толерантності обумовлюється глобалізаційними та інтеграційними процесами, що характеризуються, з одного боку, постійним зростанням міграційних процесів в силу різноманітних політико-економічних та культурних тенденцій, а з іншого, активізацією ультраправих рухів, як реакції захисту та збереження етнокультурної самобутності. Такі процеси потребують всебічного наукового дослідження, постійної уваги суспільства, оперативного реагування та проведення ефективної державної етнополітики.

Поняття "толерантність" (від лат. *tolerantia* – терпіння) це здатність приймати щось, не схвалюючи це; повага, сприйняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур світу, форм самовиявлення та способів прояву людської індивідуальності. Відповідно толерантність етнічна (міжетнічна) – терпимість до представників інших етнічних спільнот та будь-яких проявів іноетнічного менталітету (у поведінці, способі життя, характері, висловлюваннях тощо) [Довідник міжетнічної толерантності / упоряд. Н. Ю. Ротар ; за ред. А. М. Круглашова. – Чернівці : Видавничий дім "Букрек", 2011. – С. 198].

Сучасні зарубіжні дослідники проблему толерантності розглядають у контексті тріади "толерантність – нетолерантність – неприйняття" (П. Рікер), ідеї рівності в контексті мультикультуралізму (Ч. Тейлор), у взаємозв'язку процесів уніфікації світу та відродження етнічних конфліктів (Е. Сміт), відродження етнонаціоналізму, що супроводжує процес модернізації суспільств (У. Альтерман), внаслідок гібридизації культур і утворення на цьому ґрунті конфліктуючих культурних наративів (С. Бенхабіб) [Бакальчук В. Тенденції етнокультурної толерантності в українському суспільстві // Стратегічні пріоритети. – 2007. – № 4(5). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://old.niss.gov.ua/book/StrPryor/St_pr5/10_Bakalchuk.pdf].

Слід зазначити, що крім загальносвітових процесів розмивання культурних меж та формування радикальних рухів задля збереження своєї культурної самобутності, кожне суспільство зіштовхується з власними специфічними внутрішніми тенденціями міжетнічної толерантності. Специфіка історичного, суспільно-економічного та етнокультурного розвитку пояснює складність організаційної будови українського суспільства. Демократичний та правовий шлях розвитку України, процес формування української ідентичності зумовлює необхідність вироблення толерантного підходу до етнічних відмінностей та протиріч через консолідацію українського суспільства.

Показовими є дослідження, які проводив КМІС у лютому 2010 року. Соціологічні опитування показали, що найвищий рівень толерантності у населення України є до 3-х етнічних груп: україномовних українців (96 %

населення не проти, щоб вони жили в Україні), російськомовних українців (94 %) та росіян (85 %). Потім до білорусів (76 %) та до євреїв (63 %). Найнижча толерантність до представників темношкірого населення (тільки 22 % погоджуються, щоб вони жили в Україні). У той же час є такі національні групи, до яких ставлення змінювалося більш різко. Наприклад, на тлі поступового погіршення ставлення до циган та негрів, динаміка ставлення до цих груп є нестабільною. За даними дослідження "Громадська думка в Україні" Інституту соціології НАН України у травні 2009 року, на думку 10,8 % респондентів існує сильна напруженість у суспільстві між представниками різних етнічних груп, меншин та більшістю у країні. Ще 10,9 % опитаних зазначили напруженість між тими, що нещодавно приїхали до країни, мігрантами та тими, хто проживає у країні довготривало [Оцінка стану толерантності українського суспільства: ризики і можливості для формування національної єдності. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/catalogue/9/0/1/>].

До чинників, що ускладнюють етнокультурну толерантність в українському суспільстві належать:

- динаміка зміни етнокультурної структури населення: скорочується чисельність представників етнокультурних груп, що традиційно жили в Україні, натомість збільшується кількість представників інших етносів [Бакальчук В. Тенденції етнокультурної толерантності в українському суспільстві // Стратегічні пріоритети. – 2007. – № 4(5). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://old.niss.gov.ua/book/StrPryor/St_pr5/10_Bakalchuk.pdf];

- тенденції глобалізаційних поліетнічних міграційних процесів поряд з несприятливою економічною ситуацією в державі та високим рівнем безробіття виводять до "груп ризику" деякі національності;

- існування сталих негативних стереотипів, пов'язаних з проблемою інтеграції національності в соціальну структуру українського суспільства;

Тому саме за умов загальносуспільної інтеграції, відкритості до діалогу, толерантності, державній підтримці етнокультурного розвитку процес збереження етнокультурної самобутності української нації – це шлях від замкненої єдності через розкриті множинність до розкритої єдності. На індивідуальному рівні це здатність відчувати спільність і конструктивно взаємодіяти з представниками інших національностей, а на рівні утримання української поліетнічної політичної нації на основі консолідації – це міжетнічна толерантність як основа міжетнічного діалогу.

**Т. Л. Шептицька, канд. філол. наук, наук. співроб., КНУТШ, *Kuiv*
*shept@univ.kiev.ua***

ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В ДІАСПОРНІЙ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ ДУМЦІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст.

Українці як національна спільнота, що співдіє з іншими спільнотами у культурному, політичному та інтелектуальному просторі, виробили як

механізми самозбереження, так і своєрідні форми себепредставлення. Найпоказовішим репрезентантом української нації упродовж тривалого часу, попри періоди тотального наступу, нищення чи фальшування, стала культура, промовистий показник здатності суспільства до модернізації та руху уперед.

Українська культура завжди потребувала не лише персоналіїної чи інституціональної включеності у процес її творення, а й чіткої рефлексії, глибоких роздумів над напрямними її розвитку. Осмислення проблем української культури було неможливе без наявності якісного інтелектуального середовища, в якому б відбувалися відкриті дискусії, розпрацьовувалися ідейні засади, визначалися естетичні пріоритети. Українська діаспора, особливо повоенна, творила і працювала в умовах свободи, демократії, плюралізму, відсутності жорсткої цензури та відносної стабільності, що дозволило їй забезпечити вільний обмін думками, запропонувати фаховий аналіз поточної ситуації, підтримувати митців із материкової України та захищати українську культуру в усіх її проявах. Так, учасники корпоративної українських літераторів у Новому світі – об'єднання "Слово", що powstało 1954 р., толерували всебічну свободу мистецьких напрямків – від реалізму до модернізму. Змістом їхньої діяльності була боротьба з колоніалізмом, радянською тиранією, національними утисками та дискримінацією українців. Діячі "Слова" активно працювали над поверненням пам'яті про невинно розстріляних українських митців 1930-х років – "Розстріляне відродження" Ю. Лавріненка розбило глуху стіну мовчання та донесло правду про жакливі сталінські репресії світові. Співпрацюючи з іншими громадськими, мистецькими, науковими організаціями українського закордоння, учасники цього літературного об'єднання брали безпосередню участь у тих заходах та проектах, що підтримували й зміцнювали національний дух діаспорян. Зокрема, вони долучилися до створення "Енциклопедії українознавства", допомогли фінансово й організаційно з встановленням пам'ятника Тарасові Шевченку у Вашингтоні.

Однією з найдискутованіших проблем повоєнного часу стала проблема взаємостосунків мистецтва і політики, що було зумовлено великими ідейницькими потрясіннями та суперечками доби, появою творів різного ґатунку й далеко не завжди високої якості. Проти політизації мистецтва загалом і літератури зокрема наполегливо виступали Ю. Шевельов, Ю. Косач, І. Костецький та ін. Натомість, Ю. Бойко-Блохин наполягав, що для літератури, а емігрантської й поготові, є вкрай небезпечним відірв від політичної дійсності. В "Одвертому листі до Ю. Шереха" він писав: "Чи можна визнати, що політизація літератури веде до зниження її мистецького рівня? Я схильний думати, що тут все залежить поперше, від культурного рівня того середовища, в якому політизація літератури відбувається, а, по-друге, від ступеня широти, глибини захоплення письменників політичними ідеями. Історія знає цілі блискучі періоди розвитку національних літератур під знаком ідеї політичного визволення, що є домінантною ідеєю цілого літературного періоду" [Бойко Ю. Одвертий лист до Ю. Шереха // Орлик. – 1947. – Ч. 11. – С. 20].

Ю. Бойко наводив власні аргументи, спираючись не лише на досвід української, а й польської та італійської літератур. Некритичне відкидання ідеологічних чинників, на його думку, деформує уявлення про літературний процес як цілісність, а на персоналіжно-особистісному рівні загрожує розчиненням національного "Я", втратою питомої українськості.

Змагання діаспорних інтелектуалів за "деполітизацію" української культури спричинило також актуалізацію питання про місце і роль творчих надбань радянського періоду. У дискусіях переважали дві позиції. Так, С. Гординський взагалі розглядав соцреалістичне мистецтво як щось накинута зовні, не властиве ані українській ментальності, ані українській художній традиції. Він наполягав, що воно "ведено на Україні силою окупаційного режим, і, можна сказати, що українські мистці до того діла рук не прикладали. Все це було твором чужорідного елементу, точніше, представників панівної російської нації, які й накинули українському мистецтву свої ідеї і форми" [Гординський С. В обороні культури. – К. : Гелікон, 2005. – С. 85]. Виваженішу позицію мав І. Кошелівець. Критик слушно зауважував: "Знаю, що такі міркування багатьом не по душі. Наприклад, я назагал не поділяю досить поширеного ставлення до т. зв. "радянської клясики". Одні сором'язливо кажуть (у розмовах): як викинути її – нічого не лишиться. Це не аргумент, а втеча від прикрої правди. Зрештою, чи вже так і не лишиться? Було ж і чесно написане. Воно (наприклад, повість Івана Сенченка "Савка") й лишиться. Хай того й буде нам досить, бо ж було не тільки щось добре в прозі, а багато й доброї поезії. Інші – гірше, кажуть: хоч і яке воно – а наше. Ні, не наше. Воно від диявола, і як не можна його просто викидати – треба лати йому належну оцінку, без скидок на великість імен" [Кошелівець І. "Мав щасливу можливість висловлюватись так, як думав" (інтерв'ю) // Тарнашинська Л. Б. Закон піраміди: Діалоги про літературу та соціокультурний клімат довкола неї. – К. : Унів. вид-во "Пульсари", 2001. – С. 143].

Вкрай важливою для діаспорян була проблема відірваності українського красного письменства від Заходу, його взірців і традицій, адже подібна відірваність провокувала провінціалізацію українства як такого. Провідними інтелектуалами того часу висувається вимога: "Треба розривати замкнене коло узвичаєної десятиліттями самоізоляції, входити в живий зв'язок з позакордонним літературним світом" [Там само. – С. 141]. Ця вимога була підтримана цілим комплексом дій з популіризації української культури за кордоном, вписуванні її у загальноєвропейський контекст – від перекладів українських авторів іншими мовами до друку різноманітних антологій.

Українська діаспорна інтелектуальна думка, розвиваючись у вільному суспільстві, гідно продовжила давні гуманістичні традиції материкового філософствування з його правдолюбством і високим патріотизмом. Попри величезний обсяг дискутованих питань провідні мислителі, критики, митці зосередили свою увагу на проблемах українського мистецтва, від вирішення яких, на їхню думку, залежали як культурна упізнаваність українців, так і світове визнання їхніх творчих набутків.

ЗМІСТ

Секція

"Українська філософія та культура: історія та сучасність"

Аборчи А. В.	
Актуальные проблемы современного украинского православия	3
Аветисян А. І.	
Особливості класифікації мистецтв у творчості В. Підмогильного	5
Альчук М. П.	
Історія української філософії права кінця XIX – початку XX ст.	8
Артюх В. О.	
Історіософські ідеї Пантелеймона Куліша: від романтизму до позитивізму	10
Березінець І. В.	
Г. Челпанов: про значення негеометрії в гносеології.....	11
Бусол Я. А.	
Філософія серця П. Юркевича	13
Вдовиченко Г. В.	
Філософія культури В. Юринця	15
Волковський В. П.	
Проблема суспільності людини у творчості М. Драгоманова.....	18
Галань Н. В.	
Українська філософія радянської доби (20–30-ті роки): до історіографії проблеми	20
Головченко О. В.	
Принцип психологізму в метафізичній концепції М. Я. Грота	22
Гушпит Г. К.	
Філософсько-антропологічний аналіз культури через призму людської діяльності у філософії В. Шинкарука та О. Яценка	24
Дем'яненко О. О.	
Екзистенційно-антропологічний поворот у вітчизняній філософії другої половини XX ст.	26
Денисенко Ю. М.	
Міф-образ України в творчості жінок української діаспори.....	28
Долін О. В.	
Експресіонізм в українській літературі XX ст.: строфіко-ритмічні та лексико-стилістичні особливості.....	30
Зайка Т. П.	
Творчість Ольги Кобилянської на перетині двох культур	32
Зайка Т. П.	
Філософія Ф. Ніцше в контексті української модерної літератури: ідея "надлюдини"	34
Казєва О. О.	
Філософські витоки космополітичних поглядів М. Драгоманова	36
Кальмук І. П.	
Філософсько-історична складова українознавчих досліджень В. П. Петрова	37

Котовська О. П.	
Ціннісно-сміслові орієнтири в українській церковно-релігійній полеміці кінця XVI – початку XVII століть	40
Кутова Т. В.	
Аскетичне розуміння християнства на Русі	43
Лазарович Н. В.	
Сучасна українська культура в контексті трансформаційних процесів	45
Лазарович Н. В., Сало Т. В.	
Феномен скіфської культури: самобутність проявів	47
Ларкіна О. О.	
Гендерна рівність у творчості П. Загребельного	49
Липова А. С.	
Перспективи українського поступу з огляду на політичну культуру мас	51
Литвин Я. М.	
Персоналістський вимір українського шістдесятництва	53
Микольченко В. С.	
Формування поглядів на героїку українськими письменниками	54
Невадовська А. В.	
Місце моральної проблематики у політичному дискурсі Дмитра Донцова	56
Омельченко В. Ю.	
Мова позитивного права й юридична звичаєвість: "однозначність" та практики "життєсвіту"	58
Паустовський Ю. О.	
Критика модернізму у творах Богдана-Ігоря Антонича та Хосе Ортеги-і-Гассета	60
Піонтковська Т. В.	
Роль "діалектики" Й. Дамаскіна у формуванні логіко-філософської думки України XV століття	63
Прокаєва В. В.	
Збереження культурної спадщини в Україні: проблеми філософського і культурологічного обґрунтування	64
Решмеділова О. М.	
Тема танцю в українській культурі кінця XIX – початку XX століть як виразник антропологічної суті у творчості модерного митця	66
Родигін К. М.	
Алхімічний вимір філософії Григорія Сковороди	69
Романенко А. Р.	
Феномен творчої особистості В. В. Пухальського в українській культурі (кінець XIX – перша третина XX ст.)	71
Руденко С. В.	
Основоположення історизму як методологічна основа раціональної реконструкції історії української філософії	73
Сапон-Аблязова Л. В.	
Втілення теорії романтичного вітаїзму в творчості М. Хвильового	75
Семикрас В. В.	
Етика і право у філософсько-правовій концепції Богдана Кістяківського	77
Смольницька О. О.	
Звернення до "світової скорботи" як філософське наближення до модернізму в літературознавчих дослідженнях Київського університету кінця XIX – початку XX ст.	80

Соколіна О. В.	
Мова як універсальна парадигма ментальності	81
Співак В. В.	
Погляд на "світську освіченість" у проповідях Антонія Радивилівського	83
Сторожук С. В.	
Націотворче значення культури в контексті західноєвропейської та української суспільно-політичної думки	85
Стоян Д. В.	
Теорія історичного процесу Ю. І. Вассіяна	88
Суржик І. О.	
Українська етнічна культура в контексті євразійської концепції	90
Татарин Я. Г.	
Ціннісно-смысловий континуум національного та загальнолюдського у людській особистості	92
Трохименко О. В.	
"Карнавальне начало" в творчості М. В. Гоголя	94
Угляр Я. Ю.	
Вчення універсалій у філософії І. Гізеля	96
Уліцька К. В.	
Софійність як один з архетипів української культури	97
Усачова І.	
Християнський контекст в Київській Русі	99
Чернова Ю. О.	
Автобіографізм західноукраїнської феміністичної гуманітаристики кінця ХІХ – початку ХХ століть	102
Шморгун О. О.	
Національно-патріотичний вимір українського екзистенціалізму	104
Яковлева Я. О.	
Чорнобильська аварія як культурна метафора в національному наративі	106
Ярмолицька Н. В.	
Філософсько-антропологічна концепція Б. М. Чичеріна	108

Секція "Філософія культури та культурологія"

Аксьонова О. М.	
Роль правового виховання у розвитку правової культури українського суспільства	111
Арутюнян Н. А.	
Тишина в творчестве Джона Кейджа как художественная репрезентация идей в философии середины XX века	112
Бабушка Л. Д.	
Людиномірний вакуум: реалії сьогодення	114
Багмет Н. І.	
Право як предмет культурології	116
Баркит Б. В.	
Техніка як атрибутивна характеристика європейської цивілізації	118

Бурковський М. В.	
Міфологічна культура епохи романтизму	120
Гаджієв В. В.	
Симулякр як хибний аргумент	122
Гончар О. О.	
Сучасна українська есеїстика: культурологічний аспект	123
Дружинина Е. С.	
К вопросу о структуре архетипа	126
Елхова О. И.	
О русских традициях отношения к инновациям	128
Зражевська Н. О.	
До питання про актуальність проблеми субкультур	130
Кислицька Ю. А.	
Своя – чужая культура в романе В. П. Аксенова "Остров Крым"	132
Ковтун Т. С.	
Західні редукційні стереотипи у сприйнятті сходу та їх критичний аналіз	134
Кокорина Е. Г.	
Явление переходности в культуре в контексте синергетики	136
Конюшихина Е. Л.	
"Творческая эволюция" А. Бергсона в связи с художественным сознанием эпохи модернизма	138
Конюшихина Е. Л.	
"Трагический" пейзаж Каспара Давида Фридриха	140
Литвин Я. М.	
Культурологічна думка СРСР 60–80-х рр. ХХ ст. Школи та напрямки діяльності	142
Літвінчук Л. Й.	
Освітні ідеали в філософських розробках культури доби Просвітництва	145
Мамутова Х. Э.	
Роль межкультурных коммуникаций после завершения глобального кризиса	146
Марчук Е. Ю.	
Трансформации образов видения в античной мифологии	148
Мисюра Т. М.	
Урбаністичне середовище в культурі модерну	150
Мисюра Ю. М.	
Обґрунтування функцій гри в естетичній концепції Ф. Шиллера	152
Морина Л. П.	
Социокультурные проблемы современного мира и задачи культурологии	154
Мурадова Н. М.	
Жизнетворчество как принцип формирования русской философской антропологии	156
Незабитовський Г. В.	
Интернет-мем як мовний конструкт	158
Никифорова А. С.	
Роль мифа в культуре немецкого романтизма на примере творчества Рихарда Вагнера	160

Павленко О. Е.	
Ігровий контекст соціокультурних утопій	162
Павлова О. Ю.	
Стратегії трансцендентування тіла в філософії культури постмодерну	164
Пахомова Л. В., Пахомов В. І.	
Фізична культура	
у контексті протиріч сучасного суспільства	165
Петрунина С. В.	
Японская живопись: гравюры в стиле укиё-э	167
Письмак Я. В.	
Принцип історизма в філософії архітектури	169
Полулях Ю. Ю.	
Семіосфера модерної культури	171
Поправко О. В.	
Національні традиції у формуванні сучасного святкового календаря	173
Приходько В. В.	
Онтологічний мимесис: дар і рука	175
Розова Е. О.	
Концепция культуры И. М. Гревса	
в контексте "Переписки из двух углов" В. Иванова и М. Гершензона	176
Северина М. Ю.	
Культурные архетипы в композиторском творчестве: память	
и припоминание в творении со-бытия как образа целостности	178
Седых О. М.	
Функциональная асимметрия полушарий человеческого мозга	
и проблема культуры	181
Сергеева В. А.	
Трансгрессивная литература поколения икс:	
экзистенциалистские искания в эпоху постмодерна	
(на материале романа Чака Паланика "Бойцовский клуб")	183
Скороварова Є. В.	
Естетична комунікація у просторі культури	185
Соловьева А. А.	
Возвращение к циклической модели времени на рубеже XIX и XX веков	187
Солодка С. В.	
Символічний вимір культури міста	189
Танцюра І. М.	
Вплив технозображення як нового інформаційного коду на сучасний театр	191
Турпетко А. С.	
Аксиологическая проблематика в теории К. Мангейма	193
Удуд М. М.	
Традиція в контексті процесу міжкультурної взаємодії:	
світоглядні зміни ХХІ ст.	196
Харькова А. А.	
Репрезентация реальности в минималистских романах	
Ж.-Ф. Туссена "Месье", "Фотоаппарат", "Телевидение"	197
Храпко П. Ю.	
Трансформації поняття "конотація" в семіотиці Ролана Барта	198
Чейз А. М.	
Філософія та література: нівелювання жанрової відмінності	200

Секція "Українознавство"

Авер'янова Н. М.	
Мистецька еліта: концептуальне бачення та критерії визначення	202
Алдасва О. В.	
Історіософсько-національні засади творчості В. Антоновича	204
Василик І. Б.	
Україна та українці в діяльності фракцій Державної Ради	
Австро-Угорщини та Галицького Крайового Сейму.....	206
Газізова О. О.	
Роль українознавства у формуванні громадянських цінностей підростаючого покоління.....	209
Грабовська І. М.	
Практичне значення дослідження ґендерних стереотипів	
для становлення цивілізованого суспільства в сучасній Україні.....	211
Даренська В. М.	
Специфіка української традиційної трудової етики.....	213
Калач В. М.	
Релігійний чинник у міжнародних відносинах	215
Калач Д. М.	
Інтерпретація проблеми "віра-пізнання" у філософській концепції	
Г. С. Сковороди	217
Кобченко К. А.	
Українознавча проблематика	
у сучасних німецькомовних дослідженнях	219
Ковтун Л. І.	
Історична спадщина "Слова о полку Ігоревім" в українознавчих поглядах	
М. Максимовича, М. Гоголя та І. Огієнка	222
Кононенко А. М.	
Музей очима історії інституту.....	224
Краснодемська І. Й.	
НТШ у Європі – визначний українознавчий центр	
у діаспорі другої половини ХХ ст.	227
Литвиненко О. В.	
Інформаційне супроводження ЄВРО-2012	
та формування позитивного іміджу України	229
Мовчан Т.	
Врегулювання етико-політичних питань	
як умова демократичних змін в Україні	231
Отрошко Л. Г.	
Моделювання шляхів "екологізації"	
української колективної свідомості	233
Пархоменко Н.	
Міграційний потенціал України.....	236
Петруньок Б. П.	
Проблема визначення поняття "колективна ідентичність"	
в українознавстві	238
Присяжна Т. М.	
Українознавчий аспект сучасного природознавства	
у постнекласичній транздисциплінарній науці.....	240

Роздайбіда Л. Г.	
Ознаки етнічної ідентичності	244
Стефаненко Н. І.	
Ментальна динаміка як відображення процесів самоорганізації	246
Ткаченко К. О.	
Моральнісна складова сучасного постіндустріального суспільства	248
Толочко Д. В.	
Українська нація як об'єкт наукового вивчення сучасного українознавства	250
Трегубенко Т.	
Українські церковні музичні осередки ранньомодерного часу (на матеріалах Чернігова)	252
Усачова І.	
Вчення про "духовність" в контексті української філософії	254
Хилько М. М.	
Сучасний стан українського книговидання	256
Цуркан М. О.	
Роль, ступінь впливу та наслідки насилля в процесі соціалізації особистості	258
Чабанов В. Г.	
Чинник етнокультурної толерантності в українському суспільстві	260
Шептицька Т. Л.	
Проблеми української культури в діаспорній інтелектуальній думці другої половини XX ст.	262

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 15,81. Наклад 145. Зам. № 212-5991.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл7.
Підписано до друку 22.03.12

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
6-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02