



Збірник наукових праць "УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ СТУДІЇ" – рецензоване наукове видання відкритого доступу, яке відображає найвагоміші результати фундаментальних та прикладних досліджень у галузі культурології, що мають важливе теоретичне або практичне значення для розвитку українського суспільства, української та світової культури.

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

Друкується два рази на рік.

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

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

Published two times per year.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

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

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

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

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
23.04.18 (протокол № 8)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет".
Свідоцтво внесено до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02.

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

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

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

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

Л. М. Довга, д-р філос. наук, доцент, Національний університет "Кієво-Могилянська академія"

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

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

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

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

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

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

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

Р. Сапенько, д-р філос. наук, професор, Університет Зелена Гура (Польща)

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



Теоретична культурологія

Бойченко М. І. Комунікативна парадигма дослідження культури.....	5
Кондратьєва І. В. Ідейні витoki етичної доктрини київських академістів	9
Кривда Н. Ю. Конструювання української ідентичності: виклики комеморації	15
Личкова В. А. Філософія етнокультури – етнокультурологія – етнокультурологія	20
Онiщенко О. І. Польський естетичний дискурс ХХ ст.: інтерпретація інтерпретацій	25
Пархоменко І. І. Типологія сучасних теоретичних концепцій економіки культури	30
Подольян Г. П. Соціальні засади корпоративної культури	32
Пушонкова О. А. Європейська культурна самосвідомість зламу ХІХ–ХХ ст.: зміна парадигми	36
Рогожа М. М. Філософ у просторі і часі культури (хронотоп життєвчення). Частина ІІ.....	41
Сайтарли І. А. Деякі нотатки щодо фундаментальних підходів у постмодерністських теоріях культури.....	45
Сіверс В. А. Емуляція і жертва (до аналізу ціннісного аспекту створення штучного інтелекту в моделі Ніка Бострома).....	48
Туренко В. Е. Сутність та особливості дискурсу романтичної культури любові: спроба переосмислення	52
Шинкаренко О. В. "Культурний поворот" як запит до культурології.....	55

Практична культурологія

Бевз Т. А. Зовнішньополітичний вектор діяльності Дніпропетровського регіону: європейські цінності й орієнтири	59
Жукова Н. А. Карін Альвтеген як дослідник "тривалого страждання": культурологічний аналіз	63
Кавалаяускас Т. Буття в сільській культурі та мистецтві: перспектива литовської філософії	68
Носенок Б. Е. Збирач образів: Антон Заньковський та його міфологія	71
Павлова О. Ю. Культурна місія класичного університету.....	74
Панченко В. І. Культурологічна експертиза культурних ресурсів	78
Семененко А. А. Новітні культурні практики у формотворчих індустріях сучасності	82



Theoretical Cultural Studies

Boychenko M. I. Communicative paradigm or cultural research	5
Kondratyeva I. V. The concept genesis of the ethical doctrines of kiev academists	9
Kryvda N. Y. Constructing the ukrainian identity: the challenges of commemoration	15
Lychkovakh V. A. Philosophy of ethnoculture – ethnoculturology – ethnoculturography	20
Onishchenko E. I. Polish aesthetic discourse of the 20th century: interpretation of interpretations	25
Parkhomenko I. I. Typology of modern theoretical concepts of cultural economy	30
Podolian G. P. Social foundations of corporate culture	32
Pushonkova O. A. Fracture of european cultural consciousness of the XIX-XX centuries: change of paradigm	36
Rohozha M. M. Philosopher in space and time of culture (chronotope of maître à penser). Part II	41
Sajtarly I. A. A few notes on fundamental approaches in the postmodern theories of culture	45
Sivers V. A. Emmulation and victim (the analysis of the value aspect of the artificial intelligence creation in Nick Bostrom`s model)	48
Turenko V. E. Essence and features of the discourse of romantic culture of love: an attempt of rethinking	52
Shynkarenko O. V. "Cultural turns" as a request for culturology	55

Applied Cultural Studies

Bevz T. A. Foreign policy vector of Dnipropetrovsk region activities: european values and landmarks	59
Zhukova N. A. Karin Alvtegen as researcher of "ongoing suffering": cultural analysis	63
Kavaliauskas T. Being in countryside culture and art: the perspective of lithuanian philosophy	68
Nosenok B. E. Imagery collector: Anton Zan'kovskiy and his mythology	71
Pavlova O. Y. The cultural mission of classical university	74
Panchenko V. I. Cultural expertise of culture resources	78
Semenenko A. A. Up to date cultural practices in modern projective industries	82



Теоретическая культурология

Бойченко М. И.
Коммуникативная парадигма исследования культуры5

Кондратьева И. В.
Идейные истоки этической доктрины киевских академистов9

Кривда Н. Ю.
Конструирование украинской идентичности: вызовы коммеморации15

Личкова В. А.
Философия этнокультуры – этнокультурология – этнокультурология20

Онищенко Е. И.
Польский эстетический дискурс XX в.: интерпретация интерпретаций25

Пархоменко И. И.
Типология современных теоретических концепций экономики культуры30

Подольян Г. П.
Социальные основания корпоративной культуры32

Пушонкова О. А.
Европейское культурное самосознание слома XIX–XX ст.: изменение парадигмы36

Рогожа М. М.
Философ в пространстве и времени культуры (хронотоп жизнеучения). Часть II41

Сайтарлы И. А.
Несколько заметок о фундаментальных подходах в постмодернистских теориях культуры45

Сиверс В. А.
Эмуляция и жертва (к анализу ценностного аспекта создания искусственного интеллекта в модели Ника Бострома)48

Туренко В. Э.
Сущность и особенности дискурса романтической культуры любви: попытка переосмысления52

Шинкаренко Е. В.
"Культурный поворот" как запрос к культурологии55

Практическая культурология

Бевз Т. А.
Внешнеполитический вектор деятельности Днепропетровского региона: европейские ценности и ориентиры59

Жукова Н. А.
Карин Альвтеген как исследователь "длительного страдания": культурологический анализ63

Кавалаяускас Т.
Бытие в сельской культуре и искусстве: перспектива литовской философии68

Носенок Б. Э.
Собиратель образов: Антон Заньковский и его мифология71

Павлова Е. Ю.
Культурная миссия классического университета74

Панченко В. И.
Культурологическая экспертиза культурных ресурсов78

Семененко А. А.
Актуальные культурные практики в проективных индустриях современности82

ТЕОРЕТИЧНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 130.2:316.77

М. І. Бойченко, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mykhai@ukr.net

КОМУНІКАТИВНА ПАРАДИГМА ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ

У статті розглянуто культуру під кутом зору пріоритетності її комунікативного виміру. Соціальна комунікація постає як основа творення та відтворення культури, як один з важливих засобів і до певної міри кінцева мета розвитку культури. Обґрунтовано тезу, що неможливий задовільний розгляд функціонування культури у суспільстві без врахування комунікативних механізмів його забезпечення. Виявлено провідну роль цінностей при визначенні комунікації як функціональної основи культури: цінності культури, набуваючи функціонального соціального призначення (зокрема, у вигляді соціальних ролей), забезпечують участь членів суспільства як у суспільному житті загалом, так і у його розвитку засобами культури. Комунікативний критерій дає можливість визначити як культуру лише те зі зробленого людиною, що сприяє соціальній комунікації, тобто що забезпечує відтворення та розвиток суспільства. Крім того, соціальна комунікація постає не лише як засіб та критерій розвитку культури, але і як мета її розвитку – як у очевидному випадку комунікативної культури, так і у більш широкому значенні як культури будь-якої комунікації. Якщо у першому, вузькому, значенні йде мова про щось близьке за значенням до етикету, то у другому, широкому, сенсі, який задає ціннісно-смысловий горизонт для розуміння усієї культури, остання постає як комунікація – актуальна і потенційна.

Ключові слова: культура, комунікація, соціальна комунікація, цінності, соціальні функції, соціальні ролі, соціальна технологія.

Постановка проблеми. Традиційно вважають, що соціальна філософія досліджує суспільство, а культуру має досліджувати культурологія. Назагал це твердження є правильним, однак потребує врахування надто багатьох "але". Першим серед цих "але" є те, що розрізнити матеріально чи навіть на символічному рівні суспільство та культуру можна лише аналітично – адже їхні основні складові майже повністю збігаються, а тому неможливо сказати про щось як про об'єкт, який має лише культурні, але зовсім не має соціальних ознак, або навпаки.

Водночас, коли Талкот Парсонс розрізняє систему культури та соціальну систему, він звертається до функціонального критерію і надає культурі лише функцію відтворення зразка, а соціальній системі – інтеграції. Таке звуження функцій навряд чи виправдане, однак воно вказує як на реальні підстави для більш тонкого розрізнення культури і суспільства, так і на можливість виявлення не лише їх функціонального взаємного доповнення, але й часткового функціонального взаємного заміщення, а також тих ціннісних підстав, які це уможливають.

Взагалі, аналізувати "культуру як таку", так само, як "суспільство як таке", – справа невдячна, надто багато відмінних інтерпретацій культури і суспільства надають різні підходи – функціональний, аксіологічний, інституційний, системний тощо. Але є також можливість спробувати виявити певні парадигми дослідження суспільства і культури, а на підставі певної парадигми як базового пізнавального підходу, який задає певну світоглядну та епістемологічну рамку, намагатися сполучати різноманітні пізнавальні підходи, які не мають таких світоглядних "амбіцій". Тривалий час у вітчизняній філософії та й взагалі гуманітарних та соціальних науках під впливом радянського марксизму домінував діяльнісний підхід. Він, втім, остаточно себе ще не вичерпав і має окремі доволі продуктивні варіанти розвитку, тому не дивно, що спрагли ширшого методологічного простору та свіжого сприйняття свого предмета дослідники нині жваво обговорюють і в цілому легко й активно сприймають у якості нової парадигми соціогуманітарного пізнання комунікативну філософію. Тим більше, що Юрген Габермас – один з її батьків-засновників і водночас нині діяльний яскравий її представник – сам пройшов шлях від марксизму до більш універсальної дослідницької позиції: подаючи тим самим приклад, зручний для наслідування вітчизняними гуманітаріями і соціальними дослідниками. Після марксизму саме Парсонс був також певний час важливим науковим авторитетом для молодого Габермаса – для нас це також свідчить на користь доречності звернення до комунікативної парадигми у розгляді культури.

Втім, окрім історичних аргументів на користь комунікативної філософії як основи досліджень культури, є також аргументи суто теоретичні. Класична філософія (у тому числі й філософія культури) тривалий час виглядала як філософія особистості. Причому ретроспективно, з позицій новочасної філософії суб'єкта, антична філософія, як і філософія Середніх віків, розглядалася також як персоналістична моральна філософія: наголос робили переважно на сюжетах і ситуаціях, які відповідали запитам філософії дії, тоді як усі інші, у тому числі комунікативні, мотиви ніби відступали на задній план і виглядали як фоніві. Тоді як радикальна критика філософії суб'єкта Мартіном Гайдеггером і наступна більш широка кампанія проти суб'єктивності ("смерть суб'єкта" лише найбільш наочно це продемонструвала), розгорнута структуралістами та іншими прихильниками філософії, де суб'єктом поставала не людина, а надлюдські інстанції (від школи Анналів і аж до філософської герменевтики Ганса-Георга Гадамера), зробила якщо не позитивно-конструктивну, то в усякому разі велику негативно-деконструктивну роботу, в результаті якої ще не сформувалася власне комунікативна філософія, але для неї було розчищено теоретичний простір. Цей вільний простір доволі швидко заповнили різні несуб'єктивістські версії філософування (причому чи не найбільш екзотичним виглядає нон-антропоцентризм), серед яких не останнє місце зайняли концепції, які виводили усі основні соціальні та культурні процеси з феномена комунікації.

Аналіз досліджень і публікацій. Не минули своєю увагою комунікативну філософію і вітчизняні дослідники – передусім це київські науковці Анатолій Єрмоленко, Людмила Ситниченко, Володимир Куплін, Олексій Ведров та інші, а також львівські наші колеги, які доклали значних зусиль для перекладу, поширення та розвитку ідей цієї філософії, – передусім Андрій Дахній.

Метою статті є визначення теоретико-методологічної специфіки комунікативної парадигми дослідження культури.

Виклад основного матеріалу дослідження. Особливе місце при формуванні засад комунікативної філософії займає теорія соціальних систем Нікласа Лумана, який був послідовним критиком Габермаса – зокрема у тому, що в основі суспільного життя знаходиться не комунікативна дія, а власне комунікація: не дія породжує комунікацію, а комунікація – дію [9]. Прикметно, що на відміну від Габермаса, який ділить суспільство на життєвий світ та соціальні системи як дві доволі автономні складові (кожна з яких у своїй основі має специфічну дію – відповідно комунікативну й інструментальну [5]), Луман ще у ранніх працях обґрунтовує послідовно системний підхід до суспільства

льства [8], а у своїх зрілих працях прагне усю соціальну реальність розглядати як комунікативну [7; 9]. Ми погоджуємося з вихідною настановою Лумана, втім, вважаємо за принципове і необхідне доповнення до його позиції додавати, що комунікативну природу соціальної реальності слід виводити не з аутопоезису, а з ціннісних засад – при збереженні функціонального розуміння засобів забезпечення відтворення і розвитку цієї реальності.

Для визначення системних вимірів функціонування культури слід визначити рівні здійснення соціальної комунікації в суспільстві [3]. Адже культура є витвором людської комунікації, а також її причиною і основою – навіть тоді, коли мова йде про особисту культуру (адже все зроблене особистістю потребує перевірки і підкріплення або спростування іншими). Загалом, варто задуматись над побудовою комунікативної концепції культури, яка би виходила з ідеї інтерсуб'єктивної сутності людини як соціальної істоти. Раніше мова йшла у кращому разі про культуру комунікації, або ж комунікативну культуру, тоді як ми пропонуємо набагато амбітніший проект щодо виявлення комунікативної природи усієї культури: все, що зроблено людиною, завдячує комунікації і в кінцевому рахунку прямо чи опосередковано на неї орієнтовано.

Свого часу Карл Ясперс пропонував радикально змінити розуміння соціальної реальності, вбачаючи в ній фундаментально комунікативне підґрунтя. Спочатку Ясперс обґрунтував таку позицію, виходячи з екзистенційної проблематики [12], згодом – аналізуючи духовну ситуацію "часу", тобто сучасного суспільства [10; 13]. Нарешті, Ясперс веде мову про комунікативну природу взаємин в університетському середовищі [11]. В усіх цих випадках легко знайти вихід на проблематику культури, тобто того, як саме людина фактично поводить себе і як вона має поводитися – тобто того, як людина через свою поведінку змінює себе і навколишній світ. Чим далі, тим міцнішою стає впевненість Ясперса у тому, що людина це робить майже завжди не лише у присутності інших людей, але і заради них. Не лише власна екзистенція розкривається у комунікації – саме у комунікації удосконалюються механізми відтворення і розвитку сучасного суспільства загалом і його окремих інституцій та спільнот зокрема.

Спираючись на наші попередні дослідження [3], можна стверджувати, що слід вирізняти такі рівні, починаючи з найнижчого до вищих: безпосередньої взаємодії, взаємодії в рамках організацій і спільнот, взаємодії в рамках країн як складних територіальних об'єднань спільнот, взаємодії в рамках глобального суспільства як супер-"спільноти". На кожному з цих рівнів наявні свої різновиди цінностей, які приваблюють індивідів для участі у комунікації на відповідному рівні. Своєю чергою, ці цінності зумовлюють певні соціальні ролі та функціональні запити, які розподіляються або погруповуються щодо цих соціальних ролей.

Виконання соціальних ролей складає основу культури соціальної комунікації – більш або менш розвинену. Виконання ролей лише на перший погляд зосереджене в особистій культурі комунікації – як майстерність і переконливість та успішність виконання. Крім особистої культури участі у комунікації, слід вирізняти колективну культуру комунікації, більша частина якої полягає у тих неписаних правилах поведінки, які без спеціальних домовленостей і навіть без артикуляції неявно, але безумовно сприймаються комунікативною спільнотою як базові для успішного соціального життя. Такі правила, зокрема, спеціально досліджували представники напряму етнометодології, переважно у США (Е. Гарфікель [6]).

Чим вищий рівень соціальної комунікації, тим більше успішність соціальної взаємодії залежить від підкріплення неписаних правил поведінки раціоналізованими нормами. Універсалістські норми являють собою засоби гаранту-

вання порозуміння на найвищих рівнях соціальної комунікації – цей феномен докладно досліджений представниками комунікативної філософії, передусім німецькими (Ю. Габермасом, К.-О. Апелем [1], Д. Бюлером [4] та іншими), але також і вітчизняними (А. Єрмоленком, Л. Ситниченко, О. Ведровим та іншими). Таке порозуміння, втім, не дорівнює успіху самої соціальної комунікації, який виражається у її повному сприйнятті (adopting), оскільки сама комунікація потребує чотирьох етапів визнання – розуміння (understanding), прийняття (agree), наслідування (follow), власного варіанту виконання (performance). Комунікативна філософія намагається звести усі наступні етапи комунікації до першого, надаючи йому раціоналістичного характеру (acknowledgement) – за рахунок звуження (reducing) розуміння до результату раціональної аргументації в рамках дискурсу. Чи можливо у такому дискурсі для його учасників досягнути прийняття якихось цінностей, окрім цінності самого ідеального дискурсу? Навряд чи, в усякому разі – переважно всупереч вимозі обмежуватися у дискусіях "сильнішими раціональними аргументами", а не внаслідок слідування їй.

Культура є оприявненим досвідом – зокрема і передусім оприявненим соціальним досвідом, адже саме у соціальних зв'язках краще закріплюється здобуте в індивідуальному досвіді, не кажучи вже про те, що більша частина нашого досвіду є результатом відповідей на різноманітні соціальні виклики. Дослідження культури тому якраз і полягає в оперті на всю повноту досвіду, а не лише на його раціональну складову, яка піддається формалізації, а отже, калькуляції й іншим видам обробки інформації. Зокрема, формалізована комунікація непомітно, але неухильно перетворює людську комунікацію у комунікацію акаунтів віртуальних інформаційних мереж на базі мережі Інтернет. Але як принципово неможливо формалізувати людську свідомість до штучного інтелекту, так неможливо і людську комунікацію редукувати до "правильної" раціоналізованої комунікації у вигляді аргументативного дискурсу. І не лише неможливо, але й недержно. Така формалізація і редукція корисні лише в аналітичних цілях – досягнення чіткості й однозначності у формулюванні окремих аспектів комунікації, – але аж ніяк не для з'ясування сутності соціальної комунікації та дослідження причин її успішності. Культура ж охоплює собою усі прояви соціальної комунікації та людського досвіду, а відповідно, її аналіз сприяє з'ясуванню закономірностей їхнього розгортання у взаємозалежності.

Таким чином, для того щоби розглядати культуру як певний ідеал, як втілення вищих цінностей, до яких ми можемо і маємо нескінченно прагнути і наблизитися, слід спочатку (у режимі перед-розуміння) осягнути культуру як зовнішню сторону нашого досвіду, як те, що взагалі уможливило будь-яке наше діяння і прагнення. Такий взаємозв'язок початку і завершення, цілей і засобів можна осягнути завдяки дослідженню соціальної комунікації – причому на кожному згаданому рівні цей зв'язок є специфічним. Втім, щоразу це зв'язок між певними цінностями, які визначають цілі, та певними функціями, які визначають засоби здійснення комунікації.

Поняття культури вважають одним з найбільш багатозначних та широких за змістом, водночас апеляція до культури та необхідності її плекання стає все більш загальним місцем не лише філософських, але й доволі утилітарних розмірковувань. Домінує споживацький підхід до культури – або ж як до сукупності благ, або ж як до засобу пом'якшити жорсткі наслідки дії неблаганних механізмів функціонування соціальних систем. При цьому не лише не враховують, але, як правило, навіть не припускають, що і сама культура в основі своїй має функціонування тих самих соціальних систем, а з іншого боку, таке функціонування уможливується культурними смислами. Таке дещо спрощене і неадекватне поверхове сприйняття

культури зумовлене тим, що її сприймають або як усе зроблене людиною – і хороше, і не дуже, – тобто як щось ціннісно-нейтральне й об'єктивне, як антропологічно неминучу основу людського буття, яка не залежить від досвіду і впливів окремої людини, або, навпаки, як лише найкраще з того, що може бути зроблене людиною, щось, що протистоїть об'єктивній реальності, є надто ідеальним, а отже, є для неї майже випадковим і, за великим рахунком, суб'єктивно-смаковим – оціночно-ціннісним. На нашу думку, усі ці непорозуміння у формуванні поняття культури пов'язані з недостатнім осмисленням поняття цінностей та його ролі як у антропологічному, так і у перфекціоністському витлумаченні культури. Ми переконані, що саме належний ціннісний аналіз зніме уявні суперечності між такими "антропологізмом" і "перфекціонізмом".

Мова має йти саме про ціннісний, а не аксіологічний аналіз. Аксіологія є наукою, яка розглядає цінності як особливу філософську категорію, тобто пропонує завжди певну теорію цінностей, концептуалізацію цінностей. Таким чином, виходячи з загальних аксіологічних позицій, ми підходили би до розгляду культури упереджено, з уже готовим уявленням про те, що таке цінності, а отже, і чим може виявитися (і чим ніколи апріорно не може бути) культура. Тоді як наші пізнавальні амбіції мають бути, на наше глибоке переконання, дещо іншими: ми прагнемо встановлювати визначення поняття цінностей взаємопов'язано з визначенням поняття культури. Ціннісний аналіз тому є водночас і аналізом цінностей як предмета дослідження, і аналізом з позицій цінностей, тобто цінності мають виступати стрижнем нашої методології. Оскільки мова йде про пізнання людьми людської діяльності, ніякої суперечності тут немає, але є перформативне утвердження методології дослідження, її становлення під впливом все більш глибокого занурення у предмет пізнання. Це означає, що методологія має впливати з нашого способу життя, а не підтверджуватися заднім числом якимись вимушеними відступами і компромісами з нашим способом життя.

І все ж зовсім без передумов, без певних рамкових припущень неможливо здійснювати жодну діяльність, у тому числі й пізнавальну. Такою головною передумовою, вихідною інтуїцією, теоретичним припущенням і робочою гіпотезою нашого дослідження є теза щодо комунікативного характеру як цінностей, так і культури, так і самої людини. Таким чином, ми мали би починати з виявлення комунікативної природи людини, тобто з комунікативної версії соціальної філософії.

Соціальна філософія виступає у численних теоретичних та практичних проявах, одним з яких є аксіологічний. Аксіологія, як зазначено, є спеціальною наукою про цінності, однак, крім соціального, розглядає також онтологічний, епістемологічний, прагматологічний тощо прояви цінностей, причому у їхній взаємообумовленості. Тоді як соціальна філософія вивчає цінності у їхніх соціальних взаємозв'язках – із соціальною свідомістю, соціальною поведінкою, соціальними комунікаціями, соціальними відносинами і конфліктами, соціальними нормами і соціальними організаціями – тобто в усій сукупності інституційних та співвіднесених з ними позаінституційних зв'язків, а також роль цінностей у функціонуванні соціальних систем, соціальних спільнот та соціальної життєдіяльності особистості. Тим самим соціальна філософія постає, передусім, як особливий різновид аксіології, а саме як соціальна аксіологія.

Специфіка нашого підходу полягає у тому, що ця соціальна аксіологія буде побудована на комунікативній основі – на розумній базового характеру соціальної комунікації для побудови суспільства в цілому і визначенні вирішальної соціально-конструктивної ролі цінностей у забезпеченні соціальної комунікації.

Для цього соціальна філософія має постати, передусім, як соціальна технологія у багатьох сенсах, але слід завжди пам'ятати про первинне значення давньогрецького "техне" – як зробленого власноруч, певного вправляння, удосконалення у конкретній творчій діяльності. Цей момент повсякденної й у чомусь навіть буденної, рутинної роботи часто губиться у прагненні осягнути філософію як певне відкриття, спалах істини або ж у намаганнях зробити філософію (наприклад, як ідеологію) технологією масштабних соціальних перетворень. Водночас саме така щоденна, штатна, доведена до технологічної вправності робота і створює той ціннісний ефект, який складає основу життєвіту людини і на якому у кінцевому рахунку базуються усі соціальні організації, інституції та системи. У цьому сенсі соціальна філософія є найбільш послідовною та точною рефлексією щодо творення людиною культури – власне культура і є таким культивуванням передусім самого себе, а далі – вже усього свого комунікативного оточення та навколишнього соціального світу в цілому.

Таким чином, соціальна філософія як технологія є передусім процесом навчання і самонавчання як самовдосконалення і намагання удосконалити інших та світ – завдяки практичному опануванню взаємодії з іншими та цим світом. У більшості випадків навчання цю глобальну мету хіба що відчують у зламні, вирішальні моменти найвищих досягнень – і то, як правило, через заломлення цієї мети у більш прикладній її версії освіти-пайдеї, тобто підготовки до повноцінного дорослого життя у суспільстві. В останньому випадку мова йде переважно про підготовку особистості до належних відповідей на виклики суспільства. Тоді як, на наше переконання, завданням освіти є підготовка людини до наступального, активно-перетворювального впливу на соціальну дійсність – сама людина має робити виклики суспільству, створювати нові смисли, продукувати ідеї, конструювати образи, які привертатимуть увагу оточуючих, викликатимуть їхні відповіді – можливо, не завжди і не в усьому схвальні, можливо, навіть доволі критичні, але у будь-якому разі такі відповіді будуть адаптацією соціального оточення до особистості, а не навпаки. Для цього людина сама себе повинна сприймати як здатну і зобов'язану реалізовувати себе соціально не стільки пасивно, через виконання вже готових соціальних ролей і сприйняття раніше запропонованих іншими людьми ідей, смислів і образів, але все більш і більш активно – трансформуючи ці ідеї, смисли й образи і прагнути здобути визнання себе в оточуючих як творця власних ідей, смислів і образів. Усі ці завдання людина здатна успішно виконати саме на комунікативній основі – чим більш амбітним є поставлене перед нею завдання, тим менше шансів у людини досягнути його самотужки, і навпаки – колективні зусилля такі шанси значно підвищують. Тому з самого початку формулювання завдань усі проекти із соціальних змін мають не просто включати комунікативну складову, але мати комунікативну основу.

Варто для прикладу навести один із сюжетів "Театрального роману" Михайла Булгакова, коли автор прекрасного драматичного твору стикається з несподіванкою при організації його постановки – і з подивом для себе виявляє, що проблема полягає не в ідеях твору, а у тому, що дехто з реально існуючої, вже наявної трупи театру не отримає ролі, оскільки у драму не включений його типаж. Тому, плануючи будь-який соціальний проект, слід продумувати такі соціальні ролі для його майбутніх учасників, які будуть для них зрозумілі і бажані – у цьому запорука його успішності не менше, аніж у ідейній, символічно-образній та абстрактно-ціннісній основі. Усі соціальні проекти мають спиратися на наявні соціальні цінності – навіть якщо вони передбачають

радикальну зміну цих цінностей (у цих випадках особливо!). У цьому полягає одне з основних неписаних правил комунікативної культури на усіх рівнях. Саме неясний спосіб виконання на найвищому рівні – рівні так званих загальнолюдських, або ж універсалістських, цінностей – робить реалізацію глобалістських проєктів сумнівною і малопривабливою, а самі універсалістські цінності – багаті у чому утопічними.

Для такого комунікативного опанування своїм активним соціальним призначенням необхідна свідомою робота над собою, над упорядкуванням свого життя і поширенням цього порядку на соціальний світ – але на усіх цих етапах це має бути робота комунікативна, прикладом якої є командна робота, уславлена сучасною американською культурою і концептуалізована в основних своїх технологічних характеристиках сучасними теоріями менеджменту. Прикладом такого упорядкування в освіті є передусім академічна освіта, для якої незаперечним і чітко усвідомлюваним є ідеал колективних досліджень, орієнтованих на здобуття самодостатньої і нічим не заангажованої істини, яка, навпаки, має своїм покликанням ангажувати цією істиною усе суспільство. Раніше ми вже писали про таке розуміння академічності [2].

Насамкінець варто додати, що в усі часи розвинені культури високо підносили цінність комунікації: про це свідчить щонайменше те, що найстрашнішим покаранням вважалася не смертна кара, позиттєве ув'язнення чи якісь тотальні майнові санкції, але – вилучення з комунікативної спільноти, як-от вигнання з рідного міста, рідної країни, позбавлення громадянських прав. І нині у віртуальних спільнотах соціальних мереж зберігається та ж сама логіка, а у міждержавних стосунках санкції полягають передусім в обмеженні комунікації з певною державою та її громадянами. Тим самим не просто в уяві дослідників культури, а у практиці людської взаємодії діяльно, перформативно підтверджується високий соціальний статус комунікації як цінності.

Висновок. Таким чином, ми лише здійснили попередній начерк комунікативної парадигми дослідження культури – зробили найбільш значущі наголоси і позначили основні напрями її розгортання. Ця парадигма потребує свого майбутнього спеціального розгорнутого дослідження – як у рамках соціальної філософії, так і у рамках культурології: з використанням у кожному випадку специфічної методології й уточненням предмета дослідження, виявленням особливої проблематики і формулюванням відповідних особливих дослідницьких завдань. Поза сумнівом, ця тема заслуговує також на своє дослідження іншими філософськими дисциплінами. Усе це створить належне теоретично-методологічне та ціннісно-світоглядне підґрунтя для спеціальних емпіричних досліджень комунікативної природи культури. Але головним результатом має стати розвиток і збагачення самої культури комунікації та культури як комунікативної реальності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О. Апель; [пер. з нім. В. Кулліна]. – К.: Дух і Літера, 2009. – 430 с.

М. І. Бойченко, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

КОМУНІКАТИВНА ПАРАДИГМА ІССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

В статье рассмотрена культура с точки зрения приоритетности ее коммуникативного измерения. Социальная коммуникация выступает как основа создания и воспроизводства культуры, как одно из важных средств и в известной степени конечная цель развития культуры. Обоснован тезис, что невозможно удовлетворительное рассмотрение функционирования культуры в обществе без учета коммуникативных механизмов его обеспечения. Выявлена ведущая роль ценностей при определении коммуникации как функциональной основы культуры: ценности культуры, приобретая функциональное социальное назначение (в частности, в виде социальных ролей), обеспечивают участие членов общества как в общественной жизни в целом, так и в ее развитии средствами культуры. Коммуникативный критерий дает возможность определять как культуру лишь то из сделанного человеком, что способствует социальной коммуникации, то есть обеспечивает воспроиз-

2. Бойченко М. І. Академічний статус соціальної філософії у стосунку до її неакадемічних втілень / М. І. Бойченко // Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник. – К. ВЦ "Київський університет", 2014. – № 1. – С. 34–37.

3. Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти. Монографія / М. І. Бойченко. – К.: Видавництво "Промінь", 2011. – 320 с.

4. Бюлер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Д. Бюлер; [пер. з нім. А. Ермоленка]. – К.: Стило, 2014. – 157 с.

5. Габермас Ю. Теорія комунікативної дії / Ю. Габермас; [пер. з нім. К. Поліщук; наук. ред. Б. Поляруш]. – Л.: Астролябія, 2010. – Т. 1: Раціональність дії та суспільна раціоналізація. – 520 с.

6. Гарфінкель Г. Дослідження з етнотології / Г. Гарфінкель; [пер. з англ. В.Шовкун]. – К.: КУРС, 2005. – 340 с.

7. Луман Н. Невероятность коммуникации; [пер. с нем.] / Н. Луман; [пер. с нем. А. М. Ложеницина, под ред. Н. А. Головина] // Проблемы теоретической социологии. Вып. 3. / Отв. ред. А. О. Бороноев. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2000. – С. 165–199.

8. Луман Н. Поняття цілі і системна раціональність: щодо функцій цілей у соціальних системах / Ніклас Луман [пер. з нім. М. Бойченка та В. Кебуладзе]. – К.: Дух і Літера, 2011. – 336 с.

9. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; [пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина]. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.

10. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс; [пер. М. И. Левиной] // Смысл и назначение истории. – Изд. второе. – М., 1994. – С. 287–418.

11. Ясперс К. Идея Университету / К. Ясперс; [пер. з нім.] // Идея Университету: Антология / Упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. – Львів: Літопис, 2002. – С. 134–139.

12. Ясперс К. Философия: в 3-х т.: Т. 2. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: Канон+, 2012. – 448 с.

13. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс; [пер. с нем.]. // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1991. – С. 420–508.

REFERENCES

1. Apel, K.-O. (1988). *Diskurs i vidpovidal'nist': problema perehodu do postkonvencional'noi morali* [Discourse and responsibility: the problem of transition to postconventional morality]. Kyiv, Duch i litera.

2. Bojchenko, M. I. (2014). *Akademichnyj status social'noi filosofii u stosunku do ii' neakademichnyh vtilen'* [Academic status of social philosophy in relation to its non-academic incarnations]. *Gumanitarnoreligijeznavchij visnyk*. Volume 1, 34–37.

3. Bojchenko, M. I. (2011). *Sistemnij pidhid u social'nomu piznanni: cinnisnij i funkcional'nij aspekti* [System approach in social cognition: value and functional aspects]. Kyiv, Promin.

4. Böhler, D. (2009). *Vidpovidal'nist' za majbutnie z global'noi perspektivi. Aktual'nist' filosofii Gansa Jonasa ta etiki diskursu* [Responsibility for the future from a global perspective. The urgency of Hans Jonas philosophy and the ethics of discourse]. Kyiv, Stilos.

5. Habermas, J. (2010). *Teorija komunikativnoi dii* [The Theory of Communicative Action]. Lviv, Astrolyabia.

6. Garfinkel, H. (2005). *Studies in ethnomethodology*. Kyiv, Kurs (In Ukrainian).

7. Luhmann, N. (2000). *Neverojatnost' kommunikacii* [The incredibility of communication]. SPB.

8. Luhmann, N. (2011). *Ponjattja cili i sistemna racional'nist': shhodo funkcii cilej u social'nih sistemah* [The notion of purpose and systemic rationality: on the function of goals in social systems]. Kyiv, Duch i Litera.

9. Luhmann, N. (2007). *Social'nye sistemy. Oчерk obshhej teorii* [Social systems. Essay on the general theory]. SPB, Nauka.

10. Jaspers, K. (1994). *Duhovnaja situacija vremeni* [The Spiritual Situation of the Age]. Moscow, Politizdat.

11. Jaspers, K. (2002). *Ideja Universitetu* [The Idea of the University]. Lviv, Litopus.

12. Jaspers, K. (2012). *Filosofija: v 3-h t.: T. 2. Prosvetlenie jekzistencii* [Philosophy: in 3 volumes: V. 2. Enlightenment of Existence]. Moscow, Kanon.

13. Jaspers, K. (1991). *Filosofskaja vera* [Philosophical Faith]. Moscow, Respublika.

Надійшла до редколегії 10.09.17

водство и развитие общества. Кроме того, социальная коммуникация предстает не только как средство и критерий развития культуры, но и как цель ее развития – как в очевидном случае коммуникативной культуры, так и в более широком смысле любой коммуникации как культуры. Если в первом, узком, смысле идет речь о чем-то по значению близком к этикету, то во втором, широком, смысле, который задает ценностно-смысловой горизонт для понимания всей культуры, последняя выступает как коммуникация – актуальная и потенциальная.

Ключевые слова: культура, коммуникация, социальная коммуникация, ценности, социальные функции, социальные роли, социальная технология.

M. I. Boychenko, Doctor of Philosophical Science, Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

COMMUNICATIVE PARADIGM OR CULTURAL RESEARCH

In the article the culture is considered from the perspective of the priority of its communicative dimension. Social communication emerges as the basis for the creation and reproduction of culture as one of the important means and to some extent the ultimate goal of cultural development. The grounded thesis is that satisfactory consideration of the functioning of culture in a society is impossible without taking into account communicative mechanisms of its provision. It reveals the leading role of values in determining the communication as a functional basis of culture: the values of culture, acquiring functional social purpose (in particular, in the form of social roles), ensure the participation of society members in both social life in general and in its development by means of culture. The communicative criterion makes possible to define as culture only that things made by a person, which promote social communication, that is, that ensure the reproduction and development of society. In addition, social communication is not only a means and a criterion for the development of culture, but also should be considered as a goal of its development – both in the obvious case of communicative culture and in the broader sense of the culture of any communication. In the first, narrow sense we are talking about is close in importance to etiquette. In the second, broad sense which sets the value-semantic horizon for understanding the culture in general, the latter appears as a communication – actual and potential.

To determine the systemic dimensions of the culture functioning one should determine the levels of implementation of social communication in society. After all, culture is the product of human communication, and it is also the cause and the foundation - even when it comes to personal culture (since everything done by a person needs to be checked and reinforced or denied by others). In general, it is worth to think about building a communicative concept of culture, which would proceed from the idea of an intersubjective essence of a human as a social being.

The following levels should be distinguished, from the lowest to the highest: direct interaction, interaction within organizations and communities, cooperation within countries as complex territorial associations of communities, interaction within the framework of a global society as a super-"community". At each of these levels, there are varieties of values that attract individuals to engage in communication at the appropriate level. In turn, these values determine certain social roles and functional queries that are distributed or grouped around these social roles. The fulfillment of social roles forms the basis of the culture of social communication, that is more or less developed. Performing roles is concentrated in the personal culture of communication only at first glance - both skill and persuasiveness and successful performance. In addition to the personal culture of communication participation, the collective communication culture should be distinguished, most of which consists in those unwritten rules of conduct that, without special arrangements and even without articulation, are implicit, but certainly perceived by the communicative community as the basis for a successful social life. The higher the level of social communication, the greater the success of social interaction depends on the reinforcement of unwritten rules of conduct rationalized norms. Universalist norms represent the means of guaranteeing mutual understanding at the highest levels of social communication.

In order to treat culture as a certain ideal and as the embodiment of higher values, which we can and should endlessly seek and approach, we must first (in the mode of pre-understanding) comprehend culture as the external side of our experience, as that which in general enables any our act and aspiration. Such an interconnection of the beginning and end, goals and means can be gained through the study of social communication – and at each of the aforementioned level, this connection is specific. However, each time it is a connection between certain values that define the goals, and certain functions that determine the means of communication.

We should strive to establish the definition of the concept of values interconnected with the definition of the culture notion. Valuable analysis of this is, at the same time, an analysis of values as a subject of research, and an analysis from the standpoint of values, that is, values should serve as the basis of our methodology. Since it is a question of human knowledge of human activity, there is no contradiction here, but there is a performative statement of the methodology of the study, its formation under the influence of an even deeper immersion in the subject of knowledge. This means that the methodology should come from our way of life, and not be reaffirmed by the backwards of some forced indents and compromises with our way of life.

Key words: culture, communication, social communication, values, social functions, social roles, social technology.

УДК 2.17.2-42.17

I. В. Кондратьєва, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
iryna.k@i.ua

ІДЕЙНІ ВИТОКИ ЕТИЧНОЇ ДОКТРИНИ КИЇВСЬКИХ АКАДЕМІСТІВ

У статті здійснено аналіз витоків етичної доктрини київських академістів другої половини XIX – початку XX ст. Актуальність теми зумовлена необхідністю досягнути етичну наповненість духовно-академічного філософування Київської школи, внести певні корективи в методологію вітчизняних історико-філософських досліджень. Етична наповненість релігійно-моральнісних пошуків київських академістів полягала у своєрідному баченні та витлумаченні проблем чеснот, обов'язку та ідеї блага. Ідейними витоками етичних ідей мислителів Київської духовної академії є твори отців церкви у візантійській інтерпретації, з одного боку, а з другого – моральна філософія Канта, Фіхте та деяких інших німецьких філософів етичного ґатунку.

Ключові слова: християнська етика, моральна філософія, моральність, богословські чесноти, моральнісний ідеал, благо.

Постановка проблеми. За умов реалій сьогодення, коли в духовному кліматі суспільства зійшлися воедино песимізм і оптимізм, квітизм і нігілізм, коли свобода вибору людиною світоглядних орієнтирів зрештою вийшла за рамки лише можливостей, особливо актуальною постає потреба в адекватних моральнісних цінностях. Важливо нині також з'ясувати те, наскільки дієвим, змістовно привабливим і придатним для практичної реалізації виглядає християнське вчення про мораль, зокрема в тому його варіанті, який свого часу був запропонований київськими академістами, та визначити те, чи взагалі християнська мораль є відповідальною за осмисленість життя людини. Теоретично обґрунтовану відповідь на питання такого ґатунку можна знайти у творчому доробку представників духовно-академічної думки. У цьому виявляється актуальність звернення до висунутих та з'ясованих академістами питань етичного змісту.

Аналіз досліджень і публікацій. Спадщина київських академістів другої половини XIX – початку XX століття поставала предметом дослідження дореволюційних істориків філософії Е. Гайдадима, В. Зеньковського, Е. Радлова, Г. Шпета, які здійснили джерелознавчий аналіз творчості деяких київських академістів, що стало першим досвідом філософського розгляду київської духовно-академічної традиції.

Вітчизняні дослідження звернені як до окремих персоналії, так і до київської духовно-академічної традиції філософування в цілому. Так, творчий доробок київських академістів розглядали та аналізували А. Апанасенко, А. Арістова, А. Баханов, Ю. Кравченко, С. Кузьміна, М. Лук, В. Нападиста, Н. Мозгова, А. Панченко, Л. Пастушенко, І. Печеранський, Л. Рабаданова, О. Сарапін, М. Ткачук, І. Фицик, Г. Христокін, І. Юрас та ін.

Мета статті. На підставі аналізу визначальних ідей і концептів християнського релігійно-морального вчення академістів розкрити сутність та зміст феномена теїстичної етики Київської школи.

Виклад основного матеріалу дослідження. Характерною рисою духовно-академічної філософії другої половини XIX – початку XX ст. була її виразна етична націленість. Відповідно, релігійно-філософські концепції київських академістів відзначались своєю належною етичною наповненістю, розгорнутими постановками і розв'язанням проблем морального ґатунку.

Звісно, що етичну зорієнтованість можна вважати характерною рисою вітчизняного стилю філософування, невід'ємною складовою якою була й духовно-академічна думка, хоча б з огляду на її прикметну належність саме до православної традиції. Однак не варто обмежуватись констатацією виразного релігійно-етичного лейтмотиву, властивого духовно-академічній думці. Доцільно торкнутись в зв'язку з цим саме причин наголошування київськими мислителями в своїх творчих розвідках на етичній проблематиці. Такими причинами слід визначити: 1) необхідність виправдання академістами в світлі моральних постулатів своїх метафізичних, гносеологічних, а подекуди й есхатологічних розробок; 2) актуалізовану тенденцію до етизації філософських концепцій (не без впливу Канта), яка була характерною для розвитку європейської думки другої половини XIX ст.; 3) потреби соціальної практики, викликані пошуками альтернатив виходу із світоглядної кризи внаслідок ціннісних зрушень у суспільстві напередодні революційних змін – з одного боку, з іншого – небажаними явищами соціального ґатунку; 4) розповсюдження в тодішньому суспільстві нігілістичних ідей, які призводили до занедбаності моральних орієнтирів.

Вищезазначені причини були зовнішніми чинниками формування етичної доктрини академістів. Однак доволі істотними видаються й внутрішні, ідейні стимули появи феномена "теїстичної етики". Під поняттям "теїстична етика" розуміємо змістовно цілісні, належним чином концептуально оформлені результати релігійно-моральних пошуків академістів. Поява феномена теїстичної етики викликана була: а) переважно, але не винятково впливом східноівантійської традиції, що була логічним продовженням святоотчч вчень; б) впливами моральної філософії Канта й почасти Фіхте та теїстично зорієнтованих теорій німецьких мислителів XIX сторіччя.

Тому постає потреба розв'язання проблеми витоків ідей київських академістів. Але спочатку варто з'ясувати, наскільки в змістовному відношенні впливовою щодо формування етичної доктрини академістів виявилась святоотчча традиція в її морально-повчальному вимірі.

У цьому відношенні однією з найбільш впливових виявилась для академістів аскетична течія східної патристики. Серед провідників аскетичного ідеалу своїми морально-повчальними розвідками виділяється Афанасій Александрійський, прозваний Великим. Мораль Афанасія зводив до обов'язків. При цьому обов'язком християнина проголошувалась невинність, непорочність. Виходить, що моральність у Афанасія обмежується подоланням чогось, пов'язаного з почуттєвістю.

Крім того, з іменем Афанасія Александрійського пов'язують розкриття започаткованої Іринеем Ліонським ідеї обоження, що стала в подальшому однією з визначальних ідей у контексті православного світосприйняття. Афанасій тлумачив обоження як єднання з Богом, уподібнення Його властивостям. Це уподібнення цілком можливе й шляхом морального удосконалення людини, шляхом поступового набування нею тих чеснот, які в абсолютному ступені приписуються Богу. До речі, в такому тлумаченні виявляється виразний етичний аспект концепції обоження.

Про аскетизм і християнську досконалість багато писав у свій час Макарій Єгипетський, якому приписують авторство біля п'ятдесяти бесід (так званих духовних гомілій) морально-повчального характеру. І знову ті ж рекомендації: як людині стати над почуттєвістю, позбавити себе усіляких зв'язків з нею. По мірі долання почуттєвості, вважає Макарій, людина наближається до Бога. У духовних гоміліях також йдеться про обов'язковість дотримування людиною заповідей Божих та про можливість набування нею чеснот. При цьому чесноти мають сенс лише в контексті стосунків людини з Богом, точніше на шляху смиренного відношення людини до Бога.

З-поміж сентенцій аскетів дещо вирізнялись положення морально-повчального характеру сирійського отця церкви Іакова Афраата. На думку о. Іакова, засада віри – Ісус Христос. Людина насамперед вірує; після того як увірує, вона любить; після того як полюбить – сподівається; після того як проникнеться надією – виправдовується; і зрештою, після того як виправдовується – стає досконалою. У вищезазначеній сентенції можна вбачати своєрідну спробу з боку Іакова Афраата окреслити дії так званих богословських чеснот. Це та спроба, що в подальшому була актуалізована в етиці професора ҚДА Маркеліна Олесницького.

З аскетичних за змістом творінь популярними серед академістів були численні переклади проповідей і листів Григорія Богослова. Зокрема, його вчення про євангельські поради і про їх відмінність від загальнообов'язкових моральних законів суттєво вплинуло на розробку академістами проблем, що стосуються етики обов'язку. Крім того, темою свого відомого "Слова 14" Григорій Богослов обрав головні богословські чесноти: віру, надію, любов – ті чесноти, що стануть предметом докладного аналізу духовних філософів.

Окремо варто сказати про морально-повчальні творіння св. Іоанна Златоуста та його тези про чернецтво як справжню філософію, про невинність як ангельський стан тощо. Однак Іоанн Златоуст не обмежувався описом споглядального життя аскета. Натомість він багато писав про "життя діяльнісне". До речі, царицею з-поміж чеснот Златоуст вважав милосердя. Крім того, о. Іоанн особливо наголошував на тому, що засада, початок і сутність всієї моральності – любов до Бога. Відповідно, людина в своїй діяльності повинна керуватись цією максимомою.

Зрештою, особливим попитом у академістів користувалась своєрідна хрестоматія морально-повчального характеру, відома в християнському світі під назвою "Ліствиця, що зводить на небо". Її автор – відомий отець-аскет, чудотворець, ігумен Сінайської гори Іоанн Ліствичник. Його творіння є духовною скарбницею святоотчч літератури, в якій описується здійснення "від земного до свята святих, на вершині якої утверджується Бог любові". Київських академістів ця збірка приваблювала описами різноманітних внутрішніх станів людини, її чеснот і, насамперед, настановами, порадами тощо. Показовим видається поданий І. Ліствичником саме психологічний аналіз суб'єктивних станів і порухів людини, втім здебільшого тих станів, що мають мало спільного з християнською мораллю. Загалом, за влучним зауваженням О. Гренкова, "вся аскетична література була не стільки з'ясуванням позитивного ідеалу, скільки саме негативним аналізом того, що є нехристиянського в людині. Того, що належить до сфери гріха" [4, с. 365].

З-поміж ідейних впливів з боку західних отців церкви доволі відчутним виявився вплив на духовних філософів вчення про моральність Амвросія Медіоланського. Його відомий твір "Про обов'язки священнослужителів" більшість дослідників вважають першою спробою викладу християнської моральності. Більш того, це був "перший досвід явити християнську мораль в її відмежованості від віровчення" [1, с. 19]. У своєму творі, викладеному за за-

гальною схемою подання матеріалу Цицероном, Амвросій Медіоланський докладно з'ясовує моральнісні обов'язки спочатку кліриків, потім – всіх християн. До речі, виразний вплив етики Цицерона позначився на розгляді автором вчення про чесноти. Зокрема, Амвросій Медіоланський за основу бере чотири головні чесноти: мудрість, або розсудливість (*prudētia*); справедливість (*justitia*); мужність (*fortitudo*) та поміркованість (*temperantia*). Наповнюючи їх християнським смислом, він у мудрості вбачає відношення людини до Бога, в справедливості – відношення людини до ближніх, у мужності – відношення людини до обставин життя, й зрештою поміркованість він тлумачить як відношення людини до себе. Далі, остаточною метою людини в цьому світі Амвросій проголошує богоуподібнення (приймається як *sumtum bonum*). Звідси – обов'язок людини полягає в прагненні до досконалості, у сповненні моральнісного ідеалу. При цьому на шляху здійснення цього моральнісного ідеалу людина або обмежується виконанням лише заповідей Божих, або виконує поради євангельські.

Своєрідним показником насиченості патристичних настанов, морально-повчальних сентенцій у духовно-академічній стихії можуть служити неодноразові переклади відомої аскетичної хрестоматії "Добротолубіє". До цієї хрестоматії ввійшли ті витяги із творінь представників святоотчої писемності, які відзначались яскраво вираженою моралізаторською спрямованістю.

У цілому завдяки святоотчим морально-повчальним творінням для академістів, словами О. Бронзова, "з'явилась можливість правильніше розуміти висвітлені в останніх (святоотчих творіннях. – І.К.) євангельські принципи моральності" [2, с. 562]. Якщо ж спробувати знайти визначальну рису у всіх уявленнях та ідеях моральнісного ґатунку, що містились в творіннях святих отців та вчителів церкви, то такою рисою слід визнати домінування так званої етики чеснот. Іншими словами, опис чеснот до надмірної психологізації був вкрай характерним для численних патристичних викладів. Саме особливості такого опису відлунням викарбувались у моральнісних розвідках академістів, особливо виявляючись у Назарія Фаворова.

У світлі пошуку патристичних впливів цікавим видається порівняння особливостей викладу проблем етичного ґатунку академістами і їх попередниками – викладачами Києво-Могилянської академії. Ґрунтуючись на висновках з праць вітчизняних дослідників В. Нічик та М. Кашуби, можна стверджувати про виразне аристотелівське розуміння етики, властиве київським професорам XVII – першої половини XVIII ст. Відповідно, ця наука у філософських курсах Г. Кониського, М. Козачинського, Ф. Прокоповича та інших мислителів постає як вчення про мораль, отже, про набування людиною в процесі виховання діяльнісно-вольових та душевних якостей. До цього ж М. Кашуба стверджує, що етика в Україні XVII – першої половини XVIII ст. розвивалась за двома головними напрямками, що, в свою чергу, мали наслідком, з одного боку – оформлення теоретичної, споглядальної науки моральності (І. Вишенський, С. Калиновський), з іншого – появу натуралістичної етики, що містила ідеї утилітаризму і евідемонізму (братчики, К. Ставроецький, І. Пзель, Сильвестр Кулябка, М. Козачинський, Г. Кониський).

Однак, незважаючи на відмінні засадничі моральнісні установки, в цих етиках (споглядальній та натуралістичній) розкриття окремих питань було продуктивне домінуючим аристотелівським підходом. Вельми показовим в цьому відношенні був лекційний курс Феофілакта Лопатинського "Scientia sacra" (1706–1710), укладений в цілковитій узгодженості з системою Фоми Аквінського. Свідчення про цей курс подає Г. Флоровський [14, с. 98].

Натомість київські духовні філософи в своїх релігійно-моральнісних розвідках відштовхувались від святоотчих уявлень про мораль, які подавались у виразному платонівському забарвленні.

Якщо святоотча ідейна спадщина виявилась своєрідним постачальником морально-повчального матеріалу для етичних розвідок академістів, то концептуальному оформленню їх доктрини сприяв вплив німецької практичної філософії, й зокрема вплив кантіанської філософії. Упродовж XIX ст. серед мислителів духовних академії ніколи не згасала зацікавленість німецьким ідеалізмом. Г. Флоровський в своєму капітальному дослідженні писав навіть про "зачарованість німецькою філософією в середовищі академістів" [14, с. 492]. При цьому визначальним для оформлення теїстичної етики академістів виявився вплив ідей кантіанської моральної філософії.

Причинами кантіанського впливу були: 1) розробка і використання Кантом категоріальної мови для вираження загальнолюдських норм, заборон і цінностей; 2) властива етичній концепції Канта апріорність з усіма її наслідками; 3) яскраво виражена антикатолицька спрямованість моральної проблематики кенігсберзького мислителя; 4) неспроможність гегелівського панлогізму осмислити царину моралі (у тодішньому суспільстві десь з 70-х років виразно відчувалась криза гегелівської філософії і повернення до філософії Канта).

Розглянемо не лише констатацію цих причин, а детально їх з'ясуємо. Спочатку що стосується розробки Кантом категоріальної мови для вираження явищ морального ґатунку. Доцільним є виділення в змісті практичної філософії Канта двох складових: безпосередньо його етики і моралістики. До змісту етики Канта входять його тлумачення природи моралі; розкриття феномена людської волі; вчення про категоричний імператив й, відповідно, впливаючи з цього вчення, антиномізм гіпотетичного і категоричного імперативів; критика емпіричних теорій моралі тощо. Головні проблеми його етики висвітлюються переважно в відомій "Критиці практичного розуму" [9]. Ґрунтовний аналіз кантівської етики пропонує О. Дробницький в своїй праці "Поняття моралі" [5, с. 64–77].

З іншого боку, до моралістики Канта відноситься вчення про чесноти з огляду на їх описові характеристики. Яскравим свідченням моралістики Канта служать його "Лекції з етики", читані філософом у Кенігсберзькому університеті в 1780–1782 роках [див. 8]. Саме в його "Лекціях з етики" містяться емоційно наповнені визначення людських якостей і обов'язків. Відразу ж варто зауважити, що моралістика Канта залишилась поза увагою київських академістів, принаймні в своїх творах вони не подають розуміння Кантом людських якостей.

Привабливим для академістів стає кантівський підхід до етики як "критики феноменології моральної свідомості" з відповідним набуванням дисципліною самостійного статусу та визнанням абсолютності моральних вимог. Зокрема, новий кантівський підхід до етики багато в чому сприяв процесу остаточного оформлення автономності теїстичної етики академістів у формі чи "морального богослов'я", чи "моральної філософії" й навіть привів до домінування в їхніх релігійних пошуках етичної проблематики. У зв'язку з цим професор КДА Маркелін Олесницький писав, що "кантівська автономія" спричинила те, що моральне богослов'я виграло перше місце в порівнянні з догматикою" [12, с. 201].

З іншого боку, новий підхід в етиці мав наслідком апологію зобов'язаності, що знайшла відображення в проголошеному Кантом постулаті категоричного імперативу. Суть цього категоричного імперативу: "чини тільки згідно такої максими, керуючись якою ти водночас можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом" [9, с. 260]. У свою чергу ця зобов'язаність з її визначальним принципом "повинен" ставила хрест на аргументації про наявність в природі людини природжених почуттів як начал моральності, і взагалі вона спростовувала тотожність моралі і людської афектив-

ності. До речі, О. Дробницький слушно вбачав в цьому "деякий християнський умонастрій Канта: мотиви "приборкування гордині", визнання людиною своєї недосконалості і самообмеження, що висуваються ним як методологічний принцип" [5, с. 66]. Натомість Кант намагається знайти те, що "возвеличує людину над нею самою як часткою чуттєво сприйманого світу" [9, с. 413]. Саме всезагальність категоричного імперативу стає на заваді не лише "приборкуванню гордині" людини, але й вияву її егоцентричних схильностей. Влучно підмітив сучасний німецький філософ Ю. Габермас, що "категоричний імператив вперше пориває з егоцентризмом Золотого правила... визнаючи максимум справедливою лише тоді, коли всі можуть бажати, щоб кожен слідував їй в аналогічних ситуаціях" [15, с. 16].

Притаманна кантівській етиці апіорність була зручною для академістів. Головне – апіорним у Канта проголошувався категоричний імператив, тобто основний моральний закон. Цей моральний закон має ознаки всезагальності, необхідності та формальності. Іншими словами, він не виводиться з досвіду, взагалі з емпіричних фактів цього світу, а тому має безумовний характер. У свою чергу, безумовність морального закону викликала як неодмінні умови – необхідність свободи волі, визнання безсмертя душі і існування Бога. При цьому категоричний імператив, цей інструмент практичного розуму, не доводить їх істинності, оскільки це не його компетенція. Словами Канта: "всезагальність максими як закону, отже, моральність нам, людям, звісно що не під силу" [9, с. 307]. Натомість категоричний імператив постулює наявність свободи волі, безсмертя душі і, що важливо для академістів, проголошує постулатом існування Бога.

Антикатолицька спрямованість етичної доктрини Канта теж зіграла свою роль у справі осмисленого сприйняття її академістами. За образним виразом О. Гренкова, "вся німецька філософія (не лише Канта. – І.К.) була істинною дочкою німецького протестантизму". [3, с. 12]. Завдяки протестантському кругозору Кант проголошував зайвими, непотрібними казуїстичні нагромадження католицьких за духом етик, відкидав їх логічно витриману, систематизовану "сітку" чеснот. Однак наслідком протестантського кругозору була універсальність, що, в свою чергу, приховувала в собі й небезпеку для православно зорієнтованих концепцій академістів. Йдеться про те, що універсальність зводила нанівець всю об'єктивну сторону релігії. Отже, виходить, все, що Бог здійснює для людини і її спасіння, в світлі протестантизму відкидалось як трансцендентне. Натомість універсальність стверджувала цілковиту суб'єктивність.

Що ж стосується запропонованої Гегелем системи моралі, варто визнати її банкрутство в середовищі академістів, навіть серед тих, хто співчував його метафізиці чи методу. Визначальною рисою гегелівської етичної доктрини була декларована нею відносність виявів моральності, оскільки статусом абсолютності володіє лише знання. Як наслідок, позбавлення моралі її абсолютного характеру загрожувало її божественності. Іншими словами, принцип відносності моралі приводив до заперечення її божественності. Не дивно, що в своїх релігійно-моральних пошуках жоден з київських академістів не звертається до етики Гегеля.

Варто зазначити також, що духовні філософи в своєму осмисленні етикології Канта керувались загальним критичним підходом. Вони добре розуміли слабкі аспекти моральної доктрини Канта, а саме: її формалізм, підпорядкованість релігії моралі тощо. Особливо неприйнятним для київських професорів було зближення кантівської моралі з цариною права. Зокрема, професор КДА Маркелін Олесницький писав, що "Кант виводить поняття моральності з відносин людини до інших людей і тому змішує моральність з громадянським правом" [12, с. 179].

Етика Фіхте загалом сприймалась академістами як крайній вияв кантівської системи моралі, як її логічне продовження. Щоправда, і це важливо відзначити, не етичні конструкції Фіхте приваблювали академістів, а їх моралізаторське доповнення. Йдеться зокрема про патетичний виклад Фіхте тези про єднання людської природи і божественної (до догмату про олюднення філософ виявляв особливу прихильність) і також про своєрідний гімн любові, що дуже нагадував величну проповідь любові апостолом Іоанном.

Потужний вплив кантівської практичної філософії викликав до життя безліч теїстично орієнтованих етичних доктрин німецьких мислителів-богословів. При цьому не завжди ці мислителі дотримувались в своїх висновках проголошених Кантом принципів філософії. Більшість з них вдалися до розробки окремих аспектів кантівської системи моралі, тих аспектів, які потім знайшли втілення і в етичній доктрині київських академістів. Тому доцільним видається торкнутися головних положень етичних концепцій найбільш впливових німецьких теїстів.

Богослов М. Ястребов в своїй ґрунтовній праці "Нова точка зору в системі морального богослов'я"[16] неодноразово натякнув на згубний річлівський вплив на систему моралі, запропоновану Маркеліном Олесницьким. В чому ж він виявляється? Щоб відповісти на це питання, достатньо буде з'ясувати визначальні положення етики німецького теїста, свого часу професора Геттінгенського університету Альберта Річля.

В основі його етики – поняття любові як виняткової властивості Бога. У світлі цього поняття зневільються всі предикати Бога, як-от святість, всемогутність, всеблагість і т. п. Як наслідок абсолютизації любові – у А. Річля з'являються мотиви заперечення гніву Божого як пояснення первородного гріха, страждання і смерті Ісуса Христа тощо, більш того – богословом декларується заперечення первородного гріха як такого. При цьому власне любов він тлумачить як "волю, що, переконавшись в значимості якогось певного об'єкта, намагається засвоїти цей об'єкт собі або забезпечити йому поступовий розвиток..." [цит. за: 16, с. 375].

Безпосереднім предметом божественної любові з моменту творення світу є заснування в межах емпірії чогось подібного до релігійної спільноти моральнісних істот, тобто актуалізація "морального ідеалу". Відповідно, вищою метою світу людини і самого Бога А. Річлем проголошується "моральнісний ідеал", до якого можна наблизитись, лише діючи в цілковитій узгодженості із законами любові. При цьому свобода людини – лише первісна "діяльнісна" ознака "морального ідеалу".

Запропонована А. Річлем система моралі є варіантом "етики блага", тієї етики, прихильниками якої стануть київські академісти. Більш того, Маркелін Олесницький в основу своєї системи християнської моралі покладе ідею "царства Божого" – своєрідного еквівалента "морального ідеалу". У свою чергу, визначальною характеристикою "царства Божого" буде ідея любові.

Значного впливу зазнали київські академісти з боку відомого німецького богослова і філософа Фрідріха Шлейєрмахера. Для ознайомлення з його етичною доктриною велике значення має праця "Критичний огляд досьогоднішньої моральності" (свідчення про цю книгу подає О. Гренков) [див.: 3]. У цій праці Ф. Шлейєрмахер стверджує, що етика повинна займатися аналізом ідеї вищого блага. Відповідно, саме такий аналіз забезпечить їй право на статус науки й уможливить її подальший розвиток. Звідси, сенс релігійності, за Ф.Шлейєрмахером, полягає в здійсненні відкінцевого людського до вічного, божественного, а значить – в осягненні безсмертя. Відповідно, бути релігійним означає не що інше, як знаходити в собі одкровення Боже. При цьому підкреслимо, що релігія і, в остаточному підсумку, мораль розпочинаються з суб'єктивної діяльності. Ця діяльність лю-

дини виявляється навіть у будь-якому її впливі на природу. Однак Ф. Шлейєрмахер у своїх розвідках допускає маніхейський дуалізм, приписуючи духу, або розумові, добро, а природі, або матерії, – зло. За такий дуалізм його піддає нищівній критиці Маркелін Олесницький [див.: 12, с. 179–181]. Знову-таки, на перший план Ф. Шлейєрмахер, як і А. Річль, висуває "етику блага", не ігноруючи, однак, кантівську "етику обов'язку". У цьому відношенні Ф. Шлейєрмахер постулює навіть всезагальний закон обов'язку, згідно з яким людина повинна діяти в кожну мить, зібравши всі свої моральні сили, і прагнути при цьому до всіх моральнісних цілей. До речі, Ф. Шлейєрмахер у своїй моральній доктрині подає поділ етики в структурному відношенні на вчення про благо, вчення про чесноти і вчення про обов'язки. У подальшому подібна структурованість виявляється в етичних концепціях київських академістів.

Загалом значення вчення про мораль Ф. Шлейєрмахера в історії етики досить влучно показав саме професор Маркелін Олесницький. На його думку, "він (Шлейєрмахер. – І.К.) звільнив моральне вчення від кантівського догматизму і на місце беззаперечного "повинно" поставив вільне "потрібно". Він вказав на серце як на джерело добра і зла; він припускав, що самосвідомість християнина, так би мовити, налаштована по-християнськи; він дивився на моральну діяльність кожного індивідуума як на процес творчий, оригінальний, а не як на копію лише закону (як виходить у Канта)" [12, с. 201–202].

Ганс Лассен Мартенсен, датський теолог-протестант, був відомим на той час як автор капітального дослідження "Християнське вчення про моральність" [63]. У цій праці він подає виклад християнської моральності, послідовно розгортаючи його в богословському, космологічному, соціологічному й есхатологічному аспектах. Досить ретельно і, що важливо, систематично розглядає він основні поняття моралі. Основними предметами етики Г. Мартенсен вважає закон, чесноти і вище благо. До речі, на думку Г. Мартенсена, "етика своїм завданням має складний і заплутаний лабіринт людських дій, розглянутих в їх відношенні до одкровення і до віри" [11, с. 67]. Відповідно, богослов починає свою етику з опису "індивідуального життя людини під законом і гріхом" і ...завершує актуалізацією царства Божого шляхом оновлення в спокутуванні. Безумовно, що система моралі, запропонована Г. Мартенсеном, була впливовою в колі духовних філософів. Особливо популярними були виклади окремих питань етичного гатунку, щоправда, академісти їх пропускали крізь призму конфесійної упередженості.

Певний вплив на академістів мав і німецький протестантський богослов Адольф Вуттке, який у своїй праці "Підручник з християнської моральності" значну увагу приділяв з'ясуванню сутності морального богослов'я, його специфіці та розмежуванню з філософською етикою. У доволі розлогому вступі (318 сторінок) А. Вуттке подає навіть "історію морального вчення і моральної свідомості взагалі". Запропоноване ним вчення про мораль включає три частини, з яких у першій йдеться про "моральне саме по собі, безвідносно до гріха", в другій – "про спотворення морального в площині гріха" й, зрештою, в третій – "про моральнісне життя в його оновленні через спокутування" [див.: 18]. Що ж до особливостей викладу етичної доктрини, А. Вуттке багато в чому дотримується логіки викладу питань Г. Мартенсеном. Цікаво, що київські академісти в своїх працях багато посилаються саме на А. Вуттке.

Лютеранський теолог, послідовник Ф. Шлейєрмахера Ріхард Роте в свій час уславився як "апостол спекулятивного богослов'я" [21, с. 226]. Для з'ясування головних положень етичної доктрини вельми показово є його трьохтомна праця "Теологічна етика" [114]. У цій праці Р. Роте власне мораль разом з фізикою включає до царини космології як необхідної складової так званої спекулятивної

теології. Відповідно, моральність тлумачиться ним як продовження творчого акту вже з боку людини. Іншими словами, саме завдяки моральності людина стає співробітником Божим в процесі світотворення. Етику, в свою чергу, Р. Роте визначає як науку про власне самовизначення людини і як науку про все, що ґрунтується на цьому самовизначенні. Серед окремих аспектів його етичної доктрини київські академісти не сприйняли його вчення про гріх як необхідну стадію моральнісного процесу, стадію, через яку обов'язково повинне пройти людство. Логіка викладу етики Р. Роте подібна до логіки викладу етичної доктрини Ф. Шлейєрмахером, однак поступається останній в послідовності та ясності понятійного вираження.

З іншого боку, доволі впливовою виявилась визначальна ідея моралі Роте, яку він розкриває в трьох складових: благо, добродієність і обов'язок. При цьому з-поміж складових ідей моралі особливу увагу він приділяє викладу обов'язків. Зокрема, Р. Роте з'ясовує сутність обов'язку взагалі, його відношення до морального закону, ретельно описує індивідуальні й соціальні обов'язки християнина.

У другій половині XIX ст. на теренах морального богослов'я користувались великим попитом книги німецького протестантського богослова А. Еттінгена "Моральна статистика" і "Християнська моральність". При розгляді етики А. Еттінгена використані переклади фрагментів вищезазначених книг, зроблені богословом М. Зайцевим [див.: 30 та 31]. Новації, висунуті автором в цих книгах, значно вплинули на становлення теїстичної етики київських академістів. Йдеться насамперед про декларовану і належним чином обґрунтовану А. Еттінгеном концепцію "соціальної етики", згідно з якою етику доцільно розглядати крізь призму її соціального характеру. Новації А. Еттінгена виявляються і щодо використаних ним певних методів. Так, визначальним методом його "Моральної статистики" був індуктивний, а в "Християнській моральності" переважав дедуктивний виклад матеріалу. До речі, А. Еттінген виявився приблизником саме богословської етики. До того ж в структурному відношенні він включає етику разом з догматикою до царини так званого систематичного богослов'я.

Та зрештою, А. Еттінген в своїй "Християнській моральності" провів блискучий аналіз структурної наповненості поняття моралі. Відповідно, на його думку, в понятті моралі варто вбачати три визначальні чинники, на підставі яких можна побудувати навіть самостійні етики. Мова йде про поняття добродієності, що виявляє суб'єктивний аспект поняття моралі; обов'язку – відповідно – соціальний аспект; і величне благо, що, в свою чергу, виявляє саме універсальний аспект. При цьому А. Еттінген наголошує на формальному значенні цих понять і на необхідності поєднання їх в одній вищій ідеї. Варто додати, що ідейний доробок Еттінгена високо оцінював Маркелін Олесницький [див., напр: 13, 298–299].

Доволі самостійну морально-повчальну систему запропонував в свій час і німецький богослов Крістіан Палмер. У своїй праці "Моральність християнства" він тлумачить предмет моралі надто широко – як "життя в його виявах". До того ж предметом першої частини його системи є "природне життя", другої – "Христос" і третьої – "християнське життя". Особливу увагу при викладі своєї системи К. Палмер приділяє чотирьом чеснотам: християнській свободі, християнській любові, християнській праведності і християнській правдивості. При цьому, розкриваючи в подробицях вчення про чесноти, він ігнорує вчення про обов'язки людини. Серед академістів певного впливу з боку етики К. Палмера, зокрема тієї частини його системи моралі, де розкриваються "істини християнського життя", знало вчення про християнську моральність Назарія Фаворова. Варто додати також, що семінарська програма з моральнісного богослов'я за уставом 1867 року була укладена в цілковитій узгодженості з положеннями системи К. Палмера.

3-поміж праць містичного ґатунку в середовищі академістів значним попитом користувалось творіння "Про наслідування Христа", яке приписують Фомі Кемпійському (переклад російською з'явився у 1799 році). З трепетністю, натхненням, релігійною щирістю, просто й невимушено оповідає автор цього твору про велич Безкінечного, Божественного і про ницість, мізерність людини в цьому світі. Людині тільки й залишається, що виявляти смиренність, послух і благоговіння перед Божественним. Саме ці якості проголошуються автором "вищими чеснотами". Моралізаторський дух книги особливо виявляється в стислих реченнях на кшталт: "Я бажаю відчутти покаєння, аніж його визначити" тощо. Варто додати, що "Про наслідування Христа" й донині вважається кращою морально-повчальною книгою в католицькому світі.

Висновок. Узагальнюючи, доцільно висловити основоположну тезу. Її зміст: етична доктрина мислителів Київської духовної академії – так звана теїстична етика – актуалізується, з одного боку, завдяки творчій переробці ідейних здобутків патристики, а з іншого – концептів практичної філософії німецького ідеалізму. При цьому важливим видається з'ясування особливостей сприйняття її осмислення двох, на перший погляд, відмінних у своїй сутності культурологічних традицій. Звернімо увагу, що ідеї німецької філософії були вибірково критично, тобто творчо, перенесені на ґрунт духовно-академічного філософування.

У процесі творчої переробки ідейного потенціалу німецької класики в духовно-академічній думці визначальним був, є і залишається елемент віри, що не пасував перед будь-якими раціоналізованими за духом формами. Саме цей фідеїстичний елемент, виплеканий традицією православності як логічного наслідку феномена патристики, виявився рушієм, іманентним компонентом творчого процесу взаємодії двох культур. У зв'язку з цим своєрідною квінтесенцією постає приведена в статті В. Малахова "Руська духовність і німецька вченість" [62] визначальна ідея про вченість і віру. А саме: німецька думка розвивається і поширюється в руслі концепту вченості, водночас вітчизняна розгортається у процесі поєднання концептів вченості і віри. Звідси – концепт віри постає осередком випробування ідей різноманітних культурних традицій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Амвросій, еп. Медиоланський. Об обязанностях священнослужителя, творение св. Амвросия, еп. Медиоланского / Амвросий, еп. Медиоланский // Пер. с лат. – Репринт. изд. – Москва–Рига: Благовест, 1995. – 380 с.
2. Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия / А. А. Бронзов // Христианское чтение. – 1901. – № 4. – С. 516–562.
3. Гренков А. И. Главные направления немецкого богословия в XIX в. Вып. 1. От Шлейермахера до Штрауса / А. И. Гренков // Казань, тип. Императорского Университета. – 1882. – 248 с.
4. Гренков А. И. Первоначальное происхождение науки о христианском нравочении и краткая ее история / А. И. Гренков // Православный Собеседник. Казань. – 1875. – Часть 1. – С. 349–433.
5. Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк / О. Г. Дробницкий // М. – 1974. – 388 с.
6. Зайцев Н. О социальной этике, основанной на нравственной статистике, и о значении последней для Нравственного богословия / Из сочинения Эттингена / Н. О. Зайцев // Труды Киевской Духовной Академии. – 1871. – № 10. – С. 40–106.
7. Зайцев Н. Реализм в области наук о духе и в особенности о нравственности (из сочинения Эттингена) / Н. Зайцев // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – № 12. – С. 610–644.
8. Кант И. Из "Лекций по этике" (1780–1782) / И. Кант // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1990. – С. 297–322.

9. Кант И. Сочинения в шести томах / И. Кант // М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Часть 1. – 544 с.
10. Малахов В. Русская духовность и немецкая ученость / В. Малахов // Вопросы философии. – 1993 – № 5. – С. 111–114.
11. Мартенсен Г. Христианское учение о нравственности / Г. Мартенсен // Пер с англ. – Т. 2. – Части 1–2. СПб. – тип. Тузова, 1890. – 816 с.
12. Олесницкий М. Из системы Нравственного богословия. Введение в науку / М. Олесницкий // Труды Киевской Духовной Академии. – 1888. – № 2. – С. 163–205.
13. Олесницкий М. Христианская ифика как наука / М. Олесницкий // Труды Киевской Духовной Академии. – 1879. – № 1. – С. 68–126; № 3. – С. 281–331; № 6. – С. 133–182.
14. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия / Г. Флоровский // 3-е изд., репринт. – К.: Христианско-благотворительная ассоциация "Путь к истине". – 1991. – 599 [1] с.
15. Хаббермас Ю. Демократия. Разум / Ю. Хаббермас // Нравственность: Московские лекции и интервью. – М. – АО "КАМИ", Изд-во: Центр Academia, 1995. – 245 с.
16. Ястребов М. Новая точка зрения в системе Нравственного Богословия / М. Ястребов // Труды Киевской Духовной Академии. – 1897. – № 11. – С. 367–399; 1898. – № 4. – С. 498–455.
17. Rothe R. Theologische Ethik. 2 Aufl. – Wittenberg. – 1867. – 1 Bd. – XXVI, 407 p.
18. Wuttke A. Handbuch der cristlichen Sittenlehre. 2 Aufl. – Berlin, Erster Band, 1864. – 578 p.

REFERENCES

1. Amvrosij, ep. Mediolanski (1995). *Ob objazannostjah svjashhennosluzhitelej, tvorenie sv. Amvrosija, ep. Mediolanskogo. [On the duties of the clergy, the creation of St. Ambrose, the bishop. Mediolansky].* Moscow–Riga, Blagovest.
2. Bronzov, A. A. (1901). *Nravstvennoe bogoslovie v Rossii v techenii XIX stoletija [Moral Theology in Russia during the Nineteenth Century].* *Hristianskoe chtenie*, 4, 516–562.
3. Grenkov, A. I. (1882). *Glavnye napravlenija nemeckogo bogoslovija v XIX v. Vyp. 1. Ot Shlejermahera do Shtrausa [The main directions of German theology in the nineteenth century. Issue. 1. From Schleiermacher to Strauss].* Kазан', tip. Imperatorskogo Universiteta.
4. Grenkov, A. I. (1875). *Pervonachal'noe proishozhdenie nauki o hristianskom nravouchenii i kratkaja ee istorija [The original origin of the science of Christian moralizing and its brief history].* *Pravoslavnyj Sobesednik. Kазан', Chast' 1*, 349–433.
5. Drobnickij, O. G. (1974). *Ponjatije morali. Istoriko-kriticheskoj ocherk [The notion of morality. Historical Critical Essay].* Moscow, Nauka.
6. Zajcev, N. (1871). *O social'noj jetike, osnovannoju na nravstvennoj statistike, i o znachenii poslednej dlja Nравstvennogo bogoslovija / Iz sochinenija Jettingena [On social ethics based on moral statistics, and on the significance of the latter for moral theology / From the work of Ettingen].* *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 10, 40–106.
7. Zajcev, N. (1870). *Realizm v oblasti nauk o duhe i v osobennosti o nravstvennosti / Iz sochinenija Jettingena [Realism in the field of the sciences of the spirit and, in particular, about morality (from the work of Ettingen)].* *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 12, 610–644.
8. Kant, I. (1990). *Iz "Lekcij po jetike" (1780–1782) [From the "Lectures on Ethics" (1780-1782)].* Moscow, Politizdat.
9. Kant, I. (1965). *Sochinenija v shesti tomah [Works in six volumes].* In *Vol. 4, Part 1.* Moscow, Mysl'.
10. Malahov, V. (1993). *Russkaja duhovnost' i nemeckaja uchenost' [Russian Spirituality and German Scholarship].* *Voprosy filosofii*, 5, 111–114.
11. Martensen, G. (1890). *Hristianskoe uchenie o nravstvennosti [Christian doctrine of morality].* In *Vol. 2, Part 1–2.* SPb., tip. Tuzova.
12. Olesnickij, M. (1888). *Iz sistemy Nравstvennogo bogoslovija. Vvedenie v nauku [From the system of moral theology. Introduction to Science].* *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 2, 163–205.
13. Olesnickij, M. (1879). *Hristianskaja ifika kak nauka [Christian ifiq as a science].* *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 1, 68–126; 281–331; 6, 133–182.
14. Florovskij, G. prot. (1991). *Puti russkogo bogoslovija [Ways of Russian theology].* Kiev, Hristiansko-blagotvoritel'naja associacija "Put' k istine".
15. Habermas, Ju. (1995). *Demokratija. Razum [Democracy. Mind].* In *Nравstvennost': Moskovskie lekcii i interv'ju [Morality: Moscow lectures and interviews].* Moscow, Izd-vo: Centr Academia.
16. Jastrebov, M. (1897). *Novaja točka zrenija v sisteme Nравstvennogo Bogoslovija [A new point of view in the system of moral theology].* *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, 11, 367–399; (1898), 4, 498–455.
17. Rothe, R. (1867). *Theologische Ethik.* 2 Aufl. Wittenberg.
18. Wuttke, A. (1864). *Handbuch der cristlichen Sittenlehre.* 2 Aufl. Berlin, Erster Band.

Надійшла до редколегії 05.10.17

И. В. Кондратьева, д-р филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ІДЕЙНІ ІСТОКИ ЕТИЧЕСЬКОЇ ДОКТРИНИ КИЄВСЬКИХ АКАДЕМІСТІВ

В статті здійснено аналіз істоків етичної доктрини киевських академістів другої половини XIX – початку XX вв. Актуальність теми обумовлена необхідністю понять етичну наповненість духовно-академічного філософування Київської школи, внести определенні корективи в методологію отечественних историко-філософських досліджень. Етичеська

наполненность религиозно-нравственных поисков киевских академистов заключалась в своеобразном видении и толковании проблем добродетелей, обязанности и идеи блага. Идейними истоками этических идей мыслителей Киевской духовной академии являются произведения отцов церкви в византийской интерпретации, с одной стороны, а с другой – моральная философия Канта, Фихте и других немецких философов этического толка.

Ключевые слова: теистическая этика, моральная философия, нравственность, богословские добродетели, нравственный идеал, благо.

I. V. Kondratyeva, Doctor of Philosophical Science, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

THE CONCEPT GENESIS OF THE ETHICAL DOCTRINES OF KIEV ACADEMISTS

The article reveals the reasons for the Kyiv thinkers to emphasize their ethical issues in their creative intelligence. Most of all there was need for justification in the light of the moral postulates of metaphysical epistemological and eschatological developments, an updated tendency towards the injection of ethics in philosophical concepts which is characteristic to the development of European thought of the second half of the nineteenth century, needs of social practice, distribution of nihilistic ideas in society.

The process of forming the ethical academic doctrine cannot be conceived without solving the problem of ideological influences. The following processes are recognized by: a) Mainly but not exclusively the Eastern-Byzantine tradition which was a logical extension of holy teachings; b) Influence of Kant's moral philosophy and in part Fichte's and theist-oriented theories of German thinkers of the nineteenth century.

The ideas of the moral-educational character contained in the works of the holy fathers and teachers of the church, in particular Athanasius the Great, John Chrysostom, John Climacus, Ambrose of Mediolan, who are subsequently influenced the formation of the ethical doctrine of the Kyiv thinkers. The ideological discrepancy between spiritual philosophers and their predecessors - professors of the Kyiv-Mohyla Academy, who came out in their intelligence from the provisions of Aristotelian ethics, is emphasized. Reasons of the influence of German idealism were found in particular practical philosophy on the process of formation of ethical attitudes of Kyiv academicians. Separately the most influential researchers of the idea of the moral philosophy of Kant and the principle of morality a priori are considered. In order to identify possible recipes of theistic concepts of German thinkers the main propositions of the theologies of morality explained by A. Richel, F. Schleiermacher, H. Martensen, A. Wutke, R. Root, A. Ettingen, K. Palmer. Actually the ethical doctrine of the thinkers of the Kiev Theological Academy is actualized on the one hand through the creative processing of the ideological achievements of patristics, on the other hand the concepts of the practical philosophy of German idealism.

Key words: theistic ethics, moral philosophy, morality, theological virtues, moral ideal, good.

УДК 130.2:[7.035.7:7.045](4)

Н. Ю. Кривда, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
n.kryvda@britishmba.in.ua

КОНСТРУЮВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ВИКЛИКИ КОМЕМОРАЦІЇ

У статті здійснюється культурософський аналіз концепції національної ідентичності у контексті "винайдення традиції". Під час формування колективної ідентичності маємо підстави вважати, що "винайдення" відповідної часу традиції є одним із головних засобів подолання стереотипів і практик, які вважаються застарілими і не відповідають покладеній на них функції – консолідації суспільства. Ідеї, символи та "місця пам'яті", які отримують нове змістовне наповнення, сприяють руйнуванню тих соціальних моделей, які підтримувались старою традицією, руйнуючи її саму. Саме тому у процесі конструювання традиції перш за все береться до уваги те, що суголосне сучасності, актуалізується нею і відповідає поставленим політичним цілям, натомість "забувається" те, що перешкоджає їх досягненню. У даному контексті важливого значення набуває поняття комеморації, що виступає як дієвий інструмент формування колективної ідентичності та засіб консервації історичної пам'яті.

Ключові слова: ідентичність, колективна пам'ять, історична пам'ять, комеморація, консолідація, традиція, культура.

Постановка проблеми. Після здобуття Україною незалежності актуалізується питання створення цілеспрямованої символічної політики, яка б змогла знівелювати різновекторні геополітичні та цивілізаційні орієнтації українського суспільства, забезпечивши тим самим територіальну цілісність України, шляхом свідомого конструювання новітньої української ідентичності. Попри це українська політична еліта продовжує впроваджувати сформовані в радянський період практики, спрямовані на пошук та захист від "Чужого", яким у сучасному українському соціумі став не тільки зовнішній, а й внутрішній "Інший", що призвело як до "цивілізаційного розколу" (С. Хантінгтон) українського суспільства, так і мілітарної кризи. Тому надзвичайно важливим постає той факт, що національна ідентичність мала б вибудовуватися на принципах громадянства, пом'якшуючи етнічні, расові, мовні, культурні, релігійні та інші відмінності, шляхом впровадження аксіологічної та символічної сіток, які б змогли отримати резонанс у поліетнічному українському соціумі. Аналіз загальнонаціональної ідентичності дає змогу з'ясувати сутність сконструйованого характеру, у процесі формування якої ключову роль відіграють "місця пам'яті" та стратегії комеморації.

Аналіз досліджень і публікацій. До аналізу проблематики національної ідентичності та комеморації звертались наступні науковці: З. Бауман, Е. Гобсбаум, Дж. Елів, Д. Лангевіше, М. Маколі, А. Мегілл, П. Нора, Дж. Пламенац, Т. Ренджер, Є. Романовська, Е. Сміт, Р. Суді, М. Фуше, С. Хантінгтон, П. Штомпка.

Серед українських дослідників проблематику національної ідентичності та комеморації розглядали О. Гнатюк, О. Гринів, В. Грицай, М. Жулинський, Г. Корж, В. Кравченко, В. Кремень, Л. Лазурко, Ф. Медвідь, М. Ніколко, О. Охрімчук, В. Пісун, Т. Потапчук, Ю. Рубан, В. Сергійчук, Є. Сверстюк, І. Юхновський, В. Яворівський.

Мета статті. Визначити основоположні засади національної ідентичності у її тісному взаємозв'язку з традицією та історичною пам'яттю, а також сформувати уявлення про комеморацію як дієвий інструмент для формування колективної ідентичності.

Виклад основного матеріалу дослідження. Складність історичних викликів, що постали перед Україною "тепер і зараз", змушують з напруженим інтересом придивлятися до змісту, функцій, а головне – трансформацій колективної пам'яті українців. Можна констатувати тенденцію до вихолощення радянського історичного/культурного нарративу, з іншого боку, помітна інтенсифікація альтернативних пошуків, що характеризуються творенням "коротких" нарративів, увічненням недавніх подій.

Декомунізація соціокультурного буття супроводжується поживленням інтересу до культурної спадщини та історичного минулого спільноти як засобів консолідації суспільства. Тлом консолідації певний час була ідея "національного відродження" спільноти, яка сформувалася на початку ХХ ст. і, власне, не утрималась на політичній арені не стільки через політичне безсилля, скільки через руйнівний вплив тоталітарної радянської

системи. В Україні наразі не відбулося "винайдення традиції" (Е. Гобсбаум), процес декомунізації співіснує із трансляцією в суспільну свідомість дорадянської історичної/інтелектуальної спадщини, що актуалізує інтелектуальну спадщину М. Грушевського з акцентом на понятті "народ", який розглядався як споконвічна несвідома даність, яка під впливом історичних колізій втратила власний політичний вектор. Вважалось, що щойно світло просвіти пробудить свідомість народу, він одразу ж вийде із політичного небуття і швидкими темпами рухатиметься до "світлого майбутнього".

В дійсності повернення до інтелектуальної спадщини XIX ст. може мати певні згубні наслідки для українського соціуму. По-перше, інтелектуальна думка цього періоду оберталася навколо концепту єдності православних слов'яно-руських народностей, а відтак, була позначена високим рівнем ворожості до католицького Заходу, який сьогодні є цивілізаційним орієнтиром України. По-друге, й інтелектуальний дискурс XIX ст., і національний рух початку XX ст. були зосереджені на конструюванні *етнічної нації*, що є закономірним з огляду на дієвий спосіб формування територіальної ідентичності.

Важливо розглянути традицію як продукт певної соціальної інженерії. Два різновекторні символічні капітали є виразним свідченням кризи української ідентичності, подолати яку, за твердженням Е. Гобсбаума, можна через конструювання деякої сукупності "суспільних практик, як правило, обмежених відкрито або мовчазно визначеними правилами ритуального або символічного характеру, спрямованих на прищеплення певних цінностей і норм поведінки шляхом повторення, яке автоматично має на увазі спадкоємність з минулим" [25, с. 1–2]. Наразі в Україні назріла гостра потреба у "винайденні традиції", що не буде зведена до усього історичного досвіду спільноти, оскільки, за слушним зауваженням П. Штомпки, "сума подій за час існування людства, – не традиція, а скоріше генеалогія суспільства..." [20, с. 90–91]. Традиція, продовжує дослідник, – це не щось стихійне або органічно сформоване в ході історичного розвитку спільноти, навпаки, традиція – це завжди результат свідомого вибору, бо вона свідомо обирається і твориться відповідно до нинішніх потреб і прагнень певної історичної ситуації [19, с. 350]. Традиція виникає в результаті свідомого і цілеспрямованого осмислення та переосмислення подій минулого, у підсумку чого виникає образ "уявного", а часто навіть "ідеального минулого". Вона формує і закріплює в суспільній свідомості деякий образ "Ми", який відрізняється від "Вони".

Символічний образ "Ми" завжди передбачає протиставлення "Вони", зберігаючи міфологічну біполярну модель світу, хоча таке протиставлення у сучасному світі має не такий антагоністичний сенс, як у премодерних суспільствах. Модерне конструювання традицій відбувається під впливом таких цивілізаційних змін, які спільнота вважає своїми. В даному контексті важливо почути С. Гантінгтона щодо непересічної ролі релігійних цінностей у формуванні великих цивілізаційних просторів і водночас його засторогу: спроби цивілізаційного "перевизначення" наразі ніде не увінчалися успіхом [18]. Відзначимо в цьому контексті контраверсійність українського досвіду: з одного боку, визначеність українського соціуму православ'ям, яке "підштовхує" українців у полон "руського миру", з іншого боку, зародження української ідентичності, як зауважував Дж. Пламенац, відбувалося під впливом західних ідей і практик [11, с. 488], які набували неабиякого поширення серед найбільш свідомих представників тогочасного українства (М. Драгоманов, І. Франко, Б. Кістяківський та ін.), що прагнули сформувати символічний капітал, орієнтуючись на базові європейські цінності та ідеї.

Маємо підстави вважати, що "винайдення" відповідної часу традиції є одним із головних засобів подолання стереотипів і практик, які вважаються застарілими і не відповідають покладеній на них функції – консолідації суспільства, яка відбувається у підсумку формування колективної ідентичності. Ідеї, символи та "місця пам'яті", які отримують нове змістовне наповнення, сприяють руйнуванню тих соціальних моделей, які підтримувалися старою традицією, руйнуючи її саму. Зауважимо, що "винайдення традиції" зазвичай відбувається через звернення до історичного минулого, яке в нових умовах отримує нове змістовне наповнення. Зважаючи на сказане, маємо всі підстави погодитися з П. Нора в тому, що "історична пам'ять завжди сьогодення" [23, с. 289]. Адже, здійснюючи вибір подій і способів увічнення минулого, національні еліти одночасно обирають майбутнє спільноти. "Нація, – зауважують Р. Суні і Дж. Елів, – артикулюється за допомогою складного процесу культурної інновації, який пов'язаний з серйозною ідеологічною роботою, інтенсивною пропагандою і вимагає творчого підходу. Важливу роль в цьому процесі відіграють формування та подальше використання особливих уявлень про минуле, які повинні служити підставою для вимог культурної автономії і, в кінцевому рахунку, – політичної незалежності" [21, с. 7–8]. Саме тому в процесі конструювання традиції перш за все береться до уваги те, що суголосне сучасності, актуалізується нею і відповідає поставленим політичним цілям, натомість "забувається" те, що перешкоджає їх досягненню. Інакше кажучи, *політика пам'яті*, яка виявляється у "винайденні традиції", відіграє амбівалентну роль: з одного боку, вона *конструює такі проекти минулого*, які забезпечать консолідацію суспільства та визначать вектор соціокультурного та політичного розвитку спільноти, а з іншого – *актуалізується як практика вибіркового забуття*.

Відзначимо, що саме *комеморація* є одним із дієвих інструментів "винайдення традиції". Конструювання традиції, яка виявляється у вигляді своєрідного символічного універсуму спільноти та відповідної йому ритуально-обрядової (в тому числі політичної) практики, часто супроводжується ідеалізацією та/або фальсифікацією минулого. Для опису тих численних способів "виробництва пам'яті", за допомогою яких у суспільстві закріплюється, зберігається і передається пам'ять про минуле, П. Нора вводить поняття "комеморація" [23, с. 19]. У вузькому значенні цей термін позначає увічнення пам'яті про події: спорудження пам'ятників та музеїв, визначення важливих дат, свят, проведення масових заходів, а також різного роду артефакти, ідеї та тексти, які визначають меморіальну діяльність. У більш широкому значенні термін комеморація позначає все те, що єднає людину або спільноту з минулим. *Комеморація як інструмент формування колективної ідентичності* широко використовувалася протягом усієї історії людства. В архаїчному суспільстві спільні спогади підкріплювалися регулярними ритуалами, які символізували відтворення встановленого "од віку" світопорядку. Своєрідність ритуалів, культурних/релігійних практик, разом з мовою, була головним маркером розрізнення спільнот, водночас підтримуючи їх внутрішню єдність [11, с. 83].

Не менш показовим прикладом впливу комеморації на формування світобачення, а з ним і колективної ідентичності виступає середньовічна пам'ять. Її осердям, доводить Ю. Арнаутова, спираючись на зауваги О. Ексле, була поминальна практика, в основі якої лежали два уявлення: абсолютна віра у те, що смерть не припиняє людського існування, і в те, що називання імені рівнозначне присутності померлого чи відсутньо-

го. В премодерному світогляді, в усних культурах, "ім'я" та "буття" розглядалися як тотожні [1]. В середньовічній українській культурі на цьому ж світоглядному тлі, в тому числі, сформувалася практика глибокого шанування ікон та святих. Вшанування місцевих святих було одним із чинників формування групової єдності [1]. Правомірність зроблених дослідницею висновків підтверджується і своєрідністю формування колективної ідентичності українців, яке відбувалося на тлі спільної обрядової практики та навколо шанованих у певному соціокультурному середовищі ікон, які слугували візуальним маркером структурування соціального простору, ритуально розмежовуючи своїх/чужих.

Десакралізація світу, яка розпочалася в модерний період, та вихід на авансцену історії національних держав виявили неспроможність старих форм комеморації забезпечити колективну єдність та суспільну ідентичність всередині країни. Це породило потребу у створенні нової традиції та введенні символів, які б забезпечували почуття колективної ідентичності. Звичайно, поряд із такими новоствореними символами, як державний герб, прапор, гімн тощо, важливе місце у цьому процесі займало збереження у представників нової спільноти відчуття інтуїтивної єдності із минулим, яке забезпечувалося встановленням пам'ятників, монументів, спорудженням адміністративних будівель тощо. Особливу ж роль у цьому процесі відгравали *національні свята*, які розглядалися як один із найголовніших засобів досягнення єдності і водночас у символічних картинах і образах спроектувати майбутнє [8, с. 91].

Д. Лангевіше розглядав національні свята як один із найважливіших інструментів символічної політики, спрямованої на формування національної ідентичності. "Народ", що приходив на свято, мав лишити вдома свої "давні, огидні, позбавлені смаку і простацькі пісеньки" і призвичаюватися до громадянських норм поведінки" [8, с. 91]. Отже, завдання національного (як і державного) свята як одного із елементів "винайденої традиції" полягало [і полягає – уточ. наше] у "соціалізації – закарбуванні у свідомості вірувань, систем цінності та правил поведінки" [25, с. 56]. Маємо всі підстави погодитися з висновком про те, що виникнення національних свят стало закономірним результатом "кардинальних трансформацій соціальних груп, навколишнього середовища та соціального контексту, який потребував нових механізмів забезпечення і вираження соціальної згуртованості та ідентичності, а також структурування суспільних відносин" [25, с. 263].

Утвердження національних свят відбувалося під впливом комеморації, засвідчує проаналізований Е. Гобсбаумом зміст національних свят Франції, про те саме свідчать і сучасна українська символічна політика – при всіх наших претензіях до її формування. Показовим прикладом може слугувати православне свято Покрови Богородиці 14 жовтня, у святкуванні та ритуалах якого перехрещуються кілька символічних рядів. Поряд із вірою у святе заступництво Богородиці з омофором в руках Покрова символізувала також кінець землеробських робіт. Від Покрови селяни очікували перших заморозків та першого снігу, від кількості якого залежали врожаї озимини, добробут населення. Після Покрови святкували весілля. "Покрова накриває траву листям, землю снігом, воду – льодом, а дівчат – шлюбним вінцем". Плат-покров на голові з'являвся після заміжжя, заступництво над яким було надано Богородиці Покрові. Ще один символічний шар – козацький. В цей день обирали нового отамана. Свята Покрова охороняє, Пресвята Богородиця – заступниця та покровителька козацької спільноти. Найдавнішою Покровською церквою вважається споруда 1467 року у Сутківцях Хмельницької

області. В роки Другої світової Українська повстанська армія (УПА) обрала свято Покрови як День зброї, віддавши під опіку Святої Покрови. В часи незалежності з 1999-го свято Покрови святкувалося як День українського козацтва.

Від 2014-го це свято набуло статусу загальнонаціонального – 14 жовтня українці відзначають не тільки як православне чи козацьке свято, а й як День захисника Вітчизни (День захисника України). При цьому його первинне десакралізоване символічне навантаження, зокрема зв'язок із УПА, підтримується у західних регіонах країни, де поки що зберігається живий зв'язок із представниками українського національного руху. Натомість у свідомості більшості населення слово "захисник" не зводиться до жодної політичної чи ідеологічної парадигми, а має широкий світоглядний контекст.

Більш проблематичним, на наш погляд, є законодавче закріплення статусу національних за великими православними святами (Різдво, Великдень, Трійця) та започаткованими у радянський період (1–2 травня – День солідарності трудящих – День міжнародної солідарності трудящих, за яким поки що закріплені вихідні дні). Ідеологічне підґрунтя щезло, ці вихідні не мають символічного навантаження, не відіграють консолідуючої функції, але все ще є частиною українського габітусу, адже ці весняні дні традиційно використовуються для певних землеробських робіт. "Відібрати" їх, не комунікуючи з населенням як "стейкхолдером процесу", і не дати якоїсь адекватної заміни буде складно. Ситуація більш проблематична у відношенні православних свят. Попри законодавчо закріплену в Україні свободу совісті та відокремлення церкви від держави більшість українського населення залишаються православними, а тому закріплення державного вихідного за цим святом видається цілком закономірним. Водночас, відповідно до ст. 35 Конституції, Україна є світською державою, у якій проживає велика кількість людей різних віросповідань. Збереження за релігійними святами статусу загальнонаціональних вимагає істотної ревізії їх символічного змісту, яка, зважаючи на цивілізаційний вибір України, передбачає не тільки їх узгодження із міжнародним стандартом (григоріанським календарем), а й допущення світського символічного ряду, який може бути суголосним представникам усіх наявних в Україні віросповідань.

Поряд із національними святами важливе значення для маніпуляції суспільною свідомістю має *практика спорудження пам'ятників*. Сюди ж примикає найменування (і *перейменування*) вулиць і установка меморіальних дощок тощо [13, с. 62]. У цьому контексті надзвичайно важливим є вироблення єдиної культурної стратегії держави, оскільки, як показує українська практика, комеморація може сприяти як консолідації суспільства, так і світоглядно-культурному розколу. Так, наприклад, відсутність чітких орієнтацій в українській символічній політиці призвела до того, що орієнтоване на різні історичні й суспільні цінності та ідеали суспільство почало розвивати полярні світоглядні та ідеологічні парадигми. Ця практика, як доводить В. Кравченко, особливо чітко проявилася за режиму президента Л. Кучми, який дозволив місцевим елітам корегувати історичну політику центру. Це зумовило інтенсивну фрагментацію та поляризацію культурного простору України: в одних областях на широку ногу відзначали старі радянські свята, в інших – національні, в одних радянські назви вулиць змінювали на російські імперські, в інших – на австрійські імперські, проте повсюдно публічний простір українських міст і сіл почав стрімко наповнюватися місцевою символікою – назвами вулиць, меморіальними дошками, пам'ятниками, публічними церемоніями тощо [7, с. 470].

Історична пам'ять здатна впливати на своєрідність комеморації та визначати напрям останньої. Між тим цей взаємозв'язок актуалізується тільки у разі відсутності стратегічного вектора символічної політики держави. У таких випадках *історична пам'ять стає засобом маніпуляції суспільною свідомістю* зазвичай конкуруючих еліт – вони використовують пам'ять як "побічний продукт минулого досвіду" заради реалізації власних амбіцій засобами комеморації. Така практика зазвичай породжує соціальну деструкцію, сформовану на світоглядному тлі тих відмінностей, що виникли в процесі комеморації. Відомий в українському інтелектуальному дискурсі концепт вододілу між "двома Українами", з відповідними їм осередками у Львові та Донецьку, на наш погляд, некритично акцентував обґрунтовані М. Шлемкевичем психологічні відмінності між населенням Лівобережної та Правобережної України, поєднуючи їх із маніпулятивними стратегіями політичної еліти. Між тим не можна ігнорувати зауваження дослідників щодо нівеляції цих відмінностей після Другої світової війни, яка стала результатом свідомої радянської політики, спрямованої на взаємне культурне зближення та "уподібнення уладу життя і уладу духу" [5, с.348] населення по обох берегах Дніпра. Попри це відсутність спрямованої на забезпечення національної єдності символічної політики дала свої результати – наразі ми маємо тривалий мілітарний конфлікт, в основі якого, поряд з іншим, лежить претензія на етнічне, мовне, політичне самовизначення населення східних регіонів України та Криму.

Взаємозв'язок пам'яті та комеморації яскраво проявляється і в характері наявного в Україні конфлікту, попри політичні маніпуляції щодо його сенсу. А. Мегілл стверджує, що на відміну від пам'яті як побічного продукту минулого досвіду "комеморація виникає з бажання спільноти, існуючої в даний момент, підтверджувати почуття своєї єдності і спільності, зміцнюючи зв'язки всередині спільноти через консолідацію її членів у ставленні до минулих подій, або, більш точно, через спільне ставлення до подання минулих подій" [10, с. 116]. Фактично, у випадку дієвості пам'яті, населення окупованих сьогодні територій мало б солідаризуватися із населенням Центральної України, з якою їх поєднує не тільки культура, а й спільна історична доля. Однак, під впливом комеморації, російська мова в цьому регіоні стала тим символічним осердям, яке породило розрив політичної традиції, вивівши на авансцену історії імперські політичні проекти, наприклад образ Новоросії.

Наведені нами приклади є вагомим емпіричним матеріалом, який підтверджує висновки Е. Гобсбаума щодо *функцій винайденої*, зазвичай засобами комеморації, *традиції*. Вони, на думку дослідника, спрямовані символізувати і виражати соціальну близькість, ідентичність спільнот і націй, водночас легітимізуючи статус як соціальної групи, так і тих інститутів та влади, які цю групу репрезентують. Поряд з вказаним "винайдена традиція" соціалізує певні цінності, норми, правила поведінки [25, с. 9]. Інакше кажучи, "винайдена традиція" спрямована *транслювати* у суспільну свідомість відповідну часу, політичним обставинам, а також вектору цивілізаційного розвитку спільноти *аксіологічну матрицю*. Зважаючи на це, "традиції не розвиваються самостійно – вони створюються, відкидаються або змінюються людьми" [24, с. 14–15]. Значення деяких елементів минулого драматично змінюється на різних етапах історичного розвитку спільноти чи в різних соціальних групах.

Зважаючи на зроблені зауваги, маємо всі підстави стверджувати, що історичні факти та події ніколи не бувають об'єктивними, всі вони мінливі і, по суті, є продуктом інтерпретації тих, хто має більші або менші права на їх легітимізацію. Саме тому "процес визнання та подолання минулого визначається насамперед політичними інтересами та інтересами впливових суб'єктів" [9, с. 139], що, в свою чергу, породжує феномен вираз-

но представлених в українському культурному просторі *"конкуруючих традицій"*. Останні, як слушно зауважує В. Ачкасов, частіше проявляються в рамках поліетнічних соціумів, однак нерідко зустрічаються конфлікти між традиціями представників різних соціальних груп і політичних союзів [2, с. 128]. Мова в даному контексті йде передусім про *символічне панування*, під час якого конкуруючі сили прагнуть приватизувати публічний дискурс, використовуючи різні історичні події та символи для власних цілей. Причому учасники цієї конкурентної боротьби претендують на об'єктивність саме своєї точки зору, апелюючи до "об'єктивних" свідчень (історичних, літературних, археологічних тощо). Зважаючи ж на те, що історична свідомість будь-якої соціальної спільноти будується на протиставленні або уподібненні "Іншому", "конкуруючі традиції" можуть призводити до гострих конфліктів, спричинених страхом перед "Іншими", які уявляються "ворогами". Показовим прикладом в даному контексті може стати поширена в російських ЗМІ інформація, що має на меті дискредитацію ситуації в Україні та транслюється на території АТО, породжуючи опозиційні настрої щодо людей, які ще кілька років назад вважалися земляками. Зазначимо, що в даному випадку виявляється надзвичайно низький рівень об'єктивності індивідуальної та колективної пам'яті та високий маніпулятивний потенціал комеморації.

Варто зауважити, що в періоди гострих соціальних та політичних криз кожне суспільство стикається з явищем *актуалізації минулого*, що є ознакою кризи національної/етнічної ідентичності, оскільки повернення до минулого є одним із способів подолання цієї кризи. Цей процес відбувається в осмисленні відмінностей між "Ми" та "Вони", які є значимими у певний історичний період. Відбувається, з одного боку, "демаркація" кордонів, з іншого боку – визначення і перевизначення "Нашої" спільної історії, оскільки в основі національної єдності, як справедливо зауважував Е. Сміт, завжди лежить уявлення про спільне історичне походження [14, с. 31]. Зважаючи на це, маємо всі підстави стверджувати, що актуалізація минулого виступає засобом самоідентифікації кризового суспільства шляхом пошуку відповідей на запитання "Хто ми?", відповідь на яке передбачає й визначення вектора, куди ми рухаємося. Минуле в таких випадках виконує роль "референтно значимого", з яким порівнюються і за яким оцінюється діяння сучасників. Слід підкреслити, що колективна пам'ять і політична традиція дієві тільки тоді, коли вони живі і змінюються, коли вони дають здатність розуміння світу політики, яка застосовується до актуальної практичної політичної діяльності. Не варто забувати, що *коли "пишеться" колективна пам'ять, вона відображає певну політичну і суспільну кон'юнктуру*, а не "об'єктивно" оповідає про минулі події. Як стверджує М. Фуше, "минуле має сенс лише на основі його застосування в сучасних умовах. Воно таїть в собі невичерпне джерело уявлень і аргументів, які можуть бути мобілізовані або, навпаки, вчасно забути" [16, с. 12]. Історія, як і культура, "багатшарова", а історична, як і культурна, пам'ять має складну організацію, що робить її безцінним символічним ресурсом, тому національна ідентифікація може ґрунтуватися на будь-якому історичному шарі, який з точки зору політичної еліти є найбільш актуальним та/або вигідним "тут і зараз". Окремим питанням постає відповідальність культурної еліти, інтелігенції, наукового експертного середовища за долучення/обґрунтування щодо формування цього вибору. Згідно зі свіжими (квітень 2017) висновками експертів, ініціаторами політики формування загальнонаціональної ідентичності громадян "повинні виступити, в першу чергу, академічні наукові установи та організації громадянського суспільства (по 56 % голосів експертів)". Ця теза говорить про виразну зміну фокуса щодо замовни-

ків та імплеметаторів політик, у тому числі політики формування ідентичності. "...експерти відмовляють чинним політичним елітам у спроможності взяти на себе ініціативу в питаннях консолідації суспільства та вироблення політики формування загальнонаціональної ідентичності, наголошуючи на лідерських ролях інтелектуальних еліт і громадянського суспільства" [15, с. 63]. Це має стати темою подальшого дослідження.

Висновок. Зважаючи на цивілізаційну "розірваність" українського соціуму, українська еліта разом з експертним середовищем та іншими стейхолдерами має цілеспрямовано визначати або "перевизначати" власну ідентичність, осмислюючи/пересмислюючи історико-культурну спадщину суспільства, конструюючи тим самим "символічний капітал" та певні соціокультурні практики, які створять ціннісні габітуси спільнот, що консолідують суспільство, водночас окреслюючи вектор його цивілізаційного розвитку.

Поряд із необхідністю цивілізаційного визначення важливу роль у процесі "винайдення традиції" та конструюванні колективної пам'яті відіграє широко деклароване прагнення "розлучитися" з радянським тоталітарним минулим. Радянська спадщина глибоко вкорінена в українському соціокультурному і політичному бутті, а притаманні їй маніпулятивні стратегії, цінності та практики є ефективним засобом конкуренції політичних еліт у боротьбі за власні капітали. Не останнє місце займає й механічне повернення до інтелектуальних конструктів дорядянської доби, оскільки в їх основі лежали "об'єктивні ознаки" етнічної ідентифікації, які в умовах поліетнічного українського суспільства не мають достатнього символічного капіталу для консолідації суспільства.

Проаналізовані дослідження засвідчують той факт, відповідно до якого розлучення з етнічними чи комуністичними міфологемами повинне супроводжуватися *створенням конструктивної програми українського майбутнього*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арнаутова Ю. Е. Меморія: "тотальный социальный феномен" и объект исследования [Електронний ресурс] / Ю. Е. Арнаутова // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. – 2003. – Режим доступу: http://ec-dejavu.ru/m/Memory_medieval.html.
2. Ачкасов В. А. Роль политических и интеллектуальных элит посткоммунистических государств в производстве "политики памяти" / В. А. Ачкасов. // Символическая политика: сб. науч. тр. – 2012. – №1. – С. 126–148.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
4. Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё; [пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии, 2007. – 288 с.
5. Гринів О. Українська націологія: між двома світовими війнами. Історичні нариси. / О. Гринів. – Львів: Світ, 2008. – 432 с.
6. Грицай Е. Украина: национальная идентичность в зеркале Другого / Е. Грицай, М. Николко. – Вильнюс: ЕГУ, 2009. – 220 с.
7. Кравченко В. Поневолення історією: радянська Україна в сучасній історіографії / В. Кравченко. – К.: "Часопис "Критика", 2011. – 455 с.
8. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Д. Лангевіше; [пер. з нім. О. Логвиненко]. – К.: "К.І.С.", 2008. – 240 с.
9. Маколі М. Историческая память и общество сограждан / М. Маколі. // *Pro et Contra*. – 2011. – № 1–2(51). – С. 134–149.
10. Мегилл А. Историческая эпистемология / А. Мегилл. – М.: Канон+, 2007. – 480 с.
11. Основні засади та шляхи формування спільної ідентичності громадян України. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу 12 квітня 2017 р.
12. Пламенац Дж. Два типи націоналізму / Дж. Пламенац; [антологія / уклад. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – К.: Смолоскип, 2000. – 483 с.
13. Романовская Е. В. Идентичность и коммеморация / Е. В. Романовская, Н. Л. Фоменко // *Власть*. – 2015. – № 7. – С. 81–84.
14. Романовская Е. В. Коммеморативные практики и историческое сознание / Е. В. Романовская. – Липецк: Першина, 2014. – 59 с.

15. Сміт Е. Національна ідентичність [Електронний ресурс] / Е. Сміт // К.: Основи. – 1994. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm>.
16. Фуше М. Европейская республика. Исторические и географические контуры. Эссе. / М. Фуше. – М.: Международные отношения, 1999. – 168 с.
17. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; [пер. с англ. А. Башкирива]. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – 635 с.
18. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций [Електронний ресурс] / С. Хантингтон – Режим доступу: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>.
19. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
20. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М.: Аспект-пресс, 1996. – 416 с.
21. Eley G. *Becoming national* / G. Eley, R. G. Suny. – Oxford: Oxford univ. press, 1996. – 518 p.
22. Hobsbawm E. J. *On history* / E. J. Hobsbawm. – L.: New Press, 1997. – 357 p.
23. Hobsbawm E. *The Invention of Tradition* / E. Hobsbawm, T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 322 p.
24. Nora P. *Between memory and history: Les lieux de memoire* / P. Nora. – N.Y., Oxford: Oxford univ. press, 1994. – 7–24 p.
25. Shils E. *Tradition* / E. Shils. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1981. – 213 p.

REFERENCES

26. Amautova, Y. E. (2003). Memoria: "totalniy socialniy fenomen i ob'ekt issledovaniya" [Memoria: "total social phenomenon" and the object of research]. Retrieved from http://ec-dejavu.ru/m/Memory_medieval.html. (In Russian).
27. Achkasov, V. A. (2005). Rol politycheskykh i intellektualnykh elyt postkommunistycheskykh gosudarstv v proysvodstve "polytyki pamyaty" [The role of political and intellectual elites of post-communist states in the production of "politics of memory"]. In *Symbolic Politics*, Vol. 1, 126-148.
28. Bauman, Z. (2005). *The Individualized Society*. Moscow, Logos (In Russian).
29. Bourdieu, P. (2007). *Sociology of Social Space*. Moscow, Institute of Experimental Sociology (In Russian).
30. Hryniy, O. (2008). *Ukrainska natsiolohia: mizh dvoma svitovymy viynamy. Istorychni narysy* [Ukrainian Nationalism: between two World Wars. Historical Essays]. Lviv, Svit.
31. Hrytsai, E. (2001). *Ukraina: natsionalnaia identichnost v zerkale Drugogo* [Ukraine: National identity in the Mirror of the Other]. Vilnius, EHU.
32. Kravchenko, V. (2011). *Ponevolennia istorie: Radanska Ukraina v suchasni istoriografii* [Conviction of History: Soviet Ukraine in Modern Historiography]. Kyiv, Krytyka.
33. Lanhevish, D. (2008). *Natsia, nacionalizm, nacionalna derzhava v Nimechchyni i v Evropi* [Nation, nationalism, national state in Germany and in Europe]. Kyiv, K.I.S.
34. Makoly, M. (2011). *Istoricheskaya pamyat i obshchestvo sohrazdan* [Historical memory and society of fellow citizens]. *Pro et contra*, 1–2(51), 134–149.
35. Megill, A. (2007). *Istoricheskaiia Epistemologia* [Historical Epistemology]. Moscow, Kanon.
36. *Osnovni zasady ta shliahy formuvannya spilnoi identychnosti hromadian Ukrainy* (2017) [Informaciino-analitychni materialy do Kruglogo stolu 12 kvitnia 2017 roku] [The Main principles and ways of formation of the common identity of Ukrainian citizens. Information and analytical materials for the Round Table]. April 12. Kyiv, Tsentr Rosumkova.
37. Plamenats, D. (2000). *Dva typy natsionalizmu* [Two types of nationalism]. In *Anthology*. Kyiv, Smoloscyp.
38. Romanovskaia, E. V. (2015). *Identychnost i komemoratsia* [Identity and commemoration]. *Vlast'*, 1, 81–84.
39. Romanovskaia, E. V. (2014). *Kommemorativnye praktiki i istorycheskoe soznanie* [Commemorative practices and historical consciousness]. Lypetsk, Pershyna.
40. Smith, E. (1994). *Natsionalna identychnist* [National identity]. Retrieved from <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm>.
41. Fushe, M. (1990). *The European Republic. Historical and geographical outlines. Essay*. Moscow, International relationships (In Russian).
42. Huntington, S. (2004). *Who are we? The challenges to America's national identity*. Moscow, AST (In Russian).
43. Huntington, S. *Stolkновение zvyvlyazyzi* [Clash of Civilizations]. Retrieved from <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>.
44. Shatskiy, E. (1990). *Utopia and Tradition*. Moscow, Progress (In Russian)
45. Shtompka, P. (1996). *Sociology of social change*. Moscow, Aspect-press (In Russian).
46. Eley, G. (1996). *Becoming national*. Oxford, Oxford univ. press.
47. Hobsbawm, E. J. (1997). *On history*. London, New Press.
48. Hobsbawm, E. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
49. Nora, P. (1994). *Between memory and history: Les lieux de memoire*. New York, Oxford, Oxford univ. press.
50. Shils, E. (1981). *Tradition*. Chicago, Univ. of Chicago press.

Надійшла до редколегії 01.11.17

Н. Ю. Кривда, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

КОНСТРУИРОВАНИЕ УКРАИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ. ВЫЗОВЫ КОММЕМОРАЦИИ

В статье осуществляется культурологический анализ концепции национальной идентичности в контексте "изобретения традиции". При формировании коллективной идентичности имеем основание считать, что "изобретение" соответствующей времени традиции является одним из главных средств преодоления стереотипов и практик, которые считаются устаревшими и не соответствуют возложенной на них функции – консолидации общества. Идеи, символы и "места памяти", которые получают новое содержательное наполнение, способствуют разрушению тех социальных моделей, которые поддерживались старой традицией, раз-



рушая ее саму. Именно поэтому в процессе конструирования традиции прежде всего принимается во внимание то, что созвучно современности, актуализируется ею и соответствует поставленным политическим целям, а "забывается" то, что препятствует их достижению. В данном контексте важное значение приобретает понятие коммеморации, которое выступает как действенный инструмент формирования коллективной идентичности и средство консервации исторической памяти.

Ключевые слова: идентичность, коллективная память, историческая память, коммеморация, консолидация, традиция, культура.

N. Y. Kryvda, Doctor of Philosophical Science, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

CONSTRUCTING THE UKRAINIAN IDENTITY: THE CHALLENGES OF COMMEMORATION

The article deals with the cultural and philosophical analysis of national identity concept in the context of the "tradition invention". During the formation of collective identity, there is a reason to believe that the "invention" of the corresponding time of tradition is one of the main ways of overcoming stereotypes and practices that are considered obsolete and do not correspond to the functions assigned to them – society consolidation. Ideas, symbols and "places of memory", that receive new meaningful content, contribute to the destruction of those social models that were supported by the old tradition, destroying it itself. In this context, the notion of commemoration becomes important, which appears an effective tool for the formation of a collective identity and a means of preserving historical memory.

The main goal of the article is to identify the fundamentals of national identity in its close relationship with tradition and informal memory, as well as to formulate the notion of commemoration as an effective instrument for the formation of collective identity.

Furthermore, alongside with the need for a civilization definition, an important role in the process of "inventing the tradition" and the design of collective memory is widely declared as a desire to "break up" with the Soviet totalitarian past. The Soviet legacy is deeply rooted in Ukrainian socio-cultural and political life, and the inherent manipulative strategies, values and practices are an effective means of competition of political elites in the struggle for their own capital. The mechanical return to the intellectual constructs of the pre-Soviet period is not in last place, since they were based on "objective signs" of ethnic identification, which, in a multi-ethnic Ukrainian society, lacked sufficient symbolic capital to consolidate society.

The analyzed researches testify to the fact that taking rejection of ethnic or communist myths should be accompanied by the creation of a constructive program of the Ukrainian future.

Key words: identity, collective memory, historical memory, commemoration, consolidation, tradition, culture.

УДК 130.2:39

В. А. Личковах, д-р філос. наук, проф.
Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв,
вул. Лаврська, 9, м. Київ, 01015, Україна
Volodymyr.lychkovakh@ukr.net, fatv@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ЕТНОКУЛЬТУРИ – ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЯ – ЕТНОКУЛЬТУРОГРАФІЯ

У статті досліджується взаємозв'язок філософії етнокультури, етнокulturології та етнокulturографії як складових сучасного культурологічного дискурсу. Мета статті – розширити уявлення про структуру сучасного культурологічного знання, зокрема через аналіз співвідношення філософії етнокультури, етнокulturології, етнокulturографії. У зв'язку з цим важливим завданням є обґрунтування поняття етнокulturографії як науково-мистецького дискурсу, в якому в образно-художній формі репрезентуються ідеї, архетипи, сигнатури, цінності етнокультури. Розкривається методологічне значення філософії етнокультури для побудови концептуальних парадигм і понятійно-категоріального інструментарію етнокulturології та культурологічної регіоніки. Вперше у сучасних науках про культуру вводиться поняття етнокulturографії як репрезентації етнокультури в художніх образах літератури і мистецтва. Зокрема, етнографічний підхід до художньої творчості аналізується на прикладах малярства відомих українських художників А. Фурлета і О. Петрової.

Ключові слова: філософія етнокультури, етнокulturологія, етнокulturографія, репрезентація етнокультури, художній образ, сигнатура, архетип, Ольга Петрова, Анатолій Фурлет.

Постановка проблеми. Сучасна культурологія вже традиційно включає до себе чотири усталених компоненти: історію культури, теорію культури, практичну культурологію та культурологічну регіоніку (регіональну культурологію) [див., напр., 2]. Крім того, розрізняють "фундаментальну" й "прикладну" культурологію. Методологічно ця теоретична структура базується на *філософії культури*, яка є різновидом модерного філософського знання і межує з антропологією, соціологією, етикою, естетикою. На перетині цих наук існують культурантропологія, соціологія культури, теорії морального та естетичного виховання. У своїй інтегративній єдності вони складають важливий сегмент корпусу філософсько-культурологічних дисциплін, які є основою сучасної гуманітаристики, розкриваючи гуманістичний сенс наук про людину, суспільство, культуру.

У зв'язку із впливом глобалізаційних процесів на альтернативне поглиблення етнопонаціональних ідентифікацій, зокрема на пошуки етнокulturної тотожності націй, актуалізується теоретичний інтерес до етнічної, регіональної, локальної специфіки культур окремих народів, народностей, національних меншин. З'являється *етнокulturологія* – наука про культурні цінності етносів, суперетносів і субетносів, про становлення і розвиток національних моделей осмислення культури, геокulturних вимірів духовного життя нації. Аналогічні процеси відбуваються і в інших напрямках гуманітарного знання: К.-О. Апель зіставляє "універсалістську макроетику" й "етноетику" [1], активно розвиваються етнологія, етнокulturографія, етнопсихологія, етностетика тощо. Етнокulturо-

логія інтегрує всі ці знання про особливості менталітетів, соціокulturного буття і свідомості націй, етносів, субетнічних груп і культурних регіонів.

Як і кожна наука, етнокulturологія має спиратися на певні принципи організації наукового знання, розкриваючи свої теоретичні змісти через систему специфічних концептів, категорій і понять. Звісно, методологічний базис і категоріальний апарат етнокulturології багато в чому є спільним з теоретичним оснащенням філософії культури, але має і власні специфікації провідних ідей, що окреслюють предметне поле і стрижневі змісти наукового аналізу етнопонаціональних культур.

У цьому сенсі найвищим шаром методологічного фундаменту етнокulturології є *філософія етнокультури* – система теоретичних знань, в якій осмислюються загальні закономірності виникнення, сутності й функціонування культурних цінностей окремих етнопонаціональних спільнот і регіонів. Від етнокulturології вона відрізняється більш глибокою рефлексивністю філософського аналізу "духовної метафізики" культури, її етнопонаціональних характеристик, геокulturних, в т.ч. регіональних, хронотопів. У предмет філософії етнокультури входить "духовна географія" краю (Фосильйон), тобто його культурний "ландшафт", що складається з неповторної єдності географічних, етнографічних, соціально-психологічних і ментально-світоглядних вимірів життя певних етнічних спільнот.

Аналіз досліджень і публікацій. Саме такий підхід до аналізу національних культур закладений у праці Г. Гачева "Національні образи світу" [3]. Відомий росій-

ський дослідник розрізняє особливості світосприйняття та світовідношення окремих націй на основі геокультурних і ментально-психологічних детермінант їх повсякденного та історичного життя: характеру місцевості, клімату, звичних способів руху, переживання простору і часу, міфологічних архетипів, світоглядних і художньо-образних символів. *Національний образ світу* виступає як ментально-естетичний інтегратор природного, соціального і духовного життя людських спільнот на окремих територіях, а тому і як фундаментальна категорія філософії етнокультури.

Культурно-історичні екзистенціали людського родового буття позначаються на самоусвідомленні етносу, на конституюванні *етноментальності*. До речі, саме в етнічному самоусвідомленні, в неповторних стереотипах поведінки сучасні дослідники вбачають найбільш суттєву ознаку етносу, критерій етноспецифікації [див. 17]. Акад. Ю. В. Бромлей підкреслював, що етнос – це не окремий компонент культури, а певна цілісність. На нашу думку, це біосоціальна цілісність, що формується як природою, так і історією, як кривинно-генетичними, так і ментально-психологічними характеристиками. Ще Л. М. Гумільов вважав, що етнос – це "явище природи", форма адаптації до середовища. Етногенез він пов'язував з т. зв. "пасіонарністю" – абсорбцією космічної та біологічної енергії, що створює активну спільноту, яка протиставляє себе іншим [див. 4]. До цього додаються відчуття комплементарності ("Ми", що є опозицією "Вони") і стереотипи поведінки, які й фіксуються у спільній етноментальності.

Філософія етнокультури звертається, відтак, до теоретичних досліджень етнокультурної ментальності народів. Останнім часом в Україні активізувалися наукові розвідки проблем теорії ментальності [див., напр., 13], в т. ч. і вітчизняної етноментальності. Сучасні українські філософи і культурологи звертаються до аналізу логічних передумов дослідження явища ментальності (Я. Кохан), логіко-онтологічних підстав фрагментарних пізнавальних практик у модерному вітчизняному менталітеті (О. Маєвський), сутності української етноментальності (М. Попович), її архетипів та універсалій (С. Кримський), культурно-історичних витоків (Ю. Писаренко), проблем духовності народу в українській історіософії XIX ст. та соціальної філософії кінця XIX – поч. XX (Л. Депенчук). Нами розкрито методологічне значення категорій "світовідношення" та "ментальність" для аналізу слов'янських етнокультур [див. 8], введено екзистенціали "Дому", "Поля", "Храму" для побудови сіверянської культурологічної регіоніки "під сигнатурою Спаса" [6].

Мета статті – розширити уявлення про структуру сучасного культурологічного знання, зокрема через аналіз світовідношення філософії етнокультури, етнокulturології, етнокulturографії. У зв'язку з цим важливим завданням є обґрунтування поняття етнокulturографії як науково-мистецького дискурсу, в якому в образно-художній формі репрезентуються ідеї, архетипи, сигнали, цінності етнокультури.

Виклад основного матеріалу дослідження. Наскрізним принципом філософського осмислення етнокulturних специфікацій є теоретична кореляція загальнолюдського, етнонаціонального та регіонального в культурних змістах і формах, що побутують на різних духовних територіях. Як би не різнилися етнокulturні цінності, всім їм притаманне певне співвідношення універсального і партикулярного, спільного і специфічного в їхніх інваріантах і вартісних смислах. Тому справжні цінності етнокulturтури, з одного боку, "відкриті" всьому людству як носії загальноприйнятих гуманістичних ідей, а з іншого – є вичерпно "доступними", адекватно зрозумілими виключно носіям відповідної етнокulturтурної ментальності. "Мова"

культури, відтак, має як універсальний, так і національний дискурс і справджується, як відомо, через їхній діалог, міжкультурні комунікації, духовне порозуміння.

Ідея універсалізму в культурі (Я. Кучинський) якраз і ґрунтується на принципах діалогу, комплементарності, толерантності. Будь-яка етнонаціональна культура є "частиною" світової культури, більш за те, стає власне "культурою" в універсалістичному сенсі слова, коли "втягується" в орбіту загальнолюдських цінностей. Універсалізм як світогляд "єдності розмаїтого" визнає рівні права всіх етнокulturтур, утворює їхню рівноцінність через діалог (полілог) в рамках глобального культурного простору. Крім того, в кожній етнокulturтурі є момент універсалістичного, пов'язаний з її людським, гуманним, духовним значенням [див., напр., 14]. Етнічні особливості культури так чи так лише специфікують загальну ідею людини як родової істоти, надають їй особливого виявлення і неповторного забарвлення. Культура є суто людським способом буття і тому вирізняє людей з природи, об'єднуючи їх у цілісний біосоціальний і духовний організм – людство. Як і етнонаціональні форми вона не приймала, її глибинна, універсалістична суть залишається незмінною – бути горизонтом людського у світі, виробляти й утверджувати родові цінності соціального буття у предметних, комунікативних чи духовних іпостасях. Це і складає основний зміст універсалістичного моменту етнокulturтури як культури етносу, що належить до людства в цілому і репрезентує ідею людини в певних геокультурних вимірах і традиціях.

Етнічний зміст (і форма) культури визначається природними, історичними, ментально-психологічними, мовними, світоглядними чинниками. Про вплив "географії" (ландшафту, характеру місцевості, клімату, навіть "рози вітрів") вже говорилося вище. Звичайно, не можна перебільшувати значення "географічного детермінізму" в розумінні етнокulturтури, але природне середовище і справді є тим джерелом культурогенезу, яке обумовлює способи трудової діяльності, побуту, види житла, одягу і харчування. А вплив довкілля на розвиток художньої творчості та інших форм духовної культури блискуче розкрив Іпполіт Тен у своїй філософії мистецтва.

І дійсно, природні умови соціального буття формують специфіку національного світовідношення (образу світу), викликаючи особливості переживання простору і часу, етнокulturтурного хронотопу. Так, слов'янське світовідношення з цієї точки зору конститується рівнинними, степовими, часто безкраїми краєвидами, котрі викликають своєрідний "простір" душі, відкритість, щирість, щедрість національного характеру. Яке відчуття простору і безмежних сил природи відчувається, наприклад, у народних піснях про величні слов'янські ріки Волгу, Дніпро, Дунай! А як співають українці про широкий степ і високе зоряне небо, бажаючи стати "соколом", щоб вільно літати над неосяжними просторами рідної землі! Український Saсrit спирається на ідею світовідношення як СВЯТО-відношення, що позначається на кроскультурних горизонтах філософії української етнокulturтури [9].

Не дивно, що і М. Гайдеґґер у побудові "життєвого світу" людини виокремлює позиції Землі і Неба [див. 16]. Розуміючи буття як присутність у часі, а час як "перед-просторову місцевість", німецький філософ устаює буттєву вкоріненість людини в рідні краєвиди, у "туди і дні" на своєму обійсті, серед землі і неба, що є вічними і часовими, сакральними і буденними горизонтами людського існування. Мислячій людині треба міркувати перш за все про найближче: про те, що стосується кожного з нас – тут і зараз, тут, на цьому клаптику рідної землі, зараз – у теперішній час світової історії. З цієї точки зору будь-яке справжнє творіння коріниться у ґрунті своєї рідної землі. Для підтвердження Гайдеґґер

цитує поета Йогана Гебела: "Ми рослини, які – чи хочемо ми усвідомити це чи ні – повинні корінитися у землі, щоб, підвівшись, квітнути в етері й приносити плоди" [цит. за 10, с. 105]. І Гайдеггер пояснює: етер тут означає вільне повітря небес, відкрите царство духу.

Але у нього виникає питання: чи досі людина тихо мешкає поміж небом і землею? Чи є ще батьківщина, у ґрунті якої – корені людини, адже витвір мистецтва визирає на ґрунті своєї вітчизни. Відповідь Гайдеггера доволі сумна: під загрозою знаходиться сама вкоріненість сьогоднішньої людини, а втрата вкоріненості виходить із самого духу часу. Засоби масової інформації "вже сьгодні ближче людині, ніж пашні навколо його двору, ніж небо над землею, ближче, ніж зміна ночі днем, ніж звичаї та нориви його села, ніж перекази його рідного світу" [16, с. 106].

Відтак, у "життєвому світі" людини, поміж Землею і Небом, Гайдеггер розміщує екзистенціали Дому, Поля, Храму. Це топоси дійсного буття людини, що визначають горизонти її вкоріненості, "Край" її особистого і родового, етнонаціонального існування. Через це вони стають і концептами – категоріями філософії етнокультури. "Дім" позначає не лише обійстя, а місце родової, родинної вкоріненості, місце зустрічі поколінь, домівку етнічного духу. "Поле" – це не просто доквілля, природне середовище, а "поле життя", той "рідний світ", в якому розгортається екзистенція людини у часопросторі природи. "Храм" – це топос *Sacrum*'у, місце зберігання духовних цінностей, присутність Неба на Землі. Кожна людина і кожний етнос повинні мати свій неповторний Дім, Поле, Храм, на чому ґрунтується і в чому реалізується будь-яка етнокультура.

Отже, філософія етнокультури як новітній напрямок народознавства безпосередньо корелює з *етнокulturологією* та *культурологічною регіонікою*, складаючи їх методологічне підґрунтя. На основі аналізу діалектики універсалістичного, етнонаціонального та регіонального в культурі вибудовуються основні принципи та категорії філософії етнокультури. Серед них – національний образ світу, *Sacrum*, "життєвий світ", хронотоп, етноментальність, універсалія, архетип, сигнатура. Зокрема, українська етноментальність спирається на такі архетипні принципи, як кордоцентризм, софійність, антеїзм, соборність тощо. Репрезентативними для неї є сигнатури Софії, Спаса, Богородиці, які виявляються в мистецтві та архітектурі. Важливою для конституювання філософії етнокультури є і "культурологія регіону", яка розкриває загальнонаціональні універсалії з їх специфікаціями на субетнічному рівні, у межах певного краю. Філософія етнокультури очікує подальшого розвитку в означених перспективах.

Філософію етнокультури й етнокulturологію збагачує *етнокulturографія* – синтез наукової й мистецької рефлексії, що поєднує знання філософії етнокультури з їх образотворчим відтворенням художньо-естетичними засобами. Зокрема, етнокulturографія в малярстві вимагає особливого типу дискурсу, де метафізика, естетика, семіотика, хронотопіка регіону перехреснюються з художнім баченням, індивідуальною арт-практикою митця. У цій ситуації "духовна географія" краю (Фосильйон), його культурний "ландшафт" втілюються у візуальних образах, естетично переживаються через "графію" малярського мистецтва, тобто живописно, у симфонії кольорів. Етнокulturографія тут набуває наочного, художньо-візуального характеру, але виконує не ілюстративну функцію, а стає самостійним методом етнокulturологічного дослідження. Митець фактично перетворюється в дослідника, підтверджуючи пророчі слова Леонардо да Вінчі, що живопис – то найвища наука, і сполучаючи, подібно до нього, теоретичні й художні методи, наукові й мистецькі дискурси в єдине ціле. Філософія етнокультури як

новітній напрямок народознавства [див. 10] збагачується, відтак, мистецтвознавчими рефлексіями [див. 11], образами мистецтва як "дзеркала" і "задзеркалля" [див. 7] географії, етноментальності, культурної історії й духовності окремих народів.

Для митця-етнокulturолога чи не найважливішим у такій художньо-дослідницькій діяльності є знання і переживання етнохронотопів, з яких вибудовується загальна картина національного "Космо-Психо-Логосу" (Г. Гачев). Тонке відчуття особливостей часу і простору "інших берегів", занурення в глибини екзистенції, закоріненості нації в свою Землю і Небо вимагають естетичної транспозиції митця-дослідника, його "перенесення" в нові для нього плани етнонаціональної культури. Тут на допомогу приходять численні гомології в синхронії та діахронії культури, їхній "діалог", а головне – етнокультурна інтуїція митця, його здатність "Чуже" переживати як "Своє", толерантно бути не лише мислячою, а й чуттєвою "очережиною" (Б. Паскаль). Онтологічною, геокультурною й естетичною основою такої здатності є входження в хронотопи етнокультури, культурологічна й мистецька герменевтика архетипів, імен, універсалій і сигнатур національного життя, їх розуміння й відтворення в живописних образах світовідношення.

Розглянемо особливості етнокulturографії як різновиду культурологічного дискурсу на прикладі творчості київського художника **Анатолія Фурлета**, який звертається до репрезентацій етнокультури у своїх живописних образах, зокрема у циклі картин "Кам'яна могила". Ми вже писали про А. Фурлета як "реставратора астрального світу" [10], маючи на увазі його малярський вихід в енергоінформаційний простір духовності, в семіотику метафізичного буття. Наразі йдеться про художню реставрацію містичного світу предків, пов'язаного з "Кам'яною могилою" як "порталом" неземних хронотопів, де віддавна й до сьогодні зберігається енергетика таємничих зв'язків із Космосом. До того ж А. Фурлет дещо переінакшує ці розповсюджені уявлення про космологічну суть "Священного пагорба" під Мелітополем, акцентуючи його земне цивілізаційне значення як однієї із перших сторінок вселюдської історії, тим паче на теренах сучасної України.

КАМ'ЯНА МОГИЛА

Коди культури тут зародились,
Аратта першу державу дала,
Може, портали космічні відкрились,
Яв артанійський де перебував.
Нав міфотворчий тут теж розігрався,
А Прав небесний і досі шука
Матір Природи, земну Magna-Mater,
Оріїв-аріїв що окриля.
Графіті перші як ті піктограми
Ієрархічний порядок печер
Ладно тримають подальш від вандалів,
Акведук Духа наповнюють вщерть...

Цей культуротворчий дух "Кам'яної могили" реставрується художником у графічних і живописних роботах, навіяних древніми "чурингами", що пробуджують "бажання творити". Не тільки закодовані петрогліфи, а вся кольорова гамма посередницького (між Землею і Небом) життя і ритуалів відтворюються на його ірреальних, як завжди, мозаїчно-мерехтливих полотнах. При тому виникає враження, що ми сприймаємо не всі кольори, які бачить художник, і що за межами нашої перцепції й фурлетівських образів існують ще й інші кольори Всесвіту, не кажучи вже про барви інших галактичних вимірів. А чи бачили їх наші далекі предки? ("Ритуал 13 чуринга").

У зв'язку з цим закрадається підозра, що у деяких полотнах митця відображене не звичне для нас земне споглядання сучасників (від автора до тих, хто сприймає мистецтво), а те, як бачили світ автохтони "Кам'яної могили". Враження це підсилюється не тільки незрозумілими й навіть "чужими" для нас кольоровими сполученнями і раповими акордами "диких" фарб, а й знаками і символами на їхньому вулканічному тлі, яке вивергається з глибин земної історії й космічної позачасовості ("Край синього неба").

Є і замальовки первісного життя, яким воно було у гармонійному єднанні з природою, Сонцем і зірками. У бажанні наблизити весну степові номади влаштовують весняні ритуали, урочисто зустрічають золотий ранок і спекотний полудень, слухають голос трави і йдуть "до Колакаса". Любов'ю до живого, до квітів, тварин і людей просякнуті полотна "Моя квітка", "Рожевий звір", "Моя ти золота" та й практично всі інші. Висновок: давня цивілізація "Кам'яної могили" була не тільки космічною, а й екологічною та гуманістичною (чого бракує зараз!).

Зв'язок між часами, цивілізаціями, Землею і Космосом намагається налагодити сам художник. В автобіографічному творі "Ультрамариновий перевізник" він обігрує відомий міфологічний сюжет про зв'язківця поміж світами. Його "Харон" і човен під сакральними вітрилами чомусь нагадують астронавта біля космічного корабля, а загадкова постать на передньому плані схожа на одягненого у скафандр чи то землянина, чи то інопланетянина із давньою символікою Сонця. А може, це сам митець, що теж виступає у ролі "перевізника"? Картина світла, життєдайна, оптимістична, а ультрамарин дає надію, бо символічно сполучає в собі мудрість і свободу. Подібної колористики "індіго" все більше з'являється в нових роботах А. Фурлета [див. 15].

Ідея перевізництва посилюється сутнісно притаманною митцеві манерою творення багатшаровості образу. І у графіці, і в живописних роботах немов паралельно співіснують різні світи, хронотопи, земні й небесні виміри. І майже всюди їх простромлює якась вертикаль – людської постаті, древа життя, квітки, піраміди, трикутника, шнурового орнаменту тощо. Виникає враження руху-кризи-простір, осьової лінії часу, на яку нанизуються космічні просторища і часові еони, творячи події вічного життя як "спів-буття буття". Може, саме цей ментально-естетичний рух "нанизування" багатшаровості зображення і перетворює фактуру і колористику фурлетівських картин у своєрідне "намисто", що мережливо-калейдоскопічно складається з розмаїтих фрагментів буття, вражень, спогадів, мрій. А ще з'являється відчуття, що все побачене художником і нами на його картинах – це те, що супроводжує його на шляху "від тернин до зірок" як Перевізника, що сполучає світи і часи, душі та долі.

"Кам'яна могила" явилася Фурлету як портал міжчасових і міжпросторових переміщень, трансформацій, трансферів. У "колодязях часу" і "тунелях перельоту" митець поєднує в одне віртуальне ціле найдавнішу історію праукраїнської Аратти з її космогенезом та етнокультурологією. "Кам'яна могила" – це найдавніше в світі джерело писемності. Як свідчить польський санскритолог М. Красуський, ще в V–IV тис. до Христа волхви святилища в "Кам'яній могилі" карбували написи на чурингах дошумерською і шумерською мовами. А за припущенням колишнього директора заповідника Б. Михайлова, уже тоді на Подніпров'ї складалася ціла система "латинських" і "кириличних" літер [див. 5, с. 8], які на полотнах А. Фурлета набувають вигляду рун (скандинавських рунічних написів) та інших древніх письмен, а також авторських стилізованих кодів-позначень. Всі вони так чи так нагадують відкриті Б. Михайловим серед петрогліфів печери "Підкова" (№ 53) піктографічні і буквенні знаки, відомі згодом у багатьох культурах Двортчя, Середземномор'я, Північного Причорномор'я. А там, де писемність, – там і етнокультурогенез.

Про найдавніші корені праукраїнської культури Аратти розповідають і міфологічні мотиви картин А. Фурлета з циклу "Кам'яна могила". Передусім це численні постаті "берегинь", які сакралізують простір магичних ритуалів, архетипів Світового дерева і Світового яйця, тотемних тварин і птахів, священних рослин і квітів. Функцію "перевізника" виконує і міфологічний олень, який у багатьох стародавніх народів перевозив душі померлих на "той світ" (на картині "Ранковий петрогліф" він теж ультрамаринового кольору із золотаво-райдужними вкрапленнями). Відтак, малярська етнокультурологія "Кам'яної могили" має власний міфологічний Sacrum – світ святостей, де люди йдуть "до Колакаса" – вождя, жерця, пророка, а може, й "перевізника".

В етнокультурології знаної мисткині **Ольги Петрової** "дух нації", представлений на виставці "Інші береги", виявляється через активну колористичну гамму, в якій вибудовуються геокультурні особливості й артефакти народів з "інших берегів". Колір тут пов'язується не стільки з безпосередніми візуальними хронотопами, скільки з культурними рефлексіями мисткині, "вібрацією" її душі у подорожі духовними ландшафтами. І ще одна важлива риса її творчої манери: у відтворенні географічних та історичних особливостей своєї веселкової імперії мисткиня йде не второваним шляхом стереотипного розуміння етнокультур, а розкриває їхню автентичність через естетичне переживання хронотопів, архетипів, екзистенціальів етнокультурного життя, в т. ч. геокультурних імен.

У цьому сенсі 5 "берегів" веселкової імперії Ольги Петрової (Франція, Іспанія, Україна, арабський Схід, Японія) окреслюють духовну ойкумену мисткині, світ її реальних і віртуальних подорожей у просторі й часі європейських культур. Кожна з них отримує своє колористичне рішення, і власне кольором у, як правило, безсюжетних чи парасюжетних композиціях створюється "метафізика" етнокультури, її духовна атмосфера, відповідний емоційно-чуттєвий настрій, аура "імені".

За авторським проектом виставки, розділ "Франція" включає до себе естетико-психологічні трансформації готичних вітражів та пейзажів Провансу. "Гальський" темперамент підкреслюється активною колористичною гамою, де домінує червоне в найрізноманітніших модуляціях свого етноментального та індивідуально-авторського смислового наповнення. "Дух" Франції розкривається через екстатичне "горіння" соборів, світло і сяяння сонячних ландшафтів.

Розділ "Іспанія" центрується великою за розмірами червоною абстракцією з архетиповим мотивом кола-арени. Хоча мисткиня завжди намагалася показати "Іспанію без кориди", цей мотив є, скоріше, топонімічним, психологічним, етнокультурним. Не випадково він доповнюється двома полотнами "Фрески Каталонії", де ідея улюбленої народної "гри з биками" відтінюється піднесеною анагогікою іспанської душі. Авторське бачення гарячої та водночас суворой Іспанії розкривається і через образ "Пікассо на пляжі", що колористично вдало вписується в червоновохристі й сірі композиції ("Сад Гуель", "Гірський пейзаж").

Наново відкрита мисткинею "Японія" представлена на виставці умовно-символічними образами Самурая, численними пейзажами з обов'язковою архетиповою Горою, красою "великої води" з примхливими, грайливими візерунками хвиль. Все "японське" в картинах свідомо побудоване на контрастах драми та ідилії, як про то свідчить не лише історія й культурна суть Японії, а й сама мисткиня [див. 12].

Розділ "Схід-горизонталь", на противагу "західно-європейській" колористичній, вирішений в основному у біло-блакитній гамі, яка символічно доповнюється червоною композицією. Горизонтально-панорамні полотна відтворюють пустельну безкінечність, що породжує ліричний сум, тугу за вічним життям, мудрість спокійної екзистенції. Тут реальність сприймається мисткинею як деякий симулякр,

перманентний обнадійливий міраж, що викликає умиротворено-ідилічні настрої. Знову ж таки, на відміну від Японії, і від Іспанії, "східно-горизонтальне" утверджує себе без душевних драм і етнокультурних контрастів.

Зал "Україна" характерний сюжетною побудовою, в якій ідейний і колористичний "фігуратив" образно виявляє ціннісно найвище і наболіле ("знайоме до болю"). Мисткиня фактично репрезентує український Sacrum [див. 9] в його духовно-шляхетних та історико-драматичних іпостасях. Етноментальний, фольклорно-веселковий дух України вдало передається через народний декоративізм "Гуцульського вітваря" (6 композицій). Трагічною альтернативою цій українській "Аркаді" виступають портрет Г. Кочура на тлі табірної вежі, портрет О. Прицака, де переосмислюється архетип "вишиванки", бо зображена вона розіп'ятою на хресті, за яким "Голгофа" з трьома теж символічними розіп'ятими постатями українців. Ці соціокультурні настрої узагальнює композиція "Де мої діти?", на якій по чорній ріпці йде чорна приземкувата жінка із свічкою, розшукуючи свою малечу, а може, і далеких нащадків. Але, незважаючи на цю чорну семантику української долі, надію дає центрований "Янгол з віолончеллю", колористично вирішений на перетинах рожево-білих променів весняного чи ранкового пробудження.

У цілому вся виставка "Інші береги" засвідчує глибоке проникнення мисткині як в особливості етноментальності різних народів, так і у власні "концепти і перцепти" (Гваттарі, Дельоз) з приводу їх художньої рефлексії.

Відтак, етнокультурологія у творчості Ольги Петрової доповнюється "культурологією душі", еніоестетичним просякненням у "Психо-Космо-Логос" людини. Її малярство виступає як мистецька репрезентація етнокультури в художніх образах, тобто як правдива етнокультурологія.

Висновок. Таким чином, саме співвідношення філософії етнокультури – етнокультурології – етнокультурології лежить в основі аналізу мистецьких репрезентацій етнокультури, складаючи його методологічне підґрунтя. Взаємодоповнення філософських, культурологічних та художньо-естетичних позицій в осмисленні мистецького відтворення ЦСУ народу, його етнокультурних цінностей і традицій створює цілісну картину взаємодії світогляду, ментальності, міфопоетики і фольклору будь-якого народу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність? / К.-О. Апель // Політ. думка. – 1994. – № 45.
2. Второй Российский культурологический конгресс с международным участием "Культурное многообразие: от прошлого к будущему": Программа. Тезисы докладов и сообщений. – СПб., 2008. Науки про культури: культурологія, kulturoznawstwo, культурологія, Cultural Studies: [колективна монографія]. Редактор-укладач Кирилова О. О. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2015. – 338 с.
3. Гачев Г. Национальные образы мира / Г. Гачев. – М.: Сов. писатель. – 1988. – 233 с.
4. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – Л., 1989. – 560 с.
5. Довгич В. Матір Індос-Європа / В. Довгич // Індос-Європа: Онуки Дажбожі. – Кн. 1–2. – К., 1996–1997. – С. 8.
6. Личкова В. А. Дивосад культури: Вибр. ст. / В. А. Личкова. – Чернігів: Деснянська правда, 2006. – 159 с.
7. Личкова В. А. "Зазеркалье" неклассической эстетики / В. А. Личкова, О. Н. Петрова // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. – СПб., 1997. – С. 45–46.

В. А. Личкова, д-р филос. наук, проф.

Национальная академия руководящих кадров культуры и искусств, ул. Лаврская, 9, г. Киев, 01015, Украина

ФИЛОСОФИЯ ЭТНОКУЛЬТУРЫ – ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИЯ – ЭТНОКУЛЬТУРОГРАФИЯ

В статье исследуется взаимосвязь философии этнокультуры, этнокультурологии и этнокультурологии как составляющих современного культурологического дискурса. Цель статьи – расширить представление о структуре современного культурологического знания, в частности через анализ соотношения философии этнокультуры, этнокультурологии, этнокультурологии. В связи с этим важной задачей является обоснование понятия этнокультурологии как научно-художественного дискурса, в котором в образно-художественной форме репрезентируются идеи, архетипы, сигнатуры, ценности этнокультуры. Раскрывается методологическое значение философии этнокультуры для построения концептуальных парадигм и понятийно-категориального инструментария этнокультурологии и культурологии.

8. Личкова В. А. Методологічне значення концепцій світовідношення і ментальності для дослідження духовного світу слов'янських культур / В. А. Личкова // Вісник ЧДПУ: Духовний світ слов'янських культур. Серія "Філософські науки". – Вип. 26. – Чернігів, 2004. – С. 9–14.

9. Личкова В. А. Український Sacrum: світовідношення як світовідношення (кроскультурні горизонти філософії етнокультури) / В. А. Личкова // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення. – Чернігів, ЦНТЕІ, 2006. – 180 с.

10. Личкова В. А. Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / В. А. Личкова. – К.: ПАРАПАН, 2011. – 196 с.

11. Петрова О. Мистецтвознавчі рефлексії / О. Петрова. – К., Видавничий дім "КМ Академія", 2004. – 382 с.

12. Петрова О. Японія: Дневник туриста в "розових очках" / О. Петрова. – К., б.г. (рукопись).

13. Проблеми теорії ментальності / Відп. ред. М. В. Попович. – К., Наукова думка, 2006. – 404 с.

14. Універсальні виміри української культури / НАН України. Укр. філос. фонд / За ред. проф. О. С. Кирилюка. – Одеса: Друк, 2000. – 216 с.

15. Фурлет А. Живопис / А. Фурлет. – К.: "Білий світ", 2016. – Б.с.

16. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.

17. Этности и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса: Сб.ст. – М.: Восточная литература, 1993. – 356 с.

REFERENCES

1. Apel, K.-O. (1994). Etnoetika ta universalists'ka makroetika: superechnist' chi dopovnjuval'nist' [Ethnoethics and Universalistic Macroethics: Contradiction or Complementarity?]. *Polit. dumka*, 45.

2. Vtoroj Rossijskij kul'turologicheskij kongress s mezhdunarodnym uchastiem "Kul'turnoe mnogoobrazie: ot proshlogo k budushhemu": Programma. Tezisy dokladov i soobshhenij. SPB. In *Nauki pro kul'turi: kul'turologija, kulturoznawstwo, kul'turovedenie, Cultural Studies* (2015). [kollektivna monografija]. Kyiv, Vid-vo NPU im. M. P. Dragomanova.

3. Gachev, G. (1988). *Nacional'nye obrazy mira [National images of the world]*. Moscow, Sov.pisatel'.

4. Gumilyov, L. N. (1989). *Jetnogenez i biosfera Zemli [Ethnogenesis and the Biosphere of Earth]*. Leningrad.

5. Dovgich, V. (1996–1997). *Matir Indo-Evropa [Mother Indo-Europe]*. In *IndoEvropa: Onuki Dazhbozhi*, Kn. 1–2. Kyiv.

6. Lychkovakh, V. A. (2006). *Divosad kul'turi: Vjbr.st. [Wonder-Garden of Culture: Selected Articles]*. Chernigiv, Desnjans'ka pravda.

7. Lychkovakh, V. A. and Petrova, O. (1997). "Zazerkal'e" neklassicheskoy jestetiki ["Through the Looking Glass" of non-classical aesthetics]. In *Perspektivy metafiziki: klassicheskaja i neklassicheskaja metafizika na rubezhe vekov*. SPB.

8. Lychkovakh, V. A. (2004). Metodologichne znachennja koncepcij svitovidnoshennja i mentalnosti dlja doslidzhennja duhovnogo svitu slov'jans'kih kul'tur. [The methodological significance of the concepts of world attitude and mentality for the study of the spiritual world of the Slavic cultures]. *Visnik ChDPU: Duhovnij svit slov'jans'kih kul'tur. Serija "Filos.nauki"*, 26, 9–14.

9. Lychkovakh, V. A. (2006). Ukraїns'kij Sacrum: svitovidnoshennja jak svjatovidnoshennja (kroskul'turni gorizonti filosofii etnokul'turi). [Ukrainian Sacrum: world-relation as a holy-relation (crosscultural horizons of the philosophy of ethnoculture)]. In *Filosofija etnokul'turi ta moral'no-estetichni strategii gromadjans'kogo samoviznachenja*. Chernigiv, CNTEI.

10. Lychkovakh, V. A. (2011). *Filosofija etnokul'turi: Teoretiko-metodologichni ta estetichni aspekti istorii ukrains'koї kul'turi. [Philosophy of Ethnoculture: Theoretical-Methodological and Aesthetic Aspects of the History of Ukrainian Culture]*. Kyiv, PARAPAN.

11. Petrova, O. (2004). *Mistectvoznavchi refleksii [Art studies reflections]*. Kyiv, Vidavnichij dim "KM Akademija".

12. Petrova, O. *Japonija: Dnevnik turista v "rozovyh ochkah" [Japan: Diary of a tourist in "pink glasses"]*. Kyiv, b.g. (rukopis').

13. *Problemi teorii mentalnosti [Problems of the theory of mentality]* (2006). Kyiv, Naukova dumka.

14. *Universal'ni vimiri ukrains'koї kul'turi [Universal measurements of the Ukrainian culture]* (2000). Odesa, Druk.

15. Furllet, A. (2016). *Zhivopis [Painting]*. Kyiv, Bilij svit.

16. Heidegger, M. (1991). *Razgovor na proselochnoj doroge [Country Path Conversations]*. Moscow, Vysshaja shkola.

17. *Jetnosy i jetnicheskie processy [Ethnoses and ethnic processes]* (1993). Pamjati R. F. Itsa: Sb. st. Moscow, Vostochnaja literatura.

Надійшла до редколегії 29.08.17

чеської регіоники. Вперше в сучасних науках о культурі вводиться поняття етнокультурології як репрезентації етнокультури в художественних образах літератури і мистецтва. В частині, етнографічний підхід к художественному творчеству аналізується на прикладах живописи і знаменитих українських художників А. Фурлета і О. Петрової.

Ключевые слова: філософія етнокультури, етнокультурологія, етнокультурологія, репрезентація етнокультури, художественний образ, сигнатура, архетип, Ольга Петрова, Анатолій Фурлет.

V. A. Lychkovakh, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts,
Lavrska str., 9, Kyiv, 01015, Ukraine

PHILOSOPHY OF ETHNOCULTURE – ETHNOCULTUROLOGY – ETHNOCULTUROGRAPHY

The article investigates interrelation between philosophy of ethnoculture, ethnoculturology and ethnoculturography as components of modern cultural discourse. Aim of the article is to extend the idea about the structure of modern culturological knowledge and, in particular, to analyze how philosophy of ethnoculture, ethnoculturology and ethnoculturography correlate with each other. In connection with this there is an important task – to ground the notion of ethno-culturalography as a discourse of science and art, in particular the discourse in which ideas, archetypes, signatures and values of ethnoculture are represented in a figuratively-artistic form. The methodological value of philosophy of ethnoculture is revealed for the construction of conceptual paradigms and conceptual tools of ethnoculturology and culturological regional studies. The concept of ethnoculturography as representation of ethnoculture in artistic images of literature and art is entered in modern sciences about the culture for the first time. In particular, ethnographic approach to artistic creativity is analyzed on the examples of painting of well known Ukrainian artists Olha Petrova and Anatolii Furlet.

The author understands ethnoculturology as synthesis of scientific artistic reflection that combines knowledge of ethnocultures with their pictorial reproduction by means of artistic and aesthetical facilities. For instance, ethnoculturography in painting requires a special type of discourse, where metaphysics, aesthetics, semiotics and chronotopes of the region are crossed with artistic vision, individual practice of the artist. In works of Anatolii Furlet it is manifested through artistic restoration of the mystic world of ancestors connected with "A Stone Grave" near Melitopol – one of the oldest monuments of world and national culture. For ethnoculturology of Olha Petrova the "spirit of nation" in its multicultural measurements was presented at the exhibition "Other Shores". Five "shores" of spiritual oecumene of the artist (France, Spain, Ukraine, Arabic East, Japan) outline ethnic horizons of her real and virtual travels in space and time of Eurasian cultures. Consequently, ethnoculturology practically becomes an original guide-book, a road sign (vade mecum) in the world of ethnocultures.

Keywords: philosophy of ethnoculture, ethnoculturology, ethnoculturography, representation of ethnoculture, artistic image, signature, archetype, Olha Petrova, Anatolii Furlet.

УДК 18:7.01

О. І. Онщенко, д-р філософ. наук, проф.
Київський національний університет театру,
кіно і телебачення ім. Карпенка-Карого,
вул. Ярославів вал, 40, м. Київ, 01054, Україна
kafedra.eec.dep@gmail.com

ПОЛЬСЬКИЙ ЕСТЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ХХ СТ.: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Стаття присвячена аналізу польського естетичного дискурсу ХХ ст. та перспективам його інтерпретації в українській естетиці, зокрема в роботі К. Шевчук, що захищається на кафедрі етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Ці розробки значно розширюють уявлення про канон польської естетичної думки, класично представлений іменами таких польських естетиків, як Р. Інгарден і В. Татаркевич, та відкривають імена фактично невідомих в Україні польських науковців, серед яких особливий інтерес викликає доробок Л. Блауштайна, М. Валліса, Г. Ельзенберга та С. Оссоєвського. У даній перспективі висвітлюються вже традиційні для естетики ХХ століття проблеми, зокрема психологія художньої творчості, колективність естетичного переживання, співвідношення фантазії та уяви. Також відкриваються нові інтерпретаційні перспективи піднесеного та потворного, естетичного переживання та досвіду.

Ключові слова: інтерпретація, естетичне переживання, естетичне почуття, емоція, фантазія, потворне, експресія, стимул.

Постановка проблеми. Процеси, що відбувалися в європейській естетичній теорії в умовах ХХ ст., не тільки розширили, а й значною мірою модернізували її концептуальний спектр, визначивши нові ракурси дослідження класичних проблем, що сформували теоретичний фундамент естетичної науки. Вагомий внесок у цьому плані було здійснено яскравими репрезентантами польської естетики Р. Інгарденом (1893–1970) і В. Татаркевичем (1886–1980), що їхній доробок завжди привертая увагу українських дослідників.

Аналіз досліджень і публікацій. Осягнення засадничих концепцій Р. Інгардена і В. Татаркевича, вочевидь, мало для естетичних розвідок в Україні неабиякий "теоретичний позитив", проте водночас спричинило досить провокаційну ситуацію. Адже доробок польської естетичної школи фактично ототожнювався з визначними, однак – тільки цими двома іменами, створюючи в персоналізованому просторі української естетики ситуацію очевидного дисбалансу. Його ліквідації, безсумнівно, посприяє докторська дисертація К. Шевчук "Аксіологічний вимір естетичного переживання в польській естетиці першої половини ХХ ст." (науковий керівник – доктор філософських наук, професор В. Панченко), виконана на кафедрі етики, естетики та культурології Національного університету імені Тараса Шевченка.

Мета статті: здійснити інтерпретацію польського естетичного дискурсу ХХ ст. в контексті теоретичного горизонту української естетики.

Виклад основного матеріалу дослідження. Слід заважити, що дисертаційні роботи, підготовлені на цій кафедрі, вирізняє не тільки високий науковий рівень, але й оригінальність проблематики, яка спонукає, принаймні нас, до власних розмислів і пошуків. Вперше наслідком цього "теоретичного натхнення" стала стаття "Трансгресивний досвід Ж. Батая в динаміці культуротворчих процесів" ("Культурологічна думка", К., 2016), написана під впливом кандидатської дисертації Є. Буцикіної "Концепція трансгресивного досвіду Жоржа Батая: естетичний аналіз" (науковий керівник – кандидат філософських наук, доцент І. Живоглядова), вдруге – дана стаття, стимульована означеною вище дисертацією К. Шевчук. Відтак, очевидним є формування своєрідної тенденції, що виявляє ознаки певного підходу, який потребує хоча б умовного визначення.

Наразі скористаємося власним прийомом, що був застосований під час написання одного з підрозділів, присвяченого епістолярію Ф. Ніцше, нашої останньої монографії "Культуротворчий потенціал епістолярію: європейський досвід другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст." (К., 2017). Так, задля виявлення концептуальних підтекстів у певних листах німецького філософа нами здійснювалася не тільки власне їх розвідка, але й відбувалося звернення і до досвіду аналізу, проведеного іншими дослідниками. Отже, прийом, котрий був використаний, ми визначили як "інтерпретація інтерпретацій", фактично перефразували, проте досить чітко

наслідуючи, сутність відомого концепту В. Кандинського "критика критики". На нашу думку, формулювання "інтерпретація інтерпретацій" визначає і обґрунтовує підхід, що був покладений в основу даної статті.

Так, розвідка К. Шевчук¹, що значною мірою спиралася на автентичний матеріал, дозволила, з одного боку – розширити наші уявлення про доробок метрів польської естетики ХХ ст. Р. Інгардена і В. Татаркевича, проте з другого – і значення цього моменту не можна переоцінити – відкрила імена фактично невідомих в Україні польських науковців, серед яких особливий інтерес викликає доробок Л. Блауштайна, М. Валліса, Г. Ельзенберга та С. Оссовського, що, безсумнівно, потребує активної кооперації у концептуальне поле української естетичної думки.

Наразі зазначимо, що теоретичні орієнтири польських учених так чи інакше були пов'язані із наріжними структурними складовими естетичної науки – її предметом, понятійно-категоріальним апаратом, структурою естетичної свідомості, феноменом художньої творчості, видовою специфікою мистецтва та ін. У процесі, сказати б, концептуальної конкретизації на теренах польської естетики доволі чітко виокремилася низка проблем, серед яких особливу увагу практично всіх її провідних представників привертав феномен естетичного переживання. Розвідка К. Шевчук відкриває можливість, хоча б у форматі вторинної інтерпретації, долучитися до тих пошуків польських науковців, що їхній доробок виявився для української естетики гігантською "білою плямою". Зокрема, неабиякий інтерес викликають розмісли Л. Блауштайна (1905–1942/1944) щодо емоційного чинника і його визначальної ролі в естетичному відчутті, а згодом – естетичному переживанні.

Варто зазначити, що матеріали, якими оперує К. Шевчук, дають можливість пересвідчитися у доволі оригінальних, хоча і часто-густо дискусійних ідеях Л. Блауштайна. При цьому доцільність їх залучення в українську гуманістику не викликає жодного сумніву. Так, зокрема, увагу привертають розмісли науковця щодо специфіки естетичного переживання у процесі сприйняття кінотвору. Наразі зауважимо, що відповідні концепції польського дослідника формувалися переважно у 30-ті рр. ХХ ст., тобто у той період, коли теорія кіномистецтва ще перебувала у стані становлення, тож, навіть суперечливі з позиції сьогодення, певні висновки Л. Блауштайна варті особливої уваги.

Відтак, К. Шевчук акцентує на особливості підходу, який застосовує науковець у процесі свого дослідження, а саме – на використанні філософської термінології під час аналізу фільму: "До неї належать категорії спостережна презентація, імагінативна презентація, інтендування. Аналіз його поглядів щодо естетичного сприйняття кіно виявляє зацікавлення насамперед описом досвіду фільму, тобто тим, як фільм постає у свідомості. Кіно й переживання, які з ним пов'язані, не становлять для нього окремих елементів цього досвіду, а творять органічну структуру. Досвід кіноглядача ґрунтується, насамперед, на зорових і слухових враженнях. ... Не можливо, однак, передати за допомогою зображення смак і запах" [4, с. 123].

Відповідне твердження Л. Блауштайна формально не можна заперечити, зважаючи на природу кінообразу, однак потужні пошуки та експерименти, що активізувалися в кіномистецтві у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст., виявилися доволі сильними і несподіваними емоційними подразниками, значною мірою вплинувши на специфіку сприймання фільму. Серед показових

прикладів наразі виокремимо стрічку Д. Пізі "Запах жінки" (1975) і його однойменний рімейк М. Бреста (1991), що ґрунтувалися на своєрідній опосередкованій інтерпретації саме запахових вражень, що стимулювали потужне естетичне переживання.

Ми неодноразово зверталися до них у контексті наших розвідок, які так чи інакше були пов'язані із феноменом естетичного почуття, передусім апелюючи до відомої праці Аллена Гранта "Фізіологічна естетика". Саме це дослідження, що вийшло друком у 1878 р., стало своєрідним підмурівком для теоретичного обґрунтування пошуків щодо естетизації фізіологічних почуттів запаху і смаку, які відверто активізувалися у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. на теренах кінематографа і літератури. Однак означені акценти Л. Блауштайна стосовно неможливості відтворення, а отже – переживання смаку і запаху у кінематографі, що були висловлені науковцем у 30-х рр. ХХ ст., варто, на нашу думку, залучати у відповідний контекст задля цілісної реконструкції концептуальної логіки дослідження означеної проблеми.

Взагалі, кінематографічні розмісли Л. Блауштайна, які презентовані у розвідці К. Шевчук, на нашу думку, свідчать про глибоке розуміння польським ученим природи кіномистецтва, специфіки кінообразу, функціональності кінематографа та ін. Зокрема, увагу привертає думка Л. Блауштайна, реконструйована українською дослідницею, згідно з якою "кінострічка виконує релаксаційну функцію, яка пов'язана з перебуванням в імагінативному світі, що сприяє відриву від щоденних справ і постає святковою перервою" [4, с. 125].

Цей висновок, що його К. Шевчук подає за краківським виданням Л. Блауштайна 2005 р., при першому наближенні аж ніяк не вражає своєю теоретичною глибиною, однак, враховуючи роки життя польського ученого, його більш, ніж імовірно, було зроблено у 30-ті рр. ХХ ст. Зважаючи на специфіку процесів, що відбувалися у світовому кіномистецтві в означений період, науковець, схоже, обґрунтовує сутнісні ознаки ескейпізму – вельми показового явища в американському кінематографі доби "великої депресії", певні жанри якого були відверто мобілізовані на виконання компенсаційної функції. Принагідно зауважимо, що наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. цей феномен почав досліджуватися досить активно і на теренах "чистого" кінознавства, і в естетико-культурологічному контексті у зв'язку з проблемою функціональності мистецтва. Проте в умовах 30-х рр. ХХ ст. навіть сама постановка Л. Блауштайном такої проблеми була, на нашу думку, без перебільшення відвертим теоретичним проривом.

Здатність науковця до, сказати б, концептуального передбачення відзначає і К. Шевчук, порушуючи, зокрема, проблему індивідуального й колективного естетичного досвіду: "Доволі оригінальне осмислення цього питання, що десь випереджає час, знаходимо у працях Л. Блауштайна. У 30-ті рр. ХХ ст. він пише, що "особливо у сучасну епоху, яка виявляє схильність до колективних естетичних переживань, спільність переживань є швидше правилом, ніж винятком"....". Продовжуючи реконструкцію думки дослідника, К. Шевчук відзначає, що колективні естетичні відчуття "по-перше, мусять бути одночасними, а по-друге, реципієнти мають ділитися своїми переживаннями. У випадку колективного сприйняття естетичне переживання вже не залежить лише від чуттєвої вразливості суб'єкта і переваг естетичного предмета, але значною мірою зумовлене реакціями оточення" [4, с. 121].

Розмісли Л. Блауштайна щодо колективного виміру естетичного переживання мають, так би мовити, прикладний характер і насамперед пов'язані з аналізом специфічних особливостей кінематографа. Водночас зауважимо, що у вельми резонансній для свого часу праці

¹ Концепція дослідниці була оприлюднена у монографії "Естетичне переживання та його цінність у польській естетиці першої половини ХХ ст.", однак як офіційний опонент дисертації К. Шевчук ми працювали з її рукописом, а отже, у процесі написання статті апелюємо безпосередньо до нього.

М. Гюйо "Мистецтво з соціологічної точки зору" (1889) була висловлена ідея, згідно з якою важливим чинником, що стимулює найбільш повну естетичну емоцію, є суспільна солідарність. Ми зверталися до цієї концепції ученого у контексті нашої монографії "Художня творчість: проект неklasичної естетики" (2007), однак позиція Л. Блауштайна стосовно колективного характеру естетичного переживання стимулювала нас повернутися до неї.

Якщо польського дослідника питання колективного начала спонукає звернутися до, так би мовити, кінцевої ланки естетичного ланцюга "емоція – естетичне почуття – естетичне переживання" і заковдане на природу конкретного виду мистецтва, то для французького естетика воно пов'язане з його первинним рівнем – емоцією. На думку М. Гюйо, "художня емоція є емоція соціальна, що примушує нас відчувати життя, аналогічне нашому і яке зближує з нашим митець: до прямого задоволення приємних відчуттів приєднуються всі задоволення, котрі ми витягаємо від симпатичного збудження нашого життя у спільноті" [3, с. 53]. Важливо підкреслити, що розлогі розмисли науковця з цього приводу приводять його, врешті-решт, до висновку, що "художня емоція у своїй сутності суспільна; як наслідок, вона має на меті розширити індивідуальне життя, примусити його злитися з більш широким універсальним життям" [3, с. 53].

Соціальний вимір, який домінує у цьому твердженні, є очевидним, однак М. Гюйо прагне артикулювати його ще чіткіше, стверджуючи, що "найвище завдання мистецтва – створювати естетичну емоцію соціального характеру" [3, с. 53]. Однак, декларуючи соціальну домінуючу естетичної емоції, яка має привести до "універсального естетичного переживання", французький науковець артикулює роль уяви, що працює у процесі творчості митця і певною мірою у реципієнта, який підключає її у процесі естетичного переживання.

Аналогічним шляхом рухався і Л. Блауштайн, котрий, як відзначає К. Шевчук, надавав уяві / імагінативній уяві особливого значення у процесі естетичного переживання, вважаючи, "що без її дослідження не можливо пояснити, зокрема, психологію театрального чи кіноглядача, психологію людини, яка насолоджується творами пластичного мистецтва..." [4, с. 114]. Водночас польський учений виокремлює ще один важливий чинник, що виконує доволі суттєву функцію у процесі естетичного переживання, – фантазію: "По-перше, вона доповнює сприйняті предмети (предмети, не показані на екрані чи на картинах...). По-друге, фантазія ілюструє дані речі. ...По-третє, фантазія додає до сприйняття мрії, які не тісно з нею пов'язані" [4, с. 111].

Наразі завважимо, що у концепції М. Гюйо роль фантазії якщо і фіксується, то у вельми завуальованому вигляді, натомість у Л. Блауштайна логіка руху *уява – фантазія* простежується дуже чітко. Проте насамперед увагу привертає сам факт фіксації польським науковцем ролі фантазії у зв'язку з феноменом естетичного переживання. Адже традиційно статус фантазії безпосередньо закріплювався за постаттю митця, тобто – ототожнювався з процесом творення, а не сприйняття, що показовим чином відбиває назва і концептуальна спрямованість відомої праці З. Фрейда "Митець і фантазія".

Відтак, несподівані ракурси, які виявляються у дослідженнях Л. Блауштайна, з одного боку – спонукають ввести їх у певний концептуальний контекст, а з другого – позначені очевидною новизною, що дозволяє говорити про очевидну наявність прогностичного начала. У цьому зв'язку показовими видаються і розвідки М. Валліса (1895–1975), теоретичні орієнтири якого демонструють показовий "традиційно-новаторський" паритет.

Наразі увагу привертають пошуки науковця на теренах категоріального апарату естетичної науки, серед яких К. Шевчук виокремлює валлісову працю, присвячену категорії піднесеного, і наголошує, що польський учений тлумачив відповідну теорію І. Канта "у тому ж дусі, як це пізніше зробив Ж.-Ф. Ліотар" [4, с. 206]. Вочевидь, дослідження М. Валліса свідчить про його глибоке занурення у площину аналізу піднесеного, адже, як відзначає К. Шевчук, позиція польського ученого багато в чому перетинається із досвідом тлумачення цієї категорії німецьким ідеалізмом. Водночас М. Валліс відверто апелював до "Елементів критики" Г. Хома, який звертав увагу на силу впливу піднесених предметів" [4, с. 206].

Так само контекстний підхід присутній і у процесі розгляду М. Валлісом категорій трагічного і комічного, що часто-густо спонукає його до відвертої полеміки, зокрема навіть з такими визнаними авторитетами, як А. Бергсон. Проте цей, вочевидь, теоретично-перспективний, а за великим рахунком – науково-коректний підхід відверто ігнорується М. Валлісом у процесі дослідження категорії потворного, що, імовірно, привертала особливу увагу польського науковця.

Як відомо, теоретичний досвід її дослідження, принаймні до середини ХХ ст., поступався у кількісному плані дослідженням класичного категоріального апарату естетичної науки. Виняток складає визначна праця К. Розенкранца (1853) "Естетика потворного", що містить фундаментальний аналіз різновидів потворного, його класифікацію, зіставлення з іншими категоріями, визначенням структурних складових, трансформацій у площину мистецтва тощо, – все це закріпило за нею особливе місце у дослідженні цієї проблеми.

Однак М. Валліс фактично обходить це дослідження, хоча загальна концептуальна спрямованість розвідок польського науковця у ХХ столітті, вочевидь, була суголосно теоретичним орієнтирам німецького філософа, визначеним у столітті ХІХ. Як відзначає К. Шевчук, у "30-х рр. ХХ ст. М. Валліс був єдиним дослідником, який так рішуче окреслює потворне як позитивну естетичну цінність" і, розвиваючи своє судження, підкреслює, що "у 1949 р. М. Валліс розвинув концепцію поділу естетичних предметів на дві великі групи, залежно від того, який тип естетичних переживань вони викликають (гармонійні або частково дисгармонійні)" [4, с. 202].

Вочевидь, типологія естетично потворних предметів, запропонована М. Валлісом, стимулює неабиякий інтерес, проте акцентуація науковця на дисгармонічному, відхиленні від норми та ін. фактично відсилає до засадничих положень праці К. Розенкранца, в якій, зокрема, наголошувалося, що часто потворне визначають аморфність, асиметрія та дисгармонія. Очевидні концептуальні перетини виявляються і на інших рівнях. Це, зокрема, стосується мистецького контексту потворного, що йому приділяв неабияку увагу К. Розенкранц і досліджував М. Валліс, маючи вагомі теоретичні здобутки у галузі мистецтвознавства і художньої критики.

Порівняльний аналіз їхніх розвідок стосовно потворного у царині мистецтва дозволяє розглянути особливості його втілення у класичних творах, які природно перебували у полі дослідження К. Розенкранца, і у творах кінця ХІХ – ХХ ст., що привертала увагу М. Валліса, котрий відзначав "не зрівняне за шкалою захоплення потворним, притаманне художникам експресіонізму, веризму, надреалізму (у тексті К. Шевчук подається саме такий варіант перекладу, проте, імовірно, Валліс мав на увазі твори сюрреалізму – О.О.), творцям повісті та драми з кола екзистенціалізму, "театру абсурду" і фільму з "чорним гумором" [4, с. 319]. На нашу думку, поєднання естетико-мистецтвознавчих розвідок К. Розенкранца і

М. Валліса щодо потворного може стати потужним фундаментом для подальших теоретичних досліджень, які обґрунтовуватимуть експериментування на теренах потворного у сучасних мистецьких практиках.

І ще один очевидний концептуальний перетин у поглядах К. Розенкранца і М. Валліса пов'язаний із антиномічною потворною категорією – прекрасним. З цього приводу німецький учений відзначав: "У нормальному сенсі у контексті цілісності твору мистецтва потворне виправдане як умовна необхідність, анулюючись протидією прекрасного. У цьому випадку нам надає задоволення не потворне як таке, а прекрасне, яке долає представлену у творі власну нездійсненність" [5, с. 62]. Фактично у такій самій концептуальній площині перебуває і М. Валліс, адже для нього, як відзначає К. Шевчук, "потворність... не є простим запереченням прекрасного, але протиставляється тому, що "незначне", естетично нейтральне" [4, с. 203].

Наслідки подібного зіставлення тільки загострюють питання щодо причини відвертого відсторонення М. Валліса від дослідження К. Розенкранца. Можливо, його варто шукати в експліцитному дистанціюванні польського науковця від філософії Г. В. Ф. Гегеля, до кола якого належав німецький учений. Це відмежування, хоча і в іншому категоріальному контексті, К. Шевчук фіксує досить чітко, зазначаючи, що М. Валліс вважав піднесене "складовою досить розлогого релігійного переживання. З релігією піднесене пов'язував свого часу Г. В. Ф. Гегель...; проте М. Валліс не посилається на Гегеля" [4, с. 207].

Водночас певні ідеї польського ученого, вочевидь, носять новаторський характер і, так само як у випадку Л. Блауштайна, виявляють ознаки прогностування. Це, зокрема, стосується міждисциплінарного підходу, що його відверто декларував М. Валліс, сповідуючи принципи естетичного плюралізму. З цього приводу К. Шевчук відзначає, що науковець артикулював "інтердисциплінарний характер естетичних досліджень, які можуть багато отримати зі співпраці з історією мистецтва, культури, етнологією, психологією, соціологією" [4, с. 49].

Наразі зазначимо, що орієнтацією на міждисциплінарну спрямованість просякнута переважна більшість досліджень польських естетиків, що зрештою позначилося на специфіці їхньої проблематики. Так, і у розвідках Л. Блауштайна, і М. Валліса чітко простежувався вихід як у мистецтвознавчий, так і в психологічний виміри. У цьому ж напрямі рухався ще один представник польської естетичної школи ХХ ст. Г. Ельзенберг (1887–1967), наукові інтереси якого були, зокрема, пов'язані із поняттям експресії, сутнісні ознаки якої, на думку ученого, окрім власне естетичного, безсумнівно, передбачали вихід у площину психологічного виміру.

Відповідні переклади К. Шевчук дають можливість переосвідчитися у вельми ґрунтовному підході Г. Ельзенберга до аналізу експресії, що привертала увагу і його колег, передусім – Р. Ингардена і М. Валліса. Проте для Ельзенберга це поняття стає одним з теоретичних пріоритетів і розглядається у різних площинах. Насамперед слід підкреслити, що науковець визнає експресію другою формою естетичного переживання, що є "певним психічним процесом, себто процесом виявлення психічних змістів, доступних в естетичному переживанні" [4, с. 131]. До того ж українська дослідниця особливо артикулює прагнення польського науковця дати визначення експресії, що, зрештою, зумовлює два показові варіанти. По-перше – "бути знаком, ознакою певного психічного стану; по-друге – бути таким знаком психічного стану, який не лише дає поняття цього стану, але також веде до повторного відтворення цього переживання" [4, с. 132].

Вочевидь, у процесі своєї роботи Г. Ельзенберг артикулює експресію як естетико-психологічний феномен, однак певні результати здійсненого ним аналізу, воче-

видь, можуть розширити кордони і мистецтвознавчих досліджень, спрямованих у царину одного з найвизначніших художніх напрямків ХХ ст. – експресіонізму.

Фактично всі науковці, котрі так чи інакше входять у контекст цієї проблематики, розпочинають свої розвідки з визначення поняття "експресіонізм", що його сутність відбиває ідея вираження. За великим рахунком, такий підхід вже став не тільки традиційним, але й набув ознак, так би мовити, аксіоматичного характеру. Поступово ця термінологічна формалізація, на нашу думку, звузила діапазон осмислення феномена експресіонізму, закодувавши його на, так би мовити, суто літературознавчому чи мистецтвознавчому аналізі конкретних художніх творів. Означену ситуацію певною мірою удосконалив досвід культурологічного дослідження експресіонізму, однією з ознак якого є міждисциплінарний підхід. Відтак, у сучасних культурологічних розвідках обов'язково враховуються філософсько-естетичний, психологічний та мистецтвознавчий аспекти експресіоністичного напрямку, дозволяючи осмислити його багатомірність і багатшаровість.

Однак, на нашу думку, специфіка експресіонізму, що, вочевидь, відрізняє його від всіх інших напрямків ХХ ст., передбачає особливу акцентуацію саме на психологічному вимірі художньої творчості, що зрештою і відкриває вихід у естетичну, мистецтвознавчу та культурологічну площину. Аналізуючи специфіку експресіонізму, В. Бранський вельми точно акцентував, що він виражає складний стан конвульсивної людини, і хоча, як і більшість науковців, головну увагу він зосереджував на філософсько-естетичному підґрунті цього напрямку, тим не менш не обходив певні чинники, що безпосередньо пов'язані із психологічним виміром. Так, учений підкреслював, що митці, котрі працювали на теренах експресіонізму, були відсторонені від позитивних і спрямовані виключно на негативні емоції, а відтак – справляли враження "суцільного "жмутку нервів"" [1, с. 399].

Вочевидь, цій характеристиці повною мірою відповідали персоналії, котрих вважають фундаторами експресіонізму, – В. ван Гог і Е. Мунк, а також його видатні репрезентанти Ж. Руо, О. Кокошка, Г. Гейм, Г. Тракль та ін., що провокує скористатися потенціалом біографічного методу і навести незаперечні у цьому плані факти. Однак наразі для нас важливо артикулювати один принциповий момент, а саме – беззаперечне доминування психологічного виміру при аналізі експресіонізму, адже фактично всі його провідні представники були глибоко травмованими, невротичними чи взагалі психічно хворими, що, природно, накладало відповідний відбиток на їхню творчість, зрештою і визначивши естетико-художні особливості цього напрямку.

У даному зв'язку відкриваються неабиякі перспективи для нового етапу у дослідженні експресіонізму, серед яких виокремимо так звану концепцію "експресивних предметів" Г. Ельзенберга. Навряд чи всі її чинники можуть бути безпосередньо трансформовані в естетико-мистецтвознавчий контекст дослідження означеного напрямку, однак один, що зумовлює прояв естетичної експресії, вочевидь, привертає увагу. Так, як відзначає К. Шевчук, "однією з характерних рис естетичної експресії... є те, що вона не може полягати в умовиводі. Ще однією характеристикою, – підкреслював польський науковець, – є конкретність прояву психічного предмета – він не може виникати шляхом асоціації. Третя характерна риса естетичної експресії – образ психічної сутності має бути даний не за посередництвом прояву, але разом із ним, безпосередньо, в одному акті схоплення. Таким чином, естетично експресивними можуть бути такі прояви, в яких предмет психічного переживання даний іманентно" [4, с. 133].

Це концептуальне положення Г. Ельзенберга, виділене К. Шевчук, безсумнівно, може бути кооптоване у широкий теоретичний контекст дослідження експресіонізму, відкриваючи нові виміри у його аналізі, однак межі статті не дають нам можливості цього зробити. Тож скористаємося наразі ще однією цитатою – фрагментом з життєпису Е. Мунка "Фриз життя", що безпосередньо кореспондує з висновком Г. Ельзенберга, створюючи показовий теоретико-практичний паритет. Йдеться про відомий авторський коментар норвезького митця щодо його великої картини "Крик": "Якось ввечері я йшов стежкою, з одного боку було місто, внизу – фьорд. Я відчув себе втомленим і хворим. Я зупинився... сонце сідало і хмари стали криваво-червоними. Я відчув крик природи... Я написав картину, написав хмари як справжню кров. Колір голосив" [2, с. 368].

Це зізнання Е. Мунка відкриває неабиякі можливості у зв'язку з розглядом ще однієї проблеми, що вкрай рідко поставала на естетичних теренах, – стимулів художньої творчості. Ми дозволяємо собі зробити такий категоричний висновок, оскільки неодноразово зверталися до неї у своїх монографіях і статтях. Заповненню цього концептуального вакууму сприятимуть дослідження ще одного представника польської естетики ХХ ст. С. Оссовського (1897–1963), що в його теоретичних орієнтирах осмислення проблем емоції, естетичного почуття, естетичного переживання та ін., вочевидь, простежувалася спрямованість на естетичний, психологічний і соціологічний паритет.

Проте наразі ми зупинимось тільки на психологічному вимірі його розвідок, що у зв'язку з феноменом естетичного переживання актуалізують питання стимулів художньої творчості. Як відзначає К. Шевчук, С. Оссовський приділяє велику увагу дослідженню сексуального начала, що стимулює творчий процес, апелюючи до відповідних ідей психоаналітичної теорії. Вочевидь, польський дослідник не є однозначним апологетом фрейдівських поглядів на цю проблему, а отже, наголошує, що "сексуальні чинники, без сумніву, віді-

грають дуже важливу роль у мистецтві, ...але художня творчість не зводиться лише до цієї сфери людських імпульсів і почуттів" [4, с. 339]. Означену думку С. Оссовського навряд чи можна заперечити, до того ж вона частково пояснює причину очевидного ігнорування ним українсько-польського психоаналітичного досвіду, що безпосередньо ототожнюється з іменем С. Балея, і передусім з його визнаною теоретичною працею – трактатом "З психології творчості Шевченка".

Висновки. Таким чином, введення у сучасний контекст української естетичної теорії фактично недосліджених концепцій польських учених не тільки сприятиме відкриттю невідомих сторінок в історії естетики ХХ ст., але й актуалізуватиме накреслення нових підходів до аналізу її класичних проблем, актуальність яких ніколи не підлягатиме сумніву.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бранский В. Искусство и философия / В. Бранский. – Калининград: Янтарный сказ, 1999. – 703 с.
2. Вайль П. Гений места / П. Вайль. – М.: КоЛибри, 2006. – 485 с.
3. Гюйо М. Искусство с социологической точки зрения / М. Гюйо; [Пер. Д.А.М.]. – С-Пб.: Изд-во товарищества "Знание", 1900. – С. 29–464.
4. Шевчук К. С. Аксиологічний вимір естетичного переживання в польській естетиці першої половини ХХ ст. / К. С. Шевчук. – Дисертація / рукопис, 2017. – 402 с.
5. Шкепу М. А. Эстетика безобразного Карла Розенкранца / М. А. Шкепу. – К.: Фенікс, 2010. – 448 с.

REFERENCES

1. Branskiy, V. (1999). *Iskusstvo i filosofija [Art and Philosophy]*. Kaliningrad, Jantarnyj skaz.
2. Vayl, P. (2006). *Genij mesta [Genius places]*. Moscow, Kolibri.
3. Guyo, M. (1900). *Iskusstvo s sociologicheskoy tochnki zrenija [Art from a sociological point of view]*. St. Petersburg, Izd-vo tovarishhestva "Znanie".
4. Shevchuk, K. (2017). *Aksiologichnij vimir estetichnogo perezhivannja v pol's'kij estetiki pershoj polovini XX st. [Axiological dimension of aesthetic experience in the Polish aesthetics of the first half of the twentieth century]*. – Kyiv, Manuscript.
5. Shkepu, M. (2010). *Jestetika bezobraznogo Karla Rozenkranca [Aesthetics of ugly Karl Rosenkranz]*. – Kyiv, Feniks.

Надійшла до редколегії 11.11.17

Е. И. Онищенко, д-р философ. наук, проф.

Киевский национальный университет театра, кино и телевидения им. Карпенко-Карого, ул. Ярославов вал, 40, г. Киев, 01054, Украина

ПОЛЬСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ХХ В.: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Статья посвящена анализу польского эстетического дискурса ХХ в. и перспективам его интерпретации в украинской эстетике, в частности в работе К. Шевчук, которая защищается на кафедре этики, эстетики и культурологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко. Эти разработки значительно расширяют представление о каноне польской эстетической мысли, классически представленной именами таких эстетиков, как Р. Ингарден и В. Татаркевич, и открывают имена фактически неизвестных в Украине польских ученых, среди которых особый интерес вызывают работы Л. Блауштайна, М. Валлиса, Г. Ельзенберга и С. Оссовского. В частности, в данной перспективе освещаются уже традиционные для эстетики ХХ века проблемы: психология художественного творчества, коллективность эстетического восприятия, соотношение фантазии и воображения. Также открываются новые интерпретационные перспективы возвышенного и безобразного, эстетического переживания и опыта.

Ключевые слова: интерпретация, эстетическое переживание, эстетическое чувство, эмоция, фантазия, безобразное, экспрессия, стимул.

E. I. Onishchenko, Doctor of Philosophical Science, Professor,

Kyiv National I. K. Karpenko-Kary Theatre, Cinema and Television University
40, Yaroslavov Val Street, Kyiv, 01054, Ukraine

POLISH AESTHETIC DISCOURSE OF THE 20TH CENTURY: INTERPRETATION OF INTERPRETATIONS

The article is devoted to the analysis of the Polish aesthetic discourse of the twentieth century and the prospects for its interpretation in the Ukrainian aesthetics, particularly in the works by Kateryna Shevchuk, defended at the department of ethics, aesthetics and culture studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv. These research greatly extend the idea of the aesthetic canon of the Polish thought, classically represented by the aesthetics R. Ingarden and W. Tatarkevicz and reveal the names of virtually unknown in Ukraine Polish scientists, including special interest is the legacy of L. Blaustein, M. Wallis, H. Elzenberg and G. Ossowski. In particular, this perspective covers traditional for the twentieth century aesthetics problems, including psychology of art, collective aesthetic experience, ratio, fantasy, and imagination. Also, new interpretive perspectives of sublime and ugly, aesthetical experience are opened.

The theoretical orientations of the Polish scholars, in one way or another, were connected with the cornerstones of the aesthetic science - its subject, the conceptual-categorical apparatus, the structure of aesthetic consciousness, the phenomenon of artistic creativity, the specific nature of art, and others. In the process of conceptual concretization, in the field of Polish aesthetics a number of problems have been rather clearly distinguished, among which the special attention of practically all of its leading representatives has attracted the phenomenon of aesthetical experience. K. Shevchuk's investigation opens up an opportunity, at least in the format of a secondary interpretation, to join the research of the Polish scholars, whose work proved to be a giant "white spot" for the Ukrainian aestheticians.

Introducing actually unexplored concepts Polish scientists to the modern Ukrainian aesthetic theory not only facilitates the opening of "unknown pages" in the history of the twentieth century aesthetics, but also makes actual mark of new approaches to the analysis of classical problems, the relevance of which will never be a subject of doubt.

Key words: interpretation, aesthetical experience, aesthetical feeling, emotion, fantasy, ugly, expression, stimulus.

УДК 130.2:330.163.14

I. I. Пархоменко, асп., каф. етики, естетики та культурології, філософський факультет, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
ireneparkhomenko@gmail.com

ТИПОЛОГІЯ СУЧАСНИХ ТЕОРЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ ЕКОНОМІКИ КУЛЬТУРИ

Розроблено типологію сучасних теоретичних концепцій економіки культури відповідно до західноєвропейської наукової традиції ХХ ст. щодо вивчення і дослідження функціонування сфери культури як економічної реальності: 1) культурфілософські – Т. Адорно, Ж. Бодріяр, П. Бурдьє, М. Хоркхаймер, С. Леш, С. Ларі, Д. Уррі; 2) культурно-індустріальні – Р. Вільямс, Б. Мьєж, Н. Гарнем, П. Л. Сакко; 3) економіко-управлінські – В. Баумоль, В. Боуен, М. Блауг, В. Гінзбург, А. Кламер, Б. Мьєж, А. Скотт, Д. Тросбі, Б. Фрей, Д. Хезмондалш. Визначено, що зазначені науковці під "економікою культури" розуміють, по-перше, наукову дисципліну, що вивчає й аналізує економічні відносини з приводу виробництва, розповсюдження та споживання культурних товарів та послуг (economics of culture), по-друге, філософсько-культурологічний підхід до дослідження сучасних процесів функціонування суспільства в категоріях "виробництва" і "споживання" (economy of culture).

Ключові слова: економіка культури, культурне виробництво, культурні індустрії, індустріалізація в сфері культури, цінність, теоретичні концепції економіки культури.

Постановка проблеми. Сучасне суспільство характеризується превалюванням частки нематеріального виробництва в структурі суспільного. Відповідно до східноєвропейської наукової традиції радянського періоду (зокрема й української), мова йде про духовне виробництво, де продукти створюються соціокультурними інституціями, а культура являє собою механізм постійної ретрансляції ідеологічних норм та цінностей, які продукують базові інститути духовного виробництва (М. Каган, Л. Коган, Е. Маркарян, В. Табачковський, В. Толстих, Н. Чавчавадзе, В. Шинкарук). Такий підхід втрачає свою актуальність в умовах демократії й капіталістичного способу виробництва, коли культура починає функціонувати як галузь виробництва, являючи собою сукупність культурних індустрій. У 60-х рр. ХХ ст. в країнах Західної Європи формується науковий напрям дослідження культурного виробництва і споживання, ефективності діяльності культурних інституцій, особливостей культурного продукту, побудови моделей культурних і креативних індустрій. Науковці вивчають і досліджують сферу культури як економічну реальність: В. Баумоль, В. Боуен, М. Блауг, Н. Гарнем, В. Гінзбург, С. Ларі, С. Леш, Б. Мьєж, Д. Тросбі, Р. Тьюз, П. Л. Сакко, Б. Фрей. Більше того, ці наукові пошуки є рефлексією на використання культурних активів в якості ресурсу в сфері управління на регіональному, національному та міжнародному рівнях з кінця 80-х рр. ХХ ст. У період реформування українське фахове культурологічне середовище особливо потребує формування чіткого теоретичного підґрунтя до творення новітнього розуміння культури як галузі виробництва та інструмента економічного і соціокультурного розвитку суспільства, фактора сталого суспільного розвитку відповідно до західноєвропейської наукової традиції. Типологія сучасних теоретичних концепцій економіки культури дозволить сформулювати таке підґрунтя.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Було опрацьовано, по-перше, витоки західноєвропейської наукової традиції ХХ ст. щодо розуміння культури як галузі виробництва та інструмента сприяння економічному, соціальному і культурному розвитку суспільства в науково-теоретичному доробку представників Бірмінгемської школи культурних досліджень, а саме: Р. Вільямса і Н. Гарнема, які вивчають взаємодію культурних і владних інституцій у процесі демократизації та індустріалізації в суспільстві в межах країн з капіталістичним способом господарювання. Крім цього, залучено науковий доробок сучасного фахівця в галузі економіки культури П. Л. Сакко щодо функціонування сфери культурного виробництва як економічної реальності у вигляді етапів становлення і трансформації, вивчено логіку дослідження П. Л. Сакко з метою пояснення процесу індустріалізації в сфері культури. По-друге, з'ясування суті культурфілософських теоретичних концепцій економіки культури як підходу для дослідження

сучасних процесів функціонування суспільства як глобальної культурної індустрії в означенні С. Леша та С. Ларі потребувало опрацювання філософських напрацювань представників Франкфуртської школи Т. Адорно, В. Беньяміна та М. Хоркхаймера, а також теоретичних розробок Ж. Бодріяра стосовно "цінності знаку". По-третє, з'ясування специфіки виробництва в сфері культури та побудова моделей культурних індустрій ґрунтувалися на фахових дослідженнях в галузі економіки культури Д. Тросбі, Б. Фрея, М. Хаттера та Д. Хезмондалша.

Мета статті. Розробити типологію сучасних теоретичних концепцій економіки культури, використовуючи наукові напрацювання західноєвропейських вчених у ХХ–ХХІ ст.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасна сфера культури в таких країнах-демократіях, як: США, Великобританія, Канада, країни Європейського Союзу, Японія, функціонує у вигляді сукупності культурних індустрій (виробництв), що здійснюють культурну діяльність, суть якої полягає у виробництві продукту, що не міститиме у собі суто утилітарної мети його споживання. Однак в той же час таке культурне виробництво є економічно ефективним з огляду на той комерційний прибуток, який воно отримує. У другій половині ХХ ст. прибутковість діяльності цих виробництв стає приводом до появи галузі економіки культури в структурі національних економік. Усвідомлення потенціалу сфери культурного виробництва в країнах Західної Європи об'єктивується в конкретних урядово-інституційних практиках: країни ЄС і Великобританія поступово переорієнтують вектор економічного розвитку з індустріального на культурний і науково-інноваційний. Культурні ресурси стають ефективним інструментом економічного, соціального та культурного зростання в країнах.

У 60-х рр. ХХ ст. формується західноєвропейський науковий напрям дослідження сфери культурного виробництва та споживання, який вивчає взаємодію культурних і владних інституцій у процесі демократизації суспільства (Р. Вільямс, С. Холл, Н. Гарнем, П. Л. Сакко), функціонування сфери культури як економічної реальності в формі культурних індустрій, що утворюють культурний капітал (П. Бурдьє, А. Кламер, Б. Мьєж, Д. Тросбі, Б. Фрей та інші), а також функціонування сучасного суспільства в якості глобальної культурної індустрії, де продукти виробництва перестають бути стандартизованими і серійними, маючи утилітарну та обмінну цінність, але містять цінність знаку завдяки створенню бренду (С. Леш, С. Ларі, Д. Уррі). Отже, зазначені науковці під "економікою культури" розуміють, по-перше, наукову дисципліну, що вивчає й аналізує економічні відносини з приводу виробництва, розповсюдження та споживання культурних товарів та послуг (economics of culture); по-друге, філософсько-культурологічний підхід для дослідження сучасних процесів функціонування суспільства в кате-

горіях "виробництва" і "споживання" з метою вивчення та аналізу превалювання частки культурного виробництва в структурі суспільного в умовах демократизації і провадження капіталістичного способу виробництва (economy of culture). Крім того, поняття "культурна економіка" вживають для дослідження впливу соціокультурних факторів на функціонування економіки відповідно до більш ранньої наукової традиції такого дослідження, яку започатковують такі вчені, як: М. Вебер, Т. Веблен, Ф. Ліст, В. Рошер, А. Сміт, Г. Шмоллер, та продовжують їх сучасники: П. Гайя, Р. Інглехарт, А. Кламер, М. Прайк, Г. Хофстеде, Ш. Шварц.

Отже, відповідно до західноєвропейської наукової традиції ХХ ст., теоретичні концепції сучасної економіки культури, які обґрунтовують економічний статус сфери культурного виробництва, формують наступну типологію:

1) культурфілософські (Т. Адорно, Ж. Бодріяр, П. Бурдьє, М. Хоркхаймер, С. Леш, С. Ларі, Д. Уррі) – формуються передусім як критичні наукові погляди з приводу інтенсифікації процесів індустріалізації та коммодифікації в сфері культури в середині ХХ ст. Термін "культурна індустрія", який вживають Т. Адорно та М. Хоркхаймер у своїй праці "Діалектика Просвітництва" (1947), означає виробництво в культурно-мистецькій сфері масового, серійного, стандартизованого продукту, що сприяє ствердженню влади так званих "еліт" за умов контролю над технологіями відтворення культурного продукту [1; с. 149, 164, 174]. Сферу культури в системі суспільного виробництва розглянуто в межах співвідношення "культура – влада", де культурне виробництво (індустрія) є інструментом підтримки влади та маніпуляції свідомістю споживачів. У формі товару культурний продукт втрачає внутрішню цінність (ауратичність, за В. Беньяміном [2; с. 27]), постає у формі розваги. Мова йде про критику культурного виробництва як індустрії розваг.

У 90-х рр. ХХ ст. С. Леш, С. Ларі та Д. Уррі в своїх наукових працях: 1) "Соціологія Постмодернізму" С. Леша (1990); 2) "Економіка знаків та простору" С. Леша та Д. Уррі (1994); 3) "Глобальна культурна індустрія: медіація речей" С. Леша та С. Ларі (2007), спираючись на філософські розробки Ж. Бодріяра, обґрунтовують положення про те, що характерною особливістю культурного виробництва сучасності є те, що вироблені продукти міститимуть "цінність знаку" (sign value) [3; с. 19, 187–188], яка суттєво вплине на споживання виробленого продукту (об'єкта чи речі відповідно до термінології означених науковців). Тому цінність знаку, яку містить у собі продукт виробництва, детермінуватиме його обмінну цінність та нівелюватиме практичну значущість. Вчені доводять, що набуття цінності знаку об'єктом (реччю) відбувається внаслідок створення (конструювання) образу або бренду. Отже, в сучасних умовах виробництво в широкому значенні може бути означено як "культурне". Науковці аргументують введення в наукове поле терміну "глобальна культурна індустрія", суть якого полягає у визначенні специфіки сучасного культурного виробництва, яке, за твердженням науковців, характеризується створенням "монад" – образів, а не визначених одиниць товарів – "атомів". Продукти (goods), які утворює глобальна мережа культурних індустрій, не є фіксованими, стабільними чи визначеними згідно задуму їх творця: це культурні форми, що є динамічними та постійно циркулюють, перестаючи бути контрольованими [9; с. 5].

У цілому культурфілософські теоретичні концепції сучасної економіки культури апелюють до вивчення культурного виробництва і споживання в якості режиму функціонування сучасного суспільства, використовуючи терміни "культурна індустрія" та "глобальна культурна індустрія". При цьому науковці міркують про нові підходи до розуміння сучасних соціальних процесів: економіка культури розглядається як метод для опису Постмодерну.

2) культурно-індустріальні (Р. Вільямс, Б. Мьєж, Н. Гарнем, П. Л. Сакко (cultural industries approach)). Р. Вільямс започатковує дослідження трансформації суспільних інститутів під впливом науково-технологічного прогресу та процесу демократизації суспільства в умовах капіталізму, відкидаючи марксистське вчення про економічний детермінізм. Сучасний дослідник з Великобританії Н. Гарнем у своїй праці "Політична економія та культурні дослідження: оновлення чи розрив?" (1995) [8] обґрунтовує твердження про те, що, не дивлячись на те, що капіталізм не потребує певної визначеної надбудови, яка передбачає усталене функціонування культурних інститутів та наявність домінуючої ідеології, такі інститути здійснюють виробництво відповідно до капіталістичного способу господарювання (90-ті рр. ХХ ст.). Тобто в умовах капіталізму в сучасних розвинутих країнах різноманітні культурні інституції функціонують як підприємства (індустрії), що продукують культурні продукти. При цьому, відповідно до розглянутих нами Конвенцій ЮНЕСКО та Документів ЄС, культурні індустрії провадять, перш за все, культурну діяльність, а не комерційну. До того, у 80-х рр. ХХ ст., Б. Мьєж вперше пропонує модель культурних індустрій.

Вже на початку ХХІ ст. П. Л. Сакко в історичній ретроспективі виокремлює етапи становлення та розвитку індустрій у сфері культурного виробництва [11]: Культура 1.0., Культура 2.0, Культура 3.0. Логіка виокремлення базується на трьох складових: а) форма підтримки культурного виробництва; б) процеси індустріалізації та коммодифікації в сфері культури, завдяки яким культура перетворюється на галузь економіки; в) культурний доступ та участь публіки у виробництві та споживанні культурних продуктів. Вчений визначає, що в сучасних умовах культурне виробництво опосередковує творення економічної та соціальної цінності в будь-яких галузях виробництва насамперед завдяки необмеженому доступу споживачів до культурного контенту. При цьому споживання культурних продуктів стрімко відбувається і поза межами ринку їх збуту. Окрім цього, публіка, отримуючи право культурного доступу до контенту, отримує право не тільки пасивно споживати, але й – самостійно створювати (продувати). П. Л. Сакко на основі статистичних даних доводить залежність та вплив показників культурної участі громадян країн ЄС на показники інновацій в цих країнах. Отже, культурний доступ та культурна участь стимулюватиме креативну діяльність індивідуумів [12].

3) економіко-управлінські (В. Баумоль, В. Боуен, М. Блауг, В. Гінзбург, А. Кламер, Б. Мьєж, А. Скотт, Д. Тросбі, Б. Фрей, Д. Хезмондалш) – проблематика наукових пошуків стосується, по-перше, питання ефективності економічної діяльності культурних інституцій та, відповідно, їх державного субсидіювання; по-друге, побудови моделі культурних та креативних індустрій; по-третє, поняття "цінності", яку містить у собі продукт виробництва креативних та культурних індустрій; по-четверте, методики оцінки культурних об'єктів з метою визнання їх цінності та визначення цих об'єктів такими, що містять культурну цінність; по-п'яте, ефективного здійснення гуманітарної політики як сукупності засобів та методів "креативної економіки" як одного з можливих проєктів реалізації культурного виробництва в рамках держави чи союзу держав. Економіко-управлінські теоретичні концепції сучасної економіки культури існують та розвиваються в рамках cultural economics як наукової дисципліни.

Висновок. Результатом дослідження стала розробка типології сучасних теоретичних концепцій економіки культури відповідно до наукових напрацювань західноєвропейських вчених у ХХ–ХХІ ст. задля з'ясування теоретичного підґрунтя вивчення та дослідження функціонування культури як економічної реальності в умовах розвитку демократичних владних інститутів та здійснення капіталістичного способу господарювання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения / Т. Адорно, М. Хоркхаймер [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М., СПб: Медиум, Ювента, 1997. – 257 с.
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе / В. Беньямин [Пред., сост., перевод и примеч. С. А. Ромашко]. – М.: Немецкий культурный центр имени Гете, "Медиум", 1996. – 239 с.
3. Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. Д. Кралечкин]. – М.: Академический Проект, 2007. – 335 с.
4. Леш С. Социология постмодернизму / С. Леш [пер. з англ. Ю. Олійника]. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.
5. Тросби Д. Экономика и культура / Д. Тросби [пер. с англ. И. Кушнаревой; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики"]. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 256 с.
6. Хезмондалш Д. Культурные индустрии / Д. Хезмондалш [пер. с англ. И. Кушнаревой; под науч. ред. А. Михалевой; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики"]. – М., 2014. – 456 с.
7. Blaug M. Where are we now on cultural economics? / M. Blaug // Journal of Economic Surveys, 2001. vol.15. – PP. 123–144.
8. Garnham N. Political economy and cultural studies: reconciliation or divorce? / N. Garnham // Journal Critical Studies in Mass Communication, Volume 12. – 1995. – P. 60–71.
9. Lash S., Lury C.. Global Culture Industry / S. Lash, C. Lury. – UK: Polity Press, 2007. – 229 p.
10. Lash S., Urry J. Economies of signs and space / Lash S., Urry J. – London: Sage Publications, 1994. – 351 p.
11. Sacco P. L. Cultural policy design in a Culture 3.0 world. [Електронний ресурс] / P. L. Sacco. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=mer5WBMqu-g&t=1659s>.
12. Sacco P. L. Culture 3.0: A new perspective for the EU 2014–2020 structural funds programming. [Електронний ресурс] / P. L. Sacco. – Режим доступу: http://static.eu2013.lt/uploads/documents/Programos/Discussion%20documents/Sa cco_culture-3-0.pdf

13. Williams R. Culture and Society 1780–1950 / R. Williams. – New York, 1960. – 375 p.

REFERENCES

1. Adorno, T.; Horkheimer, M. (1997). *Dialectic of Enlightenment*. Moscow, Medium (In Russian).
2. Benjamin, W. (1996). *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Moscow, Medium (In Russian).
3. Baudrillard, J. (2007). *For the Critique of the Political Economy of the Sign*. Moscow, Academic project (In Russian).
4. Lash, S. (2003). *Sociology of Postmodernism*. Lviv, Kalvarija (In Ukrainian).
5. Throsby, D. (2013). *Economy and Culture*. Moscow, Vysshiaia shkola ekonomiki (In Russian).
6. Hesmondhalgh, D. (2014). *Cultural industries*. Moscow, Vysshiaia shkola ekonomiki (In Russian).
7. Blaug, M. (2001). Where are we now on cultural economics? *Journal of Economic Surveys*, Volume 15, 123–144.
8. Garnham, N. (1995) Political economy and cultural studies: reconciliation or divorce? *Journal Critical Studies in Mass Communication*, Volume 12, 60–71.
9. Lash, S., Lury, C. (2007). *Global Culture Industry*. UK, Polity Press.
10. Lash, S., Urry, J. (1994). *Economies of signs and space*. London, Sage Publications.
11. Sacco, P. L. Cultural policy design in a Culture 3.0 world. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=mer5WBMqu-g&t=1659s>.
12. Sacco, P. L. Culture 3.0: A new perspective for the EU 2014–2020 structural funds programming. Retrieved from http://static.eu2013.lt/uploads/documents/Programos/Discussion%20documents/Sacco_culture-3-0.pdf
13. Williams, R. (1960) *Culture and Society 1780–1950*. New York.

Надійшла до редколегії 14.10.17

И. И. Пархоменко, асп., каф. этики, эстетики и культурологии, философский факультет, Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ТИПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ЭКОНОМИКИ КУЛЬТУРЫ

Разработана типология современных теоретических концепций экономики культуры в соответствии с западноевропейской научной традицией XX в. по изучению и исследованию функционирования сферы культуры как экономической реальности: 1) культурно-философские – Т. Адорно, Ж. Бодрийяр, П. Бурдьё, М. Хоркхаймер, С. Леш, С. Лару, Д. Урри; 2) культурноиндустриальные – Р. Вильямс, Б. Мьеж, Н. Гарнем, П. Л. Сакко; 3) экономико-управленческие – В. Баумоль, В. Боуэн, М. Блауг, В. Гинзбург, А. Кламер, Б. Мьеж, А. Скотт, Д. Тросби, Б. Фрей, Д. Хезмондалш. Определено, что указанные ученые под "экономикой культуры" понимают, во-первых, научную дисциплину, которая изучает и анализирует экономические отношения по поводу производства, распространения и потребления культурных товаров и услуг (economics of culture); во-вторых, философско-культурологический подход для исследования современных процессов функционирования общества в категориях "производства" и "потребления" (economy of culture).

Ключевые слова: экономика культуры, культурное производство, культурные индустрии, индустриализация в сфере культуры, ценность, теоретические концепции экономики культуры.

I. I. Parkhomenko, PhD candidate in philosophy, Department of Ethics, Aesthetics and Cultural Studies, Philosophical Faculty, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

TYPOLOGY OF MODERN THEORETICAL CONCEPTS OF CULTURAL ECONOMY

The article proposes theoretical concepts typology of the modern cultural economy, which proves the existence of economic relations in the field of culture according to the Western European scientific tradition of XX-XXI centuries: 1) cultural and philosophical (T.W.Adorno, J. Baudrillard, P.Bourdieu, M.Horkheimer, S.Lash, C.Lury, J.Urry); 2) cultural industries approach (R.Williams, B.Miege, N.Garhnam, P.L.Sacco); 3) economic and managerial (W.J.Baumol, W.G.Bowen, M.Blaug, V.A.Ginsburg, D.Hesmondhalgh, A.Klamer, B.Miege, A.J.Scott, D.Throsby, B.S.Frey). According to these modern theoretical concepts, culture is the sphere of production and consumption of goods and services; it is functioning as a resource for economic, social and cultural development. This understanding of culture is the basis of the current policy of cultural and creative industries in the European Union and the United Kingdom. Cultural production is an interdisciplinary object of study, since the cultural good has its own peculiarity: its cultural value determines economic value. The article analyzes production in the field of culture and, at first, determines economy of culture as a scientific approach for understanding the functioning of the modern society in the categories of production and consumption; secondly, economics of culture is a scientific discipline in the field of economics.

Theoretical and methodological bases were interdisciplinary scientific approaches to the understanding of culture as a sphere of production and consumption. For that reason were organized and systematized approaches to the understanding of culture as an economic reality in scientific discourse: 1) critical theory of T.W.Adorno, W.Benjamin and M.Horkheimer and the concept of "cultural industry"; 2) the interaction of cultural and power institutions in the processes of democratization of society and industrialization of culture (R.Williams, N.Garhnam, P.L.Sacco); 3) culture as a set of cultural industries, which form cultural capital (P.Bourdieu, D.Hesmondhalgh, B.Miege, D.Throsby); 4) the functioning of modern society as global culture industry in theory of S.Lash and C.Lury; 5) cultural economics theory (W.J.Baumol, W.G.Bowen, M.Blaug, V.A.Ginsburg, A.J.Scott, D.Throsby, B.S.Frey).

Keywords: economy of culture, cultural production, cultural industries, industrialization of culture, value, theoretical concepts of the cultural economy.

УДК 130.2.

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

СОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ КОРПОРАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ

Статтю присвячено аналізу розвитку корпоративної культури як нової форми культури. Динамізм формування корпоративної культури у сфері економічної діяльності у ХХ ст. вплинуло на стрімке поширення її цінностей і стандартів на інші сфери суспільного буття. Взаємовпливи неокорпоративізму і культури стали основою становлення інноваційної природи корпоративної культури з її орієнтацією на партнерство і консолідацію різнострамованих інтересів ключових сторін взаємодії. Як і будь-яке нове явище, корпоративна культура виявила амбівалентну природу нових процесів соціального поступу, засвідчивши появу низки складних морально-психологічних та екзистенційних проблем людини і суспільства періоду великих змін. Корпоративізація суспільних сфер стала основою якісних трансформацій організаційно-управлінських, соціально-трубових і загалом суспільних відносин, відкривши додаткові перспективи реалізації соціальної відповідальності та інтеграції.

Ключові слова: культура, корпоративна культура, неокорпоративізм, корпоративна соціальна відповідальність.

Постановка проблеми. Однією із показових (результативних) інновацій ХХ століття можна вважати корпоративну культуру. Вона давно стала об'єктом наукового інтересу. Актуальними для дослідження залишаються динамічні процеси еволюції корпоративної культури від появи її окремих елементів у невеликих виробничих компаніях на початку ХХ ст. до корпоративізації багатьох сфер суспільного буття, практики імплементації механізмів корпоративної соціальної відповідальності наприкінці ХХ – початку ХХІ ст.

Починаючи з другої половини ХХ ст. наростають тенденції становлення корпоративної культури як нової форми культури. Продуктивний досвід новітніх видів управління людськими ресурсами, формуючи переважно ефективні взаємини всередині організацій, трудових колективів, у корпоративних об'єднаннях, сприяв якісним змінам у характері комунікацій із клієнтами (стейкхолдерами), громадськими спільнотами, поступово захоплюючи все нові сфери суспільного життя, поширюючи і закріплюючи корпоративні цінності й стандарти.

Проте розвиток корпоративної культури і її впливи на суспільство варто аналізувати не тільки з точки зору їх позитивних результатів, а й зважати на появу нових, незаниханих раніше складностей і проблем, породжених корпоративним функціонуванням як на локальному, так і на соціальному рівнях. Це сприятиме ґрунтовнішому осмисленню процесів корпоративізації суспільства й глибшому розумінню багатогранної природи корпоративної культури та її соціальних засад.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблематика корпоративної культури активно й системно починає вивчатися з 70-х рр. ХХ ст. Серед великого масиву літератури в основному західних дослідників варто виокремити насамперед класичні на сьогодні роботи М. Альберта, Р. Акоффа, М. Аокі, Т. Діла, П. Друкера, А. Кеннеді, Дж. Коттера, М. Мескона, А. Петтіґру, Т. Пітерса, Дж. Тернера, Р. Уотермена, Е. Шейна. Серед російських і вітчизняних науковців необхідно згадати праці Ю. Н. Давидова, А. Л. Єськова, Л. Г. Іоніної, В. Л. Іноземцевої, Г. П. Зінченко, Е. А. Капітонова, В. А. Красильщикова, Т. М. Перської, В. А. Співака, Г. Л. Тульчинського, А. Я. Флієра, Г. Л. Хаєта та ін.

Мета статті. Проаналізувати новітню природу корпоративної культури у розвитку організаційно-управлінських, соціально-трудових і суспільних відносин як невід'ємних складових сучасного соціального буття й порядку.

Виклад основного матеріалу дослідження. Актуальність такого розгляду визначається, по-перше, логікою процесів реконструкції сучасної західної філософії, започаткованих ще в другій половині ХХ ст. і націлених на зниження уваги до "чистої", метафізичної філософії та перенесення інтересу на соціальну проблематику, мораль, культуру, літературу, мистецтво. Це "знайшло своє відображення у вигляді провідної тенденції в розвитку соціальних наук, яка визначається "реабілітацією практичної філософії" [1, с. 4]. І до сьогоднішнього дня можна фіксувати наростання інтересу до цієї тематики.

По-друге, багато з науковців, що вивчають корпоративну культуру у згаданих вище сферах, вказують на потребу розширення основ маркетингу і менеджменту соціально-етичними вимірами: "традиційний менеджмент з тягарем адміністрування, адміністративним лідером ("людина організації") і пріоритетами виробництва, фінансової логістики, цільового маркетингу поступається соціально-етичному менеджменту і маркетингу, визначальним фактором яких стає культура, що приносить величезний ефект" [2, с. 5]. Продуктивний досвід впровадження різноманітних морально-психологічних засобів і практик, що підвищували ефективність трудових відносин у колективах (Гоуторнські експерименти, школа людських

стосунків і т. п.), всередині ХХ ст. поступово став невід'ємною частиною засобів інтенсифікації праці й становлення партнерської системи взаємодій.

Зміни в капіталістичній системі господарювання від жорсткого протистояння між власниками і робітничим класом (у ХІХ ст.) через "примус до організації" (наприкінці ХІХ – початку ХХ ст.) до впровадження у трудовій діяльності вимог високої культури, цінностей партнерства, співпраці (др. пол. ХХ ст.) стали наслідком розвитку цивілізації, науково-технічного прогресу. Все частіше досвід успішних компаній, соціологічні дані, соціальний аналіз цих процесів фіксували усвідомлення значимості факторів спільної згоди, домовленостей, вресіт-решт, уваги до "людських стосунків", розвитку стратегічної перспективи, а пізніше – стратегії "фінансової спільної долі". Ці характеристики стають не менш важливими умовами успіху, ніж вимоги чистої економіки.

Елементи корпоративної діяльності формувалися, насамперед, в економічній сфері, але з часом поширювалися й на інші галузі, розкриваючи свої можливості на шляху становлення ринкового типу господарювання, росту продуктивності праці і прибутку, якості продукції і життя в цілому.

Поворот до нових менеджменту і маркетингу позначився гуманізацією праці, якісними змінами в організації, гармонізацією відносин із спільнотою і владними структурами, що виходять за межі трудових відносин. У цій якості корпоративна культура як соціокультурний регулятор поступово виходить на перші позиції науково-практичних і культурологічних дискусій.

Період 70–80 рр. ХХ ст. позначають як час актуалізації проблематики корпоративізму-неокорпоративізму, що стала предметом дослідження в роботах західних авторів Дж. Грінвуда, Дж. Лембруха, А. Коусона, Ф. Шміттєра, Г. Штрека та ін., котрі вивчали корпоративістські тенденції у сфері партнерських відносин основних соціальних сил у демократичному суспільстві – праці, капіталу і держави.

Поступово формуються уявлення про корпоративну культуру як нову (посторганізаційну) форму культури, що постає в якості стратегічного напрямку розвитку сучасних партнерських соціально-трудових відносин, корпоративної (консолідуючої) поведінки ключових сил як у сфері трудової діяльності, так і в соціальному функціонуванні. Визнання культури як визначальної основи корпоративної культури дозволяє розглядати неокорпоративізм як взаємопов'язаний з нею. Культура сприяє виникненню і вдосконаленню навколишньої дійсності у певному соціальному просторі і часі, задаючи людям орієнтири ділової культури, організаційної поведінки і соціальних відносин. Своїми духовними і матеріальними чинниками вона глибоко впливає на соціально-економічні процеси. При цьому духовна культура як світ ідеалів, цінностей і прагнень створює господарський дух ("дух господарського життя") – духовний фон різним економічним системам. Взаємодія неокорпоративізму і культури сприяє утворенню корпоративної культури як інноваційної культурної форми на основі корпоративних установок, партнерської стратегії і консолідуючих цінностей. Природа позитивного корпоративізму (неокорпоративізму) пов'язана з моделями впорядкування суспільства, соціальних організацій, систем управління, з культурними формами, для яких характерне домінування взаємодопомоги. Принцип неокорпоративізму (об'єднання) відображає взаємну зацікавленість між людьми, що знаходяться в соціокультурних, виробничо-господарських, політичних і ін. відносинах.

Інноваційною особливістю неокорпоративізму є орієнтація учасників ділового спілкування на договірні партнерські відносини з метою досягнення взаємовигідних рішень і контролю за їх виконанням. Неокорпоративізм включає сталі моделі колективної поведінки людей, які

мають суперечливі (конкуруючі) групи інтересів, і зумовлює потребу їх об'єднання як інструмента системної інтеграції, зниження соціальної нерівності і досягнення згоди (партнерства) між власниками, найманими управлінцями і рядовими працівниками в організації.

Важливо для сучасного розуміння корпоративної культури зробити акцент на тому, що її походження варто виводити не як похідне від поняття "корпорація" (лат. *corporatio* – спілка, товариство), а як узагальнену назву комплексу духовно-практичних цінностей і дій в межах різновидів позитивного корпоративізму (неокорпоративізму). Останній пов'язаний із якісними змінами, що породжуються економічною і політичною демократією постіндустріальної цивілізації. У контексті такого розуміння корпоративна культура постає як "якісна реалізація різновидів позитивного корпоративізму на основі системи цінностей соціального партнерства, що поділяються суспільством і спільнотою сучасних (креативних) корпорацій, які визначають їх поведінку, характер діяльності, максимізацію корпоративного духу і менеджменту, із врахуванням соціально-етичної відповідальності" [2, с. 15]. Корпоративна культура стала фактором інноваційних перетворень, що виводять на перше місце "людські ресурси". Останні набувають домінуючого значення і статусу мірила економічного успіху сучасних корпорацій-спільнот. А вони утворюють із залежними від корпорації людьми "спільну справу" в конкурентному середовищі, що динамічно розвивається.

Ще в першій половині ХХ ст. представниками американської соціології аналізуються приклади наростаючого впливу корпорацій на суспільні процеси. Наприклад, Д. Бернхем, творець теорії менеджеріального суспільства, вважав, що для пояснення і розуміння природи суспільств ХХ ст. більш фундаментальною і субстанційною реальністю, ніж власність, є влада, що йде від управлінських позицій в організаціях і корпораціях. Йому вторить і П. Друкер, зазначаючи, що корпоративна культура встановлює стандарти способу життя, життєві зразки, орієнтує, формує і спрямовує життя громадян, їх погляд на суспільство, бачення соціальних проблем і пошуків їх вирішення.

Але в процесі корпоративізації суспільства проявлялися як позитивні, так і негативні аспекти. Наприклад, Ч. Р. Міллз, творець теорії корпоративного суспільства, описуючи особливості американського суспільства середини ХХ ст., серед позитивних ознак динамічного розвитку вказує і на появу негативних аспектів у процесі становлення нового середнього класу – "білих комірців". Соціолог типізує їх як носіїв сумнівних якостей "маленької людини", представників урбаністичної маси, що увібрала в себе багато психологічних проблем, які характеризують суспільство й епоху в цілому: це – жертва, об'єкт дій інших людей. Його соціальне середовище – це контекст втраченої довіри до зовнішнього світу і маніпулювання з боку масової культури і ЗМІ. Завдяки відсутності права власності "білі комірці" відчужені від своєї праці, від своєї особистості, від індивідуальної раціональності, вони політично апатичні. Як не парадоксально, але саме ці маленькі люди, констатує дослідник, є авангардом сучасного йому суспільства. Оскільки на середину ХХ ст. раціональність набула нової форми – її носіями виступають не окремі індивіди, а соціальні інститути, які завдяки бюрократичному плануванню і математично обґрунтованому передбаченню відбирають в індивідів і свободу, і раціональність. Така структурна організація суспільства веде до формування специфічного контексту бюрократизованих відносин, всезагального відчуження і маніпулювання за допомогою ЗМІ, виникнення і поширення психології "маленької людини" в її негативних сенсах.

Цю тенденцію критичного відношення до процесів поширення на суспільні сфери впливу корпоративної культури розвиває ще один американський соціолог У. Уорнер, описуючи деякі фундаментальні соціальні явища, що визначають картину суспільства середини ХХ ст. На думку дослідника, корпорація здійснює управління соціальним життям на всіх рівнях і в усіх сферах – економічній, технічній, ціннісно-символічній. Сучасні корпорації стають свідками процесів зміщення моральної влади і санкцій з локальних і приватних сфер у сферу федерального центру. Можливості держави як федерального центру дозволяють здійснювати моральну і соціальну владу над приватним підприємництвом. Під дією цих факторів, зазначає соціолог, змінюється саме капіталістичне підприємство – корпорації все менше керуються раціональними цінностями технології і класичної економічної науки і все більше підпадають під вплив з боку моральних цінностей і підпорядковуються їм. Санкції разом із технічними набувають і моральних характеристик. Успіх у підприємстві почав визначатися не тільки розумними технічними рішеннями, що приймаються на ринку, але й моральними уявленнями.

Тому зміни, що відбуваються в приватнокапіталістичному підприємстві під тиском морального порядку, показують, що: 1) метою підприємництва продовжують залишатися купівля і прибуток, проте вони повинні контролюватися суспільством заради його інтересів; 2) конкуренція повинна регулюватися, морально контролюватися і модифікуватися співробітництвом між підприємствами і галузями; 3) будь-яка монополізація виробництва і поширення будь-якого товару на ринку збуджує глибоку й сильну ворожість з боку суспільства; 4) локальні колективи все більше втрачають свою автономію, підкоряючись моральному авторитету нової національної спільноти, яка замінює первинну взаємодію обличчям до обличчя, колись характерну для локальних соціальних утворень.

Акцент на цих пунктах теорії У. Уорнера важливий у контексті даної роботи насамперед тим, що вчений фіксує неоднозначні з точки зору того часу аспекти появи і наростання суспільних тенденцій розвитку 60–70 рр. ХХ ст., які показують початковий період становлення соціально відповідального бізнесу. Звичайно, зараз останній сприймається як позитивне і перспективне явище, що орієнтоване на зміцнення продуктивних форм взаємодії й комунікації, розширення впливу високих стандартів корпоративної культури на кола клієнтів, громадськості, загалом усього суспільства.

Як і Ч. Р. Міллз, У. Уорнер через аналіз емпіричних даних характеризує складні процеси формування нового середнього класу організаційної культури – "організаційної людини". Остання отожднює себе з організацією, оформлює своє життя у відповідності з принципами організації і в її межах. Саме в цьому виявляється суть "організаційної людини" і нового середнього класу. Новий клас створює нову суспільну мораль і повсюдно керується її нормами. Ця мораль реалізується через систему вищої освіти і систему соціалізації, в організації і діяльності корпорацій і державних установ, в науці, в системі масової культури, а також в особистому і побутовому житті людей.

Теоретичним фундаментом нової соціальної етики, що визначає поведінку нових середніх прошарків суспільства, У. Уайт вважає прагматизм, етичний релятивізм, різні теорії "інтегрованого суспільства". Соціальна етика, що виникає на основі цих ідей, постає як нормативна система, що забезпечує інтеграцію суспільства на основі принципів співробітництва (а не конкуренції й індивідуалізму), як практична орієнтація дії (в прагматичному сенсі) і як основа наукового управління.

Саме така соціальна етика, її застосування і поширення відповідальні за появу організаційних людей із специфічними рисами характеру, а саме: екстравертність, готовність і вміння бути безособовим, повністю інтегрованим членом колективу. Вона заохочує конформізм, пасивне, пристосовницьке прийняття готових стандартів у поведінці, безапеляційне визнання наявних порядків і правил, безумовне схиляння перед авторитетами, прагнення до згладжування суперечностей, посередність, капітуляцію особистості перед вимогами життя в колективі і в колективній діяльності. Організація виховує у своїх службовців почуття відданості даній корпорації і навіть тотожності своїх інтересів з інтересами корпорації.

За зовнішньо позитивними рисами екстравертності (відкритість, демонстрація показного солідаризму) і колективізму, що виступають основними цінностями соціальної етики, а також за заміною авторитарного стилю керівництва на рекомендаційний (зазвичай спирається на соціально-психологічну, фрейдистську психотехніку) криються глибокі проблеми конкурентних відносин, що не виходять на поверхню. Проте це не означає ліквідацію конфлікту як такого, і навіть не означає смерть протестантської етики і принципу індивідуалізму. Як підкреслює Уайт, конкуренція, змагання, конфлікт просто не виходять назовні. Зовні панує принцип співробітництва, але під цим покровом, під масками, які носять люди організації і які зрослись з їхніми обличчями з часів навчання, нікуди не зникають індивіди, що суперничають, керуються нормами протестантської етики успіху.

Але, незважаючи на декларування і дотримання соціальної етики, ситуація має суперечливий характер, перекопаний соціолог, що породжується внутрішнім протистоянням між егоїстичними намірами і принципами соціальної етики. Цей психологічний і соціальний конфлікт нерідко призводить до невротичних розладів у людей. При цьому тиск, здійснюваний групою на індивіда, настільки великий і реалізується через різні канали, що його "я" часто не витримує цього. Повна інтеграція в групу психологічно призводить до втрати свого "я", соціально – до повної капітуляції перед вимогами групи, а в результаті – до зниження соціальної мобільності й інноваційності. Найбільш досвідчені і здібні прагнуть уникати повної інтеграції з групою, зберігаючи при цьому видимість єдності з нею.

Таким чином, наведені приклади соціального аналізу двох представників американської соціології 50–70 рр. XX ст. показують складний контекст трансформації суспільних процесів у зв'язку із становленням і початковими етапами розвитку корпоративної культури. Звичайно, окреслені проблеми на даний час еволюціонували чи сприймаються по-іншому. Але деякі із означених аспектів залишаються й зараз актуальною підставою для соціально-філософського осмислення, навіть за всіх успішних результатів корпоративізації суспільства.

Потреба розбудови успішних прикладних систем соціально відповідальної діяльності починаючи з 50-х рр. XX ст. стала новим важливим рушієм розвитку сучасної природи корпоративної культури, що обумовлюється специфікою функціонування останньої. По-перше, саме провідні корпорації засвідчили прихильність до соціально відповідальної поведінки та соціальної активності у найширшому її розумінні. По-друге, корпорації стали провідною і найбільш складною організаційною формою ведення бізнесу. По-третє, акцент на корпорації не заперечує фокусування на будь-яких інших структурах, що уособлюють бізнес та менеджерів, які формують організаційну (корпоративну) політику та її складові, і це дає підстави говорити про утвердження організаційного (корпоративного) громадянства. Тому корпоративна соціальна відповідальність виступає імплементаційним у корпоративне управління типом соціальних зобов'язань (здебільшого добровільних) перед працівниками, партнерами, державою, інститутами громадянського суспільства та суспільством у цілому.

Створення спеціальних підрозділів і координаційних груп з упровадження системи корпоративної соціальної відповідальності (КСВ), уведення в організаційну структуру управління компаніями посади віце-президента з КСВ, упровадження етичних кодексів і корпоративної культури, пронизаної духом соціальної активності та відповідальності, розроблення проектів соціального інвестування, підготовка і публікація соціальних (нефінансових) звітів – це основні процедури впровадження КСВ. В останні роки сформувався чіткий, усвідомлений запит з боку провідних світових компаній щодо ініціювання, обговорення проблематики КСВ на рівні найавторитетніших ділових, урядових та міжурядових форумів за участі представників бізнесу, науковців, урядовців, представників інститутів громадянського суспільства.

В умовах постіндустріального типу господарювання сучасна корпорація особливого значення надає людським ресурсам, що набувають стратегічного значення і статусу, виступаючи мірилом її економічного успіху. Це обумовлює об'єднання людей, котрі володіють засобами виробництва, з людьми, здатними працювати й споживати, в єдине ціле – єдиний соціальний організм. У цьому суть трансформації традиційної корпорації у сучасну, в межах якої виникає нова корпоративна філософія з цінностями "спільної долі". За цих обставин прибутковість корпорації забезпечується за допомогою наростаючого вдосконалення механізмів управління людськими ресурсами з метою забезпечення лояльності працівників до керівництва, виховання у перших відношення до корпорації як до свого дому. Акцент переноситься з виробничих процесів на значимість мотивації, стимулів і комунікації працівників. Успіху досягають ті організації, філософія яких очевидна як для їхнього персоналу, так і для громадськості (споживачів). На основі "корпоративної філософії" у процесі спільної роботи між всіма працівниками (персоналом) складаються позитивні корпоративні відносини, які характеризуються єдністю цінностей, ділових норм, правил, ритуалів поведінки й спілкування. Вони постають як внутрішньо- і позаорганізаційні відносини керівників і персоналу по вертикалі (субординація, підпорядкування і т. п.), взаємодія між працівниками по горизонталі (колеги, різні посади поза командою і т. п.) і взаємовідносини працівників із громадськістю (громадська думка).

Сучасні тенденції розвитку успішних корпорацій свідчать, що незаперечною перевагою неокорпоративізму як основного стрижня корпоративної культури виступає орієнтація на добровільне, легітимне узгодження груп інтересів і досягнення співробітництва, соціального партнерства учасників рівновідповідальної соціальної взаємодії на взаємовигідних умовах. Він є ненасильницьким засобом формування корпоративних продуктивних порядків, що вписуються в більш широкий демократичний спектр інтересів на різних рівнях життєдіяльності суспільства. І в цьому можна вбачати соціальнотворчий потенціал неокорпоративізму і корпоративної культури.

Висновок. Отже, динамічні процеси розвитку капіталістичної системи господарювання у XX ст., науково-технічний прогрес, інтенсифікація праці стали стимулюючими факторами появи корпоративної культури як прогресивнішої (в порівнянні із організаційною) культурної форми із цінностями партнерства, гуманізації праці, гармонізації відносин між усіма учасниками, дотичними до функціонування корпоративних об'єднань.

Новітній характер корпоративних стратегій консолідованих домовленостей, "філософії спільної долі", орієнтованих на якісні зміни в організаційно-управлінських, соціально-трудова відносинах у трудових колективах і долучення широким верствам громадськості, владних структур до відносин із виробничими підприємствами, сприяв формуванню нового типу соціальної комунікації, орієнтованої на використання позитивного потенціалу суспільних згоди й інтеграції.

Бурхлива динаміка корпоративної культури, разом із позитивними змінами, виявила й екзистенційні проблеми "маленької людини", "людини організації" (У. Уорнер), і типові негативні риси цілого прошарку "білих комірців" (Ч. Р. Міллз). Означений ракурс бачення процесів становлення корпоративної культури показав складну природу соціальних трансформацій періоду становлення інновацій корпоративної культури, засвідчивши суперечливий характер поєднання зовнішньої новизни корпоративних цінностей, об'єднання, колективного буття із глибинними психологічними інтенціями й очікуваннями окремої людини.

Історія і досвід продуктивних прикладів функціонування корпоративних об'єднань із визнаною політикою корпоративних цінностей, стратегій "філософії спільної долі", практики імплементації КСВ переконливо доводять переваги солідаристської політики, соціального партнерства неокорпоративізму як основи сучасної корпоративної культури по відношенню до головних соціальних суб'єктів як на макрорівні корпоративного буття, так і на соціальному макрорівні.

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

СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена анализу развития корпоративной культуры как новой формы культуры. Динамизм формирования корпоративной культуры в сфере экономической деятельности в XX в. повлиял на стремительное распространение ее ценностей и стандартов на другие общественные сферы. Взаимовлияния неокорпоративизма и культуры стали основанием становления инновационной природы корпоративной культуры с ее ориентацией на партнерство и консолидацию разнонаправленных интересов ключевых сторон взаимодействия. Как и любое новое явление, корпоративная культура раскрыла амбивалентную сущность начальных этапов становления этой новации, показав появление перечня сложных нравственно-психологических и экзистенциальных проблем человека и общества периода грандиозных изменений. Корпоративизация общественных сфер послужила основанием качественных трансформаций организационно-управленческих, социально-трудовых и общественных отношений, открыв дополнительные перспективы реализации социальной ответственности и интеграции.

Ключевые слова: культура, корпоративная культура, неокорпоративизм, корпоративная социальная ответственность.

G. P. Podolian, PhD, Assistant Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

SOCIAL FOUNDATIONS OF CORPORATE CULTURE

The article is devoted to the analysis of the development of corporate culture as a new form of culture. The dynamic processes of the evolution of corporate culture from the time of the appearance of its individual elements at the beginning of the 20th century to the corporatization of many spheres of social life, the practice of implementing mechanisms of corporate social responsibility in the late XX century remain topical for research.

Dynamism of the corporate culture formation in the sphere of economic activity in the twentieth century influenced the rapid spread of its values and standards to other public spheres. Corporate culture as a sociocultural regulator gradually comes to the forefront of scientific, practical and cultural discussions. Recognition of culture as the defining basis of corporate culture allows us to consider neocorporativism as interconnected with it.

Mutualities of neocorporativism and culture have become the basis for the emergence of the innovative nature of corporate culture with its focus on partnership and the consolidation of the multidirectional interests of key actors in the interaction. An innovative feature of neocorporativism as the main element of corporate culture is the orientation toward voluntary, legitimate alignment of interest groups and the achievement of cooperation, social partnership of participants in equidistant social interaction on mutually beneficial conditions. It is a non-violent means of forming corporate productive orders that fit into a broader democratic spectrum of interests at different levels of society's life. And in this you can see the social potential of neocorporativism and corporate culture.

Like any new phenomenon, corporate culture revealed the ambivalent essence of the initial stages of the emergence of this innovation, showing the emergence of a list of complex moral-psychological and existential problems of human and societies during the period of grandiose changes. The corporatization of social spheres served as the basis for qualitative transformations of organizational, managerial, social and labor relations, opening additional prospects for the realization of social responsibility and integration.

Key words: culture, corporate culture, neocorporativism, corporate social responsibility.

УДК 130.2:791.4

О. А. Пушонкова, канд. філос. наук, доц.
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького
бул. Тараса Шевченка, 81, м. Черкаси, 18031, Україна
krpki@ukr.net

ЄВРОПЕЙСЬКА КУЛЬТУРНА САМОСВІДОМІСТЬ ЗЛАМУ ХІХ–ХХ СТ.: ЗМІНА ПАРАДИГМИ

У статті здійснюється аналіз феномена культурного зламу (зсуву, зміщення), що відображає характер трансформаційних процесів у культурі кінця ХІХ – поч. ХХ ст. та акцентує увагу на механізмах передачі, трансляції культурно-історичного досвіду людства. Досліджено динамічний характер змін у європейській культурній самосвідомості межі ХІХ – ХХ століття, перехід від класичної моделі інтерпретації культури до некласичної та постнекласичної, роль повсякденності у "невідчужених" станах культури. Виявлено зв'язок критики культури та кореляцію між науковою та художньою картинами світу кінця ХІХ – початку ХХ століття. Розкрито через концептуальну топографію культури ХХ століття наслідки тотального культурного зламу в самосвідомості людини європейської культури у проєкціях культурно-травматичного дискурсу.

Ключові слова: культурна самосвідомість, цінність, культура повсякденності, культурна традиція, культурний злам, перехідні стани культури, культурна травма, культурно-травматичний дискурс.

© Пушонкова О. А.

Постановка проблеми. У дослідженні динаміки культури важливим є питання про витоки нових явищ і процесів. Передумовою постмодернізму стала критика модернізму неklasичною філософією другої половини XIX століття, адже критика просвітницького розуму вже була кроком до постмодернізму з його настановою на відмову від раціоналістичної традиції в філософії. Культура кінця XIX – поч. XX ст. в своїх інтелектуальних, художніх та ідеологічних настановах заснована на особливому типі історичної самосвідомості – модерності. Аналізу свідомості вже недостатньо для розуміння людини. Технічний переворот та поява культури повсякденності др. пол. XIX ст. не лише вплинули на матеріальне середовище, в якому жили люди, та на спосіб їхнього життя, а й обумовили саму ситуацію культурного зламу. Маємо дослідити зміст поняття "культурний злам", адже в цій парадигмі продовжує розвиватися культура XX – поч. XXI ст. Дискурс "прогресу" змінюється дискурсами "кризи" та "травми", водночас XX ст. мало переглянути онтологічні засади розуміння реальності. Стали більш актуальними взаємозв'язки між явищами, що здавалися протилежними й несумісними, дослідження перехідних станів культури та маргінальних явищ. Відповідно, це обумовило специфічні характеристики культури кінця XX – поч. XXI ст.

Аналіз досліджень і публікацій. Усталеного визначення культурного зламу (зсуву) XIX–XX століть немає. Дослідники для означення подібного стану культури використовують цілий ряд визначень: "культурний переворот", "культурна революція", "етнографічний злам", "структурний зсув" тощо. Цій проблематиці приділяли увагу О. Лосев, А. Зайцев, Ж. Ле Гофф, Г. Кнабе, Н. Маньковська, Р. Барт, А. Койре, А. Кармін. Різні аспекти проблеми культурних трансформацій є предметом дослідження українських науковців – Є. Бистрицького, В. Малахова, Б. Парахонського, М. Поповича, Ю. Богуцького, Г. Чміль, Ю. Легенького, В. Панченко, А. Єрмоленка, К. Жоля, Ю. Іщенко, С. Кримського, В. Личковаха.

Традиційно зламний стан культури пов'язується з її кризою, що знайшло вираз у критиці культури як критиці цивілізації та було першим визначенням негарздів в просвітницькому проєкті культу розуму (Ф. Ніцше з його "європейським нігілізмом", А. Шопенгауер, З. Фрейд, О. Шпенглер). Показовим є те, що ряд дослідників пов'язали кризу з небезпекою розповсюдження масової людини (Х. Ортега-і-Гассет, Й. Гейзінга, М. Бердяєв, М. Гайдеггер) та появою кризової свідомості (В. Дільтей, Г. Зіммель, П. Штомпка). Плідними є думки про шляхи розвитку європейської культури А. Швейцера та Е. Гуссерля. Ідея осмислення культурного зламу як певного перехідного стану культури належить М. Баткіну, О. Лосеву, А. Ахієзеру, М. Кагану, А. Данілову. Ці дослідження, укоріненні у "філософії життя" поч. XX ст., сьогодні актуальні у синергетиці (І. Прігожин, І. Стенгерс) та в аналізі процесів культури (М. Каган, Ю. Лотман, А. Пилипенко, Р. Мертон, Р. Парк та ін.)

Мета статті. Дослідити своєрідність культурного зламу XIX – XX століття в Європі з точки зору тотальних динамічних змін у культурній самосвідомості та його вплив на концептуальну топографію культури XX століття; проаналізувати стан сучасної культурфілософської думки в світі означеної проблематики та у зв'язку з процесами перехідності в культурі.

Виклад основного матеріалу дослідження. Наприкінці XX століття американський соціолог С. Хантінгтон зазначив, що людство поринає в епоху "конфлікту цивілізацій", а італійський дослідник М. Маффесолі визначив рух світових соціокультурних та політичних процесів у напрямі архаїзації та радикалізму. Нездоланні міжетнічні та релігійні конфлікти, війни, глобальний тероризм є цьому

підтвердженням. Для національних культур настав час випробувань – постала проблема цивілізаційного самовизначення. *Дискурс прогресу*, характерний для просвітницької свідомості, змінюється у XX ст. *дискурсом кризи* і, нарешті, *дискурсом травми* (або "колективної травми" у термінології Петера Штомпки). Отже, рух "від – до" як ідея поступального прогресу відходить у минуле, більш актуальними стають проблеми самовизначення, автентичності, виявлення унікальності власної сакральної культури, ви-найдження того *центру цілісності*, що живить її зсередини. Більш продуктивною стає методологія звернення до архетипного горизонту культури.

Дослідників все більше починають приваблювати характеристики темпоральної мінливості (підхід, який обґрунтовується ще представниками "філософії життя" А. Бергсоном, В. Дільтеєм, Г. Зіммелем), проблеми морфогенезу, трансформації культури й моменти найбільш напруженого динамізму – перехідні стани культури. Розуміння перехідної природи Відродження поставило питання про існування типологічно схожих епох (Бароко, Романтизм (О. Михайлов), Елінізм (Г. Кнабе)). Ж. Ле Гофф звертає увагу на формування цінностей нової епохи з матеріалу минулого, але за максимального дистанціювання від найближчої хронологічно епохи. Так, гуманісти через "темний тунель між двома епохами" (Середньовіччя) звертаються до ідеалів Античності й епохи Біблії [3, с. 31]. Іншими словами, відновлювалася атмосфера Античності та апостольського сторіччя. Злам – це, перш за все, злам культурних традицій. Але у цей період відбувається "переоцінка цінностей" також "під впливом нових ідей, артефактів, способів творчого самовираження" [8, с. 10].

У праці "Естетика Відродження" О. Лосев презентує цю епоху "не у вигляді якоїсь монолітної та непереоможної брили, а у вигляді постійного й неперервного шукання якогось більш потужного заснування антропоцентризму, ніж це давала антично-середньовічна культура" [2, с. 147]. Інтуїція цілого у хронологічні межі Ренесансу має включати персоналії Ф. Бекона, Ф. Рабле, Н. Мак'явеллі, В. Шекспіра та такі явища, як ман'єризм та Реформація. Саме виходячи з цих позицій О. Лосев впроваджує термін "модифікований ренесанс".

Г. Кнабе позначає як рушійну силу трансформації культури "омертвіння її форм", що спонукає до пошуку форм запозичення культурного досвіду від окремих елементів (як-от повернення до традиції) до "ентелехії культури" як "поглинання певним часом змісту, характеру, духу й стилю пройдедної культурної епохи на тому заснуванні, що вони виявилися співзвучними іншій, більш пізній епосі й здатні задовольнити її внутрішні потреби й запити" [2, с. 689]. Через пошук живих форм культури формується певний тип "культурно-антропологічної ідентифікації".

Для Г. Кнабе 60–70 роки XX століття також виступають зломом (або в інших роботах – "культурним переворотом"), позначаючи межу між епохами модерну (три століття) й постмодерну [2, с. 916]. Отже, злам – це завжди "зазор" між двома епохами, що характеризується радикалізмом зміни світоглядних настанов.

Н. Маньковська вказує на новації культурних зламів як на певні тенденції при збереженні магістральної лінії культури, проте на прикладі неklasичної естетики вона відмічає позиціювання неklasичної естетики культурного зламу XIX–XX ст. як "дистанціювання від традиційних ціннісних установок, через перегляд антично-вінкельманівського понятійного і категоріального апаратів, через відхід від аксіоматики й ієрархичності" [8, с. 24].

Про що це говорить? Насамперед про порушення процесу утворення універсальї культури, який залишається у річці традиційної, класичної моделі культури. Як відомо, цілісність культурного життя у єдності минулого-

теперішнього-майбутнього забезпечують культурні універсалії. Вони виступають системоутворюючими заснуваннями конкретного типу культури. Але наступають такі періоди соціального життя, коли історичний досвід "не уміщується" в рамки життєвих смислів, заданих системою універсалій культури. Починаються світоглядні "розколи", "розщеплення", "переоцінка цінностей".

Згадаймо, що філософське відкриття культури, що почалося в епоху Відродження, завершується лише в епоху Просвітництва. Ця модель визначається як класична. Проте в ній характеристики динаміки культури утворено на базі суперечливих явищ та концептів. Класична модель культури відповідає періоду розквіту й підйому європейської культури, коли освічений європеєць вважав свою культуру універсальним культурним еталоном і зразком (з точки зору європоцентризму). Зазначимо основні її характеристики. Перш за все, культура – розвиток людини як розумної істоти (раціоналізм). Культура трактувалася С. Пуффендорфом та іншими просвітниками-раціоналістами як витвір "носіїв розуму", тобто освічених людей. Однобічність раціоналістів долає передромантик Й. Гердер, який в поняття культури включає духовну діяльність нецивілізованих народів, чим започатковує дослідження національної культури. Класичний гуманізм (у його ренесансному варіанті) також виступає суттєвою характеристикою класичної моделі, як відродження ідей античної культури. Класичний історизм пов'язаний з ідеалізацією минулого та загостренням інтересу дослідників до історії або критики цивілізації. Принцип розвитку дозволяє поглибити уявлення про історизм і пояснити історію не тільки як природну, а й як історію людей (Й. Гердер).

Класична модель культури містить у собі внутрішню суперечність, яка призводить до світоглядного розмежування між просвітниками і романтиками. "Просвітники і романтики – дві архетипні фігури у будь-якій національній культурі" (В. Межуєв) [5, с. 134]. Романтична модель культури виникає як реакція на просвітницьку модель з її натуралістичним раціоналізмом й історичним прогресизмом (брати Шлегелі, Новаліс, Тік, Вакенродер). Ця подвійність, на думку В. Межуєва, є глибинною суперечністю між європейською культурою і європейською цивілізацією, яка і стане причиною кризи класичної моделі культури.

Своєрідну спробу зняти цю суперечність в рамках філософської свідомості зробив Г. Гегель. Бунту романтиків він протиставив "зрілого мужа", який розуміє необхідність і розумність усього існуючого. Культура – це утворення індивіда, що піднімає його до всезагальної точки зору. Філософія Гегеля остання й найбільш грандіозна спроба представити самосвідомість людини в формі наукового знання, але на відміну від звичайної науки – в формі знання абсолютного. Після Гегеля самосвідомість і знання розійдуться між собою, означивши глибoku межу між філософією і наукою. Його позиція була своєрідною точкою відліку в оцінці трактовок культури в XIX ст. А. Шопенгауером та Ф. Ніцше, у XX ст. – З. Фройдом та постмодерністами.

За Г. Гегелем, "східний світ" застиг на ранньому ступені розвитку, який був перевершений грецьким, римським і, тим більш, германським світом. З його точки зору (яка викладена в рецензії на роботу Гумбольдта про "Бхагавадгіту"), індійська релігійність зупинилась на самозреченні й концентрації, розвинувши ці здібності до досконалості. Але християнство йде далі, наповнюючи релігійний досвід вищим духовним змістом. Його та кришнаїти культивують один бік людського ества і тим самим припиняють його розвиток. Культивуючи волю, вони протиставляють її розуму, перетворюючи в дещо

однобічне й ущербне. Мало того – "індійська самотність душі в пустоті є, скоріш, способом отупіння, що, мабуть, саме по собі абсолютно не заслуговує імені містицизму, і що не може призвести до жодного відкриття істин, оскільки воно – беззмістовне" [1, с. 134]. Християнство культивує волю як передумову подальшого розвитку Духу. Причому в його особистісній формі – в якості особисто "Я", здатного на діалог з Творцем.

Вже в середині XIX ст. ідеї культурної еволюції та європоцентризму почали викликати сумнів, а згодом зазнали перегляду і критики. З одного боку, ситуація середини XIX – XX ст. позначена цінностями забутої середньовічної культури, але презентованими у нових формах, на новому рівні (Н. Маньковська); з іншого – у 1886 році перекладено європейськими мовами Бхагавадгіту, зростає інтерес до східної культури, статус та значення якої повертають та розкривають Ф. Ніцше та А. Шопенгауер.

До філософського усвідомлення ситуації в XIX ст. утворюється колізія, коли романтики і К'еркегор, частково пізній Шеллінг "висунули поняття "життя" як альтернативне мертвим формам культури" [2, с. 61]. На зламі століть істину все більше шукають у несвідомому, в спразі за людиною, що укорінена в природі. На цих підвалинах формується "філософія життя" в поглядах Ф. Ніцше: основа життя – це воля, інстинкт влади, а якщо його немає, то істота деградує. За А. Шопенгауером, Схід має врятувати людство, приборкуючи західний активізм – пасивність та егоїзм – байдужістю. Якщо у І. Канта за посередництвом культури людина виділяється з природи, долаючи залежність від неї, то в А. Шопенгауера культура як з західному, так і в східному варіантах є лише прояв природи. У Ф. Ніцше іранський пророк Заратуштра, представник давніх аріїв, виступає також прообразом природного існування. У Європі природне буття Ф. Ніцше вбачає у житті греків досократичної епохи. У роботі "Народження трагедії з духу музики" (1872) йдеться про дві основи й сили людського духу. У діонісійських оргіях стверджує себе та сама світова воля, про яку вперше заговорив А. Шопенгауер. Протилежне начало представлено у пластичних мистецтвах, символом яких став Аполлон. Грецька культура, схилившись до Аполлона, засуджує будь-яку надмірність. Напружене сполучення цих двох начал породжує грецьку трагедію. Але в результаті появи "романської цивілізації" перемагає теоретична людина. Вихід – у відродженні німецького народного духу, в якому присутнє діонісійське начало, у відкритті шляху до "трагічного пізнання" [6, с. 129]. Проте культура ставить людину у штучні рамки і тим позбавляє її особистісного начала, позбавляє творчості. Якщо культура "сковує" волю, перетворюючись на цивілізацію, то треба від неї відмовитися. На відміну від Г. Гегеля, Ф. Ніцше впевнений, що Схід зберіг вірність кращому началу в культурі, в той час як Захід розвиває гірші й тупикові шляхи. Отже, Ніцше не вважає культуру вищою й адекватною формою буття людини. Культура – хвороба людського духу. На зміну "великому песимізму" А. Шопенгауера приходять "оптимізм" Ф. Ніцше, заснований на його абсолютному нігілізмі. Бог вмер, а значить, ера Надлюдини не буде знати розрізнення між добром і злом. Ні істини, ні краси.

Антропологічна та екологічна кризи демонструють смислообраз розколу. У неklasичній моделі філософії культури цей розкол закріплюється у вигляді бінарних смислових опозицій (раціональне – ірраціональне, технотронне – гуманітарне, масове – елітарне, свідоме – несвідоме тощо). У літературі, наприклад у поліфонічних романах Ф. Достоєвського, людина обирає між протилежностями, але цей вибір стає все більш важким. Аналізу свідомості вже недостатньо для розуміння людини. Водночас у XIX ст. формується культура повсякденності як перший крок до десакралізації традиції.

Спочатку емоційне переживання, а з плином часу – осмислення трагічного досвіду Великої Французької революції зіграли головну роль у формуванні романтичного світогляду, похідним пунктом якого є відверте ігнорування дійсності, визнання нездоланної прірви між життям та ідеалами, констатація неістинності та нерозумності "світу речей". Філософією опановує розчарування в ідеї прогресу як прогресу розуму. У "Занепаді Європи" О. Шпенглера це знайшло вираз у відкритті фаустівського типу культури, до якого він зводить європейську цивілізацію. Вибірковий принцип запозичення, за Г. Кнабе, пояснює цю ситуацію знов як хибний вибір.

Намагання людини зрозуміти суть своєї біологічної природи призвело у XIX ст. до втрати її попереднього статусу як "вінця природи". Теорія природного добору Ч. Дарвіна перетворилася з наукового на ідеологічне питання (один з "нарцисичних шрамів" європейської людини, за Н. Автономовою). У природознавстві відбувся перехід від механічної картини світу, що відповідала принципам класичного раціоналізму, до електродинамічної – і це, разом зі змінами у галузі художньої творчості (передусім появою імпресіонізму), вже свідчило про певне накопичення кризових явищ у "новевропейському типі культури".

Г. Кнабе у статті "Діалектика повсякденності" констатує, що поряд з Культурою "з великої літери" з'являється "особливий культурний стан, альтернативний по відношенню до традиційного" [2, с. 60] й відтепер соціокультурна ситуація сьогодення може бути зрозумілою через взаємовідношення цих "двох регістрів духовного життя". Важливо, що "в основі альтернативного культурного стану лежить поняття невідчуженої духовності – повсякденності, яка сприймається як цінність" [2, с. 66].

Подвійність як результат відштовхування від традиції стає характеристикою культури, означенням її нової магістралі. Якщо для попередньої форми "норма класичного – неухильне зживання крайнощів та їх подолання" [2, с. 906], то у новій зникають інтенція й зусилля подолання розбіжностей. Формується та поширюється парадоксальний стиль мислення, коли парадокс з помилки перетворюється на необхідний елемент наукового пошуку. Кризові явища в європейській культурі другої половини XIX ст. привели до пошуку нових засобів вираження: парадокси в драматургії Б. Шоу, парадоксальна деформація тіла в живописі та скульптурі, парадоксальна умовність в мистецтві театру.

Художній естетизм протистояв реалізму. Але якщо реалізм XVIII ст. був насамперед зв'язаний з філософією, з напередзаданими моральними оцінками буття, то реалізм XIX ст. "змагається" з природознавством. На духовному ґрунті, який проникнутий глибокою свідомістю розчарування, страху перед майбутнім, народилися і розвивалися нові нереалістичні течії європейського мистецтва, що позначаються поняттям "декаданс". Ним же позначають ірраціоналізм, суб'єктивізм та скептицизм у філософії, "естетизацію потворного" у мистецтві, "повернення спиною до світу речей" тощо. При цьому розвивається засвоєне з XIX століття тяжіння до культури комфорту, прагнення оточити себе "благами цивілізації". Статус Речі у культурі змінюється.

Ідея прогресу, як і раніше, відіграє роль ціннісного регулятиву, але в декадансі прогресистське мислення, що досягло у позитивізмі свого апогею, зіштовхується з нерозв'язаними в його рамках суперечностями: неспроможністю культури виявити свій гуманістичний потенціал; виходом за межі дискурсу прогресу, у рамках якого вже неможливе адекватне осягання дійсності в художній і в науковій творчості. Таким чином, ми можемо фіксувати ознаки культурної кризи, яка, перш за все, є кризою екзистенційною.

Теорія відносності А. Ейнштейна, принцип додатковості Н. Бора змінюють картину світу не лише наукову, а й художню. Щоб адекватно описати фізичний об'єкт, що відноситься до мікросвіту, його необхідно описувати у взаємовиключних, додаткових системах опису (наприклад, одночасно як частку і як хвилю). У символізмі один і той же предмет описується і в категоріях земного світу, й водночас світу трансцендентного. Математик-лінгвіст В. Налімов зазначав, що принцип додатковості є визнанням того, що чітко побудовані логічні системи діють як метафори. Ю. Лотман застосував розширене розуміння принципу додатковості, досліджуючи культуру як знакову систему. Брак інформації компенсується потребою у контактуванні з подібним собі, щоб отримати іншу проекцію реальності. Так, у кубізмі ми зіштовхуємося із зображенням предмета з різних проекцій. Нове мистецтво тяжіє до речей, схованих під покривом видимості. Отже, культурно-історична оптика потребує зміни погляду, інших ракурсів бачення. Принаймні – двох точок зору.

І мистецтво, і квантова фізика подібним способом вирішують одну й ту саму проблему – опису матеріального світу. Отже, формується некласична модель філософії культури, основними ознаками якої є: руйнування культури Розуму; утворення бінарних опозицій (Схід – Захід, свідоме – несвідоме, масове – елітарне, техно-ронне – гуманітарне, раціональне – ірраціональне, магістральне – маргінальне, традиційне – сучасне); уявлення про репресивний характер культури (критика культури як критика цивілізації – А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, О. Шпенглер); критика традиції (Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Гуссерль, К.-Л. Леві-Строс) з переструктуруванням значень – пригадуванням та забуттям; поширення антропологічних досліджень (Л. Февр, М. Блок – історична психологія; Е. Еріксон, Л. Дімоуз, Л. де Моз – психоісторія); дослідження маргінальних аспектів культури (Ф. Ар'єс, Дж. Мід, А. Фройд); уявлення про кризу ідентичності як "розщеплення" культурної самосвідомості, "уречевлення", "відчуження" людини; поява нових форм ідентичності – "одновимірна людина" (Г. Маркузе), "людина-локатор" (Д. Рісмен), "конформна людина" Е. Фромм); увага до перехідних станів (які включені у динамізм і логіку розвитку культури).

Ситуація XX – поч. XXI століття не є зламною, адже вона є скоріш поглибленням тих тенденцій, що були закладені наприкінці XIX – поч. XX століття. Ми можемо означити її не як радикальну "переоцінку цінностей", а як процес "розпорошення" нових, набутих протягом XX століття цінностей. Культура повсякденності набуває нових рис. Г. Кнабе констатує посилення інтересу в середині XX ст. до семіотики речей, проте дихотомія культури і цивілізації тут вже нейтралізується, адже "матеріальне середовище використовується для виразу духовного самопочуття особистості і мас" [2, с. 58]. Звісно, виникають принципово нові явища, формується нова топографія культури у зв'язку з появою інформаційних технологій, виникають нові типи ідентичності, яка набуває ознак "дрейфування", оформлюється культурно-травматичний дискурс. П. Штомпка зазначає, що культурна травма характеризується "несподіваністю та швидкістю", "глибиною і радикальністю", "сприймається як дещо шокуєче й відштовхуюче" [7, с. 8], проте поява культурно-травматичного дискурсу свідчить про певний посттравматичний стан культури, який обумовив початок процесу усвідомлення значення і наслідків парадигмального зламу XIX – XX століть.

Висновок. Наприкінці XIX – поч. XX ст. відбувається процес, коли самі феномени "зламу", "розщеплення", "зсуву" виступають універсальними й закріплюються в полі магістральної культури. Антропологічна та екологічна кризи демонструють смислообраз розколу. У не-

класичній моделі філософії культури цей розкол закріплюється у вигляді бінарних смислових опозицій (раціональне – ірраціональне, технотронне – гуманітарне, масове – елітарне, свідоме – несвідоме тощо).

Культура повсякденності, що виникає у XIX ст. як культура комфорту, стала причиною появи колізії між альтернативними духовними станами культури, що й спричинило ситуацію зламу. Злами культури виявляють внутрішню сутність культури і в умовах антропологічної кризи формують нову модель світосприймання, яка включає минуле й майбутнє водночас. Якщо в класичному варіанті філософії культури криза усвідомлюється як джерело есхатологічних настроїв, то у некласичному вона набуває ознак екзистенційної кризи. Різка зміна світоглядних настанов спричинила "випадіння" культури у простір перехідності. Поступово формується дослідницька увага до перехідних станів культури, що має величезний ціннісний потенціал, як необхідність їх включення у динамізм і логіку розвитку культури (О. Лосев, Н. Маньковська, Г. Кнабе та ін.).

Актуалізація в ментальному полі сучасної культури нових смислових образів та метафоричних концептів – "лабіринт", "ризом", "складка", "перехрестя" – є наслідком продовження перманентного переходу, стану пошуку в ситуації невизначеності. Кризова свідомість, добре описана в філософській думці першої третини XX століття, поступово акумулюється у її травматичному вимірі.

Феномен як індивідуальної, так і колективної травми вимагає "вимушеного повторення" минулого, що дозволяє говорити про необхідність пошуку нових форм досвіду для людини, позбавленої як цього минулого, так і майбутнього ("пригадування" як повернення до архаїчних форм досвіду, практики "реанімації" культури переживання, пошуку достовірності й джерел автентичності).

О. А. Пушонкова, канд. филос. наук, доц.
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького
буль. Тараса Шевченка, 81, г. Черкаси, 18031, Україна

ЕВРОПЕЙСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ САМОСОЗНАНИЕ СЛОВА XIX–XX СТ.: ИЗМЕНЕНИЕ ПАРАДИГМЫ

В статье осуществляется анализ феномена культурного слова (сдвига, смещения), который отображает характер трансформационных процессов в культуре XIX – начала XX ст. и акцентирует внимание на механизмах передачи, трансляции культурно-исторического опыта человечества. Исследован динамический характер изменений в европейском культурном самосознании границы XIX – XX века, переход от классической интерпретации философии культуры к неклассической и постнеклассической, роль повседневности в "неотчужденных" состояниях культуры. Обнаружена связь критики культуры и корреляция между научной и художественной картинами мира конца XIX – начала XX века. Раскрыты через концептуальную топографию культуры XX века последствия тотального культурного слова в самосознании человека европейской культуры в проекциях культурно-травматического дискурса.

Ключевые слова: культурное самосознание, ценность, культура повседневности, культурная традиция, культурный слом, переходные состояния культуры, культурная травма, культурно-травматический дискурс.

О. А. Pushonkova, PhD, Assistant Professor
Bogdan Khmelnytsky National University of Cherkassy
81, Taras Shevchenko Boulevard, Cherkassy, 18031, Ukraine

FRACTURE OF EUROPEAN CULTURAL CONSCIOUSNESS OF THE XIX–XX CENTURIES: CHANGE OF PARADIGM

The article analyzes the phenomenon of cultural fracture (shift, breakdown), which reflects the nature of transformational processes in the culture of the end of the XIX – early XX century and focuses on the mechanisms of transmission of the cultural and historical experience of mankind. The dynamic character of changes in the European cultural consciousness on the verge of the XIX and XX centuries, the transition from the classical model of cultural interpretation to the non-classical and post-classical, the role of everyday life in the "inalienable" states of culture has been researched. The connection between criticism of culture and correlation between scientific and art world views of the end of the XIX and the beginning of the XX century has been revealed. The consequences of a total cultural fracture in the human consciousness of European culture in the projections of cultural-traumatic discourse are revealed through the conceptual topography of the XX century culture.

The culture of everyday life, which arises in the XIX century as a culture of comfort, has become the cause of a collision between alternative spiritual states of culture, which also caused a situation of fracture. The fracture of culture reveals the inner essence of culture and in the conditions of the anthropological crisis form a new dynamic model of the worldview that includes the past and the future at the same time.

If in the classical version of the philosophy of culture the crisis is perceived as a source of eschatological sentiment, then in the non-classical one it acquires signs of an existential crisis, which outlines a new type of "split" cultural consciousness. The sharp change in ideological orientations concentrates the attention of researchers on transitional states of culture, which has a huge evaluative potential, as the need for their inclusion in the dynamism and the logic of cultural development (O. Losev, N. Mankovskaya, G. Knabe, and others).

Actualization in the mental field of modern culture of new meanings and metaphorical concepts - "labyrinth", "rhizome", "fold", "crossroads" is the consequence of the continuation of permanent transition, the state of search in situation of uncertainty. The situation of the XX – beginning of the XXI century is not a fracture, because it is rather a deepening of the tendencies that were laid in the late XIX – XX centuries. Of course, fundamentally new phenomena arise, a new topography of culture is formed, in connection with the advent of information technologies appear new types of identity, which acquires signs of "drifting", cultural-traumatic discourse is formed. However, these processes can rather be defined not as a radical "reevaluation of values", but as a "dispersal" of new values acquired during the XX century, "improvement" of new formats of the culture of everyday life, the problems of which arise in the XIX century.

Key words: cultural consciousness, value, culture of everyday life, cultural tradition, cultural fracture, transitional states of culture, cultural trauma, cultural-traumatic discourse.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гегель Г. В. Ф. "Об эпизоде „Махабхараты“, известном под названием „Bhagavadgita“ Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 / Г. В. Ф. Гегель // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 131–137; 1994. – №11. – С. 141–171.
2. Кнабе Г. Избранные труды. Теория и история культуры / Г. Кнабе. – М.: СПб.: Летний сад: М.: РОССПЭН, 2006 – 1200 с.
3. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев – М.: Мысль, 1978. – 415 с.
5. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев – М.: Университетская книга, 2012. – 406 с.
6. Ніцше Ф. Народження трагедії з духу музики / Ф. Ніцше [перекл. Г. А. Рачинського]. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 208 с.
7. Штомпка П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6–16.
8. Эстетика на переломе культурных традиций [Отв. ред. Н. Б. Маньковская]. – М.: ИФ РАН, 2002. – 237 с.

REFERENCES

1. Hegel, G. W. F. (1994). "Ob epizode „Mahabharaty“, izvestnom pod nazvaniem „Bhagavadgita“ Vilgelma fon Gumboldta. [On the episode of the Mahabharata known by the name Bhagavad-Gita by Wilhelm von Humboldt] Berlin, 1826. *Voprosy filosofii*, №10, 131–137, №11, 141–171.
2. Knabe, G. (2006). *Izbrannyye trudy. Teoriya i istoriya kultury [Selected works. Theory and History of Culture]*. Moscow–SPb., Letniy sad, ROSSPEN.
3. Le Goff, J. (2001). *Srednevekovyj mir voobrazaemogo [The Medieval Imagination]*. Moscow, Progress.
4. Losev, A. F. (1978). *Estetika Vozrozhdeniya [The Aesthetics of the Renaissance]*. Moscow, Mysl.
5. Mezhujev, V. M. (2012). *Ideya kultury. Oчерki po filosofii kultury [The idea of culture. Essays on the philosophy of culture]*. Moscow, Univesitetskaya kniga.
6. Nietzsche, F. (2005). *Narodzhennya tragedii z duxu muziki [The Birth of Tragedy]*. SPb., Azbuka-klassika.
7. Shtompka, P. (2001). *Socialnoe izmenenie kak travma [Social Change as an Injury]*. *Sociologicheskie issledovaniya*, 1, 6–16.
8. *Estetika na perelome kulturnyx tradicij [Aesthetics at the breaking point of cultural traditions]* (2002). Moscow, IF RAN.

Надійшла до редколегії 01.10.17

УДК 130.2:101.1:17.023:179.9(450)

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

ФІЛОСОФ У ПРОСТОРИ І ЧАСІ КУЛЬТУРИ (ХРОНОТОП ЖИТТЄВЧЕННЯ). ЧАСТИНА II

Стаття присвячена осмисленню філософського способу життя як інваріанта західної культури. У статті містяться відповіді на питання: який вплив на особу, яка мислить, мають час і місце її життя і чи взагалі можливо ставити питання таким чином? Вказується, що біографічний метод історико-філософського дослідження уможливує культурологічне прочитання життєдіяльності філософа в контексті унікальності місця і часу як хронотопу життєвчення. Хронотоп як "часпростір" (М. М. Бахтін) задає у певний період часу згушення його прикмет, у результаті чого у певному місці культурного простору народжується унікальний образ мислителя. Хронотоп задає неповторність філософських запитів мислителя. Розгляд його концепції крізь призму прожитого життя дає можливість зіставляти обґрунтоване і практиковане і за їх збігу вести мову про життєвчення філософа. У другій частині статті розглядається "часпростір" Модерну, в якому міський публічний простір як місце діяльності філософа нерозривно пов'язаний з критично налаштованою і самоорганізованою громадськістю. Особливу увагу присвячено життєдіяльності А. Швейцера і Г. Арендт.

Ключові слова: філософ, публічна сфера, публіка, вчений, життєвчення, Альберт Швейцер, Ганна Арендт, служіння людям, західна інтелектуальна традиція, духовні вправи.

Постановка проблеми. У першій частині статті було наведено міркування Г. Арендт щодо місця філософа в сучасному світі. Традиційний для філософа споглядальний спосіб життя (*vita contemplativa*) у XX ст. поступається місцем активній включеності у громадське життя в модусі *vita activa*. Відтак, суто філософська проблематика призначення філософа у світі була розглянута в культурологічному ключі: який вплив на особу, яка мислить, мають час і місце її життя і чи взагалі можливо ставити питання таким чином? Позитивна відповідь на друге питання дала привід у першій частині зупинитися на домодерних образах філософа. Частина друга присвячена дослідженню способу життя філософа в добу Модерну.

Аналіз досліджень і публікацій. Така постановка питання можлива на основі історико-філософських розвідок щодо взаємозв'язку життєдіяльності мислителя та його філософування. Французький історик філософії П. Адо активно розвивав теорію, за якою духовне життя філософа, ангажованість певними проблемами зумовлюють його мислення, визначають розгортання теоретичних пошуків. В історико-філософських дослідженнях така індивідуально орієнтована тенденція отримала назву "біографічний поворот" [10, с. 23]. Саме ця точка зору уможливує культурологічне прочитання життєдіяльності філософа в контексті унікальності часу і місця. Філософія є не сферою чистої теорії, умоглядних концептуальних схем і чистого спекулятивного мислення, а способом життя людини, здійснюваним нею свідомо життєвим вибором. Відповідно, філософом є той, "хто спроможний бути уважним до того, що цікавить кожну людину, тобто, в кінцевому рахунку, до практики" [1, с. 173].

Мета статті полягає в осмисленні філософського способу життя як інваріанта західної культури.

Виклад основного матеріалу дослідження. Доба Модерну задає свої умови можливості діяльності філософа. Знову якісно змінюється простір, в якому протікає його життя. Це так само місце, але в ньому поширюється новий дух публічності як невід'ємна складова капіталістичного світу, що формується в Європі того часу. Ю. Габермас називає його буржуазною публічною сферою – "сферою приватних людей, що зібралися разом як публіка" [15, с. 27]. Купці, бюргери, підприємці, власники мануфактур, так само як митці, журналісти, художники і літературні критики, офіцери, лікарі, юристи і професори, разом з напівбогемною-напівбуржуазною аристократією і освіченими капіталістами утворюють публіку [15, с. 23], яка є, по-перше, суто міською, по-друге, освіченою. Сутнісною характеристикою публіки є її освітній рівень – публіка читає й обговорює прочитане. Габермас стверджує розумність і критичну налаштованість публіки, її зацікавленість в обговореннях подій економі-

чного, політичного, соціального і культурного життя. Публіка збирається для обговорення і дискусій у нових міських просторах – салонах, кав'ярнях, клубах.

Філософ стає провісником такої нової публічної сфери. З кінця XVII ст. у Франції термін *philosophe* вживався для назви письменників, які полишали сфери абстрактного мислення, звільнялися від примарних авторитетів традиції і віри та "представляли і популяризували нові відкриття, концепції і теорії" й "несподівано відкрили, що насправді вони могли здійснити практичний вплив у реальному світі – на ідеї, в першу чергу, але через ідеї також на освіту, політику, релігію і культуру взагалі. Філософія стала не лише вивільненою, але також і могутньою" [16, с. 10]. Ці письменники/філософи, згодом названі просвітниками, стали загальноєвропейським явищем. У своїй діяльності вони активно дистанціювалися від традиційних філософів – університетських інтелектуалів, прихильників теології, – і прагнули своїм філософським доробком здійснити практичний вплив на публіку.

Наприклад, у клубі "Вибране товариство", членами якого були Д. Г'юм і А. Сміт, у 1757 р. обговорювали питання: "Яким є найкращий спосіб будівництва й ремонту якісних доріг?". Були висловлені пропозиції, що обговорювалися й оприлюднювалися, а в 1759 р. з'явився "План ремонту доріг", який і було втілено в життя. В інших клубах обговорювалися не менш актуальні питання: "Що є більш вигідним для Британії – розширення своїх володінь за кордоном чи розвиток виробництва і торгівлі в метрополії?", "Чи сприятлива для держави безмірна релігійна терпимість?" тощо [11, с. 30–33]. Особливістю таких інтелектуальних осередків були, по-перше, активна участь просвітників в їх діяльності і, по-друге, тісний зв'язок між теоретичними розробками та практичним втіленням їх у життя, чи стосувалося це видання енциклопедій, проведення диспутів про щастя й чесноту, чи наукової організації виробництва.

На відміну від політично значимої публічності античного полісу публічність Модерну акцентується, по-перше, на плеканні індивідуальних інтересів приватних осіб; по-друге, змінюється масштаб простору взаємодії. Поліс надавав філософу охоплювану неозброєним оком аудиторію, близьку до промовця. Суспільство раннього Модерну, (переважно) локалізоване на території конкретної держави, не могло вдовольнитися зоровою моделлю публічності. Зібрання публіки у салонах і вітальнях, кав'ярнях і клубах були тільки первинними осередками, розпорошеність яких могла бути подолана задля включення у спільний дискурс за допомогою *media*. З XVIII ст. друковане слово стало засобом надперсонального, просторово дистанційованого спілкування публіки взагалі і філософа з публікою зокрема. Преса стала інструментом виховання критичної налаштованості публіки.

Тут можна пригадати традицію прочитання кантівської "Критики здатності судження" в контексті проблем взаємодії у публічному просторі, представлену, зокрема і Г. Арендт. Вона вказувала, що публічна сфера має таку саму природу, як і сфера естетики, – там людина не спроможна керуватися об'єктивними законами у питаннях смаку, тому змушена шукати згоди інших зі своїми судженнями, обґрунтовуючи їх загальну значимість. Здатність судження є такою здатністю людського розуму, що активується у взаємодії з іншими людьми. Сила судження працює на досягнення суспільної згоди, що залежить від суджень інших людей, на місце яких ставить себе той, хто виносить судження. Основою судження є спільне почуття (*common sense*). "Для Канта спільне почуття означає не почуття, спільне всім нам, а саме те чуття, завдяки якому ми вбудовуємося у спільноту, стаємо її членом і можемо повідомляти іншим те, що було отримано нашими п'ятьма спеціальними органами чуття" [4, с. 196]. Можливість спілкування, взаємодії зумовлена самим фактом того, що людина не може жити поза суспільством: "Люди є взаємозалежні... у своїй найвищій здатності, розумі, що не працює за межами людської спільноти" [3, с. 24]. Арендт запропонувала застосовувати прийоми, розроблені Кантом для естетики, для визначення якості взаємодії у публічному просторі Модерну.

Критична налаштованість публіки засновується на достатньо високому рівні освіти й означає розумність і здатність виносити судження. Йдеться не просто про грамотність, адже М. Лютер, давши кожному вірянину в руки Біблію, ініціював широкі освітні програми у реформаційній Європі – мають на увазі смисли, що їх актуалізував І. Кант у своєму знаменитому визначенні Просвітництва: "Для цього просвітництва потрібна лише свобода, і при тому найневинніша, а саме у всіх випадках публічно використовувати свій розум" [8, с. 29]. Для сучасного Канту людства настала пора вирости із "неповноліття", тобто із нездатності спиратися на власний розум, й почати жити без стороннього керівництва, без опікунства щодо вибору способу життя. Публічність якраз і означає, за Кантом, що людина як самостійно мисляча істота належить до розумного людства. А просвітники – це "вчені"/філософи, які, "скинувши із себе ярмо неповноліття, поширюють навколо дух розумної оцінки власної гідності й покликання кожної людини мислити самостійно" [8, с. 28]. Філософ, звертаючись до публіки, дає їй світло просвіти, піднімає важливі питання, пропонує свої шляхи вирішення актуальних проблем політичного, економічного, соціального, культурного життя.

Проте така ангажованість філософа не вимагала від нього обов'язково вести філософський спосіб життя, жити відповідно до того, що він теоретично відстоює. Скоріше навпаки, обставини розгортання соціокультурного процесу зумовили тенденцію розвитку філософії як знеособленої теорії. Доба Модерну, особливо у перші століття свого історичного поступу, була орієнтована на всесильність людського розуму, майже релігійну віру в його можливість та зв'язок з наукою.

Розвиток класичної науки зумовив формування критеріїв наукового знання (як-от об'єктивність, раціональність, системність, універсалізм, верифікованість), що ними вчений повинен був послуговуватися у своїй діяльності. Тоді ж було сформовано й уявлення про справжнього вченого – дослідника, орієнтованого на спостереження й експеримент. Безумовно вірячи в силу знання, вчений повинен відкривати тайни природи, орієнтуючись на постійний пошук істини. У рамках класичної науки було сформульовано і застосовано на практиці принцип незацікавленості (етичної нейтральності), відповідно до якого вчений повинен концентруватися на науковій цінності своєї праці та уникати моральних оці-

нок. Філософ того часу – це, в першу чергу, вчений. Раціоналістична філософія доклала чимало зусиль для доведення своєї спроможності бути наукою і відповідати критеріям наукового пізнання.

У контексті цього примітним є свідчення, яке наводить В. І. Менжулін щодо Ф. Бекона, філософія якого, власне, найперше і давала обґрунтування цінностям класичної науки. Міркуючи про призначення історика, Бекон зазначав, що той має займатися не лише вивченням часу й історичних подій, але й життєдіяльності історичних осіб, які можуть стати гідним прикладом для наслідування. Однак його власна праця "Історія правління короля Генріха VII" була розкритикована самими ж істориками наступних поколінь як моралістична, далека від реального фактажу, тобто ненаукова. "Інакше і бути не могло: війна з "ідолами", яку оголосив сам Бекон, неминуче вела до спроб встановлення табу на все, що хоч якимось чином нагадує сакралізацію життя будь-яких осіб, зокрема й філософів" [9, с. 13]. Відтак, підсумовує Менжулін, в добу Модерну зникає установка щодо єдності способу життя мислителя та його філософської концепції. Від того часу вони майже завжди розглядаються окремо. Місце філософа-мудреця посів філософ-науковець. Продовжуючи цю думку, можна сказати, що переміщення філософії у суто наукову площину не вимагає від мислителя підпорядковувати своє життя слідуванню вектору розробленої концепції. Установка на пізнання не передбачає виходу у більш широку життєво-практичну площину. І хоча дух публічності гуртував мислителів у громадських осередках, на порядок денний доби не виносилася вимога щодо відповідності життя і вчення.

Для ілюстрації такої установки можна згадати І. Канта. Вже кілька століть значну увагу науковців і просто освіченої публіки привертає до себе його життя в контексті розробленої ним етичної концепції. Численні біографії оповідають спосіб життя великого кенігсбергця, а дослідники намагаються знайти в ньому свідчення слідування заявленої етичної доктрині. Така праця є благодатною, оскільки у Канта "немає іншої біографії, окрім історії його вчення. Зовнішнє життя Канта протікало розмірено і одноманітно, можливо, навіть монотонніше, ніж у людей його роду занять" [6, с. 5]. І тим більш виразним є твердження А. А. Гусейнова в нарисі етичної теорії Канта, вміщеному у циклі праць про мислителів, які своїми концепціями запропонували програми вирішення проблеми людського існування: "Проекція етики доброї волі на життя самого Канта – не особлива вимога до автора цієї етики, а всезагальна вимога до кожного мислячого індивіда. Ми не в праві розглядати життя Канта-людини як приватної особи в якості теоретичного аргументу, але ми можемо і навіть зобов'язані бачити в ньому певну міру дієвості сформульованого ним морального закону" [7, с. 207]. Слідування моральному закону уналежнюється кожному, хто мислить. Але не можна розглядати життя самого Канта крізь призму сформульованої ним концепції.

Превалювання такого розмежування теоретичної концепції і способу життя філософа в добу Модерну не означає повного зникнення традиційного погляду на філософію як на спосіб життя. І широке розповсюдження постаті філософа-науковця лише увиразнює ті поодинокі виключення – філософів-мудреців, яких породила доба Модерну. М. Монтень, Б. Паскаль, С. К'єркегор – мислителі, які своїм життям вивіряли дієвість власних філософських побудов. Наразі ж варто зупинитися детальніше на двох персоналіях, життя яких припадає на час пізнього Модерну, – А. Швейцера і Г. Арендт. Вже на злеті епохи вони жили свої життя, осмислюючи пережитий досвід у своїх філософських текстах (Швейцер), вибудовуючи життєвий шлях відповідно до концепції, що оформилася як відповідь на виклики часу (Арендт).

Альберт Швейцер походив із заможної родини, отримав пристойну освіту і до тридцяти років був визнаним теологом, органістом, майстром налагодження старовинних органів, музикознавцем. Ще в юності він прийняв рішення віддячити світу за свою щасливу долю, усвідомивши, що своє успішне життя він не може сприймати як даність у сповненому горем і стражданнями світі. Швейцер визначив собі строки: до тридцяти років присвятити життя науці і мистецтву, а після – служінню людству. Спосіб служіння прояснився за декілька років, коли йому на очі потрапила брошура зі звітом Паризького місіонерського товариства, в якій вказувалося на нестачу медичних працівників в Екваторіальній Африці. Тож, у тридцять років він вступив на медичний факультет і після його закінчення поїхав працювати в Габон, де у селищі Ламбарене заснував лікарню. У тій лікарні він був лікарем і адміністратором, займався пошуком коштів для її обладнання і функціонування.

Важке, але наповнене самовідданою працею на благо людей життя в Африці давало Швейцеру натхнення і спонуку до філософських розмислів. Пізніше він згадував, що одного дня плив пароплавом до хворого і на заході сонця побачив за бортом стадо бегемотів: "Переді мною миттєво виникли слова, яких я в той момент не шукав і не чекав, – "благоговіння перед життям"" [Цит. за: 7, с. 316]. Так несподівано для себе він винайшов принцип теорії і практики добродісного життя. Швейцер стверджував, що "всіх людей незалежно від їх стану етика благоговіння перед життям спонукає проявляти інтерес до всіх людей і їхніх долі і віддавати своє людське тепло тим, хто його потребує. Вона не дозволяє вченому жити лише своєю наукою, навіть якщо він в ній і приносить велику користь... Вона вимагає від всіх, щоб вони частину свого життя віддали іншим людям. В якій формі і якою мірою вони це роблять, кожен повинен вирішувати відповідно до свого розуміння і обставин, які складаються в його житті" [13, с. 226].

Спосіб життя людини є результатом її особистого свідомого вибору. Тому Швейцер назвав такий життєвий вибір індивідуальною дією. Оцінюючи посиленість для себе обраної місії і будучи переконаним в її правильності, він усвідомлював, що жодним чином не може нав'язувати її нікому іншому. У спогадах він підкреслював, що в силу різного роду життєвих обставин шлях вільного особистого служіння відкритий одиницям і тому, хто став на цей шлях, слід розглядати своє життя не як героїство, але як обов'язок і виконувати свою роботу тихо і смиренно. Він згадував, що неодноразово відмовляв різних людей від вибору індивідуальної дії саме тому, що вони прагнули взятися за масштабні завдання, нехтуючи тими, які здавалися їм дрібними і незначними. На його думку, "лише той, хто спроможний знайти ціле в будь-якій діяльності і присвятити себе їй з повним розумінням свого обов'язку – тільки така людина має внутрішнє право поставити собі за мету певну екстраординарну діяльність замість тієї, яка природно випала на її долю" [14, с. 57].

Життя Швейцера просякнуте служінням людям. Цей європейський інтелектуал полишив вдалу кар'єру і затишне розмірене життя і поїхав працювати далеко за межі західного світу. Його філософія остаточно оформилася вже в Африці, і очевидним є дрейф від західних цінностей, які він піддавав жорсткій критиці, до східних духовних традицій, в яких повноцінний розвиток людини був можливий лише в гармонійній єдності з природою.

Так само життєвий вибір зробила і Ганна Арендт. Глибоко вражена безпрецедентністю Голокосту, вона фактично підпорядкувала своє життя імперативу, висловленому її сучасником Т. Адорно: "Мислити і вчиня-

ти таким чином, щоб Освенцим не повторився; щоб ніколи не відбулося нічого подібного" [2, с. 325–326]. Тяжючи до філософського споглядання й усамітненості для неспішних розмислів, вона віднайшла у собі сили для громадської діяльності. Убачаючи своє громадське служіння в осмисленні соціально-політичних подій західної культури й оприлюдненні своїх розмислів на розсуд громадськості, вона широко використовувала доступні в її час канали комунікації з публікою – університетську кафедру і трибуни публічних заходів, а також книги, журнали, телебачення. І в кожному із цих виступів перед публікою вона була цілісною і щирою, вимовливо до себе і вкрай зібраною.

Проникливість у визначенні нових явищ суспільно-політичної реальності доби, майстерність в їх описі та аналізі свідчать про теоретичну глибину її досліджень. Водночас її тексти сповнені особливим етичним змістом. Стилістично чітко дотримуючись спілкування з публікою без прямих повчань і моралізаторських висловлювань, вона створила спільний з публікою простір, в якому формується особлива ціннісно-імперативна сфера. Приймаючи запрошення Арендт мислити, судити вільно, без огляду на забобони по соціально-політичних питаннях сучасності, публіка приймає її власний імператив: мислити і діяти так, щоб тоталітаризм не повторився. Її ідеї, втілені у текстах книг і публічних виступів, принесли їй визнання за життя, а після смерті зробили її однією з найавторитетніших фігур у політичній філософії ХХ століття.

Між цими двома незнайомими одне з одним і дуже несхожими теоретично філософами є певний внутрішній зв'язок. По-перше, вони належать до західної інтелектуальної традиції. Своєю філософією Г. Арендт актуалізує потужні пласти європейської культури – від давніх греків через ренесансних гуманістів до європейських просвітників і своїх сучасників, вносить в інтелектуальний простір західної культури загублені чи затерті в глибині віків філософські концепти, розбудовує ціннісний простір західної культури так невимушено і безпосередньо, що у вже згадуваній на початку статті промові з нагоди вручення премії за внесок в європейську культуру не може збагнути, чим саме їй прислужилася [5]. Так само Швейцер, який провів значну частину свого життя в глухому селищі Екваторіальної Африки, є людиною західної культури, що увібрала в себе інтелектуальну традицію європейських мислителів, сконцентрованих в добу Модерну в містах. Він теж звертається до освіченої публіки у своїй філософії, пропонує розширити горизонт європейського світогляду.

По-друге, єднає Швейцера й Арендт їх спрямованість на життя інших людей і допомогу їм словом (а у випадку Швейцера і реальними діями), громадське служіння і публічну діяльність. Вони входять у "великий час" культури як продовжувачі сократівської традиції життєвчення. У творчості Арендт Сократ займає особливе місце, вона неодноразово звертається до його вчення і життя. Він є свого роду шляховою зіркою її розмислів про місію філософа у західній культурі. Однак Швейцера ніби не можна зловити на захопленні Античністю. У своїх текстах, особливо присвячених історико-етичній проблематиці, він неодноразово критикує раціоналістичні засади європейської етики, аналізує промахи стоїцизму та епікуреїзму. Але примітно, що він шанобливо згадує Сократа, коли йдеться саме про духовно-практичне ставлення до громадян і публічної сфери полісу взагалі. Сократ для мислителя є свого роду моральним орієнтиром у практиці філософського способу життя, особистісним зразком, гідним наслідування. Уведе не свого часу М. Оссовською для визначення "реальної чи вигаданої особи, яка спонукає чи має спонукати до наслідування", є таким "об'єктом домагань", якого прагнуть до-

сягти всі зацікавлені [12, с. 29], це поняття повною мірою відбиває ті змісти, що являє образ Сократа для філософського життя у західній культурі.

Філософський спосіб життя в добу Модерну також виходить на рівень духовних вправ. Слід зауважити, що в їхньому змісті вкотре зміщуються акценти і питома вага складових. Фізіологічна складова чи не вперше стає майже непомітною через акцентуацію дискурсивної і споглядальної складових. Життєдіяльність і Швейцера, і Арендт засвідчує певну тенденцію: робота філософа наодинці з собою (споглядальна складова) увінчується оприлюдненням результатів праці, що стають предметом суспільних обговорень, дискусій, в яких активну участь беруть їх автори (дискурсивна складова духовних вправ). Результати внутрішньої роботи виносяться у публічний простір із затишку робочих кабінетів – така діяльність стає можливою лише за умов усвідомлення філософом своєї місії служіння людям.

Висновок. Узагальнюючи викладене, слід зазначити наступне. Щодо доби Античності було розглянуто образ Сократа, яким його увічнили його учні і яким він увійшов у "великий час" культури. У Середньовіччі в центрі дослідницької уваги опинилися образи Фоми Аквінського і Сігера Бранбантського, які в умовах панування анонімної культури явили дидактичні зразки, сповнені морального змісту: історії про життя Сігера циркулювали одразу після його смерті як засторога від наслідування, а потім на століття про нього було взагалі забуто; а життєдіяльність св. Фоми відома як агіографія, оповідь, звільнена від подробиць приватного життя. Натомість у добу Модерну досліджувалися не образи мислителів, а власне вони як особистості. Вони самі свідчили про своє життя, надаючи у своїх текстах не лише філософські концепції, але й оповідаючи про індивідуальний досвід їх практикування, описували читачам своє філософське життя. Йдеться про конкретний досвід життя відповідно до власної філософії, досвід, який стає виключно важливим моральним орієнтиром, перетворюючи дієвця на особистісний зразок, гідний наслідування.

Унікальність часу і місця кожного разу задає неповторність філософських запитів мислителя, який за своїм свідомим вибором живе філософське життя. Розгляд його концепції кризь призму прожитого життя дає можливість зіставляти обґрунтоване і практиковане і в обставинах їх збігу вести мову про життєвчення філософа. Так формується хронотоп життєвчення, часпростір, в якому народжується і відбувається унікальний філософ, єдністю свого життя і вчення увічнюючи кожен раз неповторну історичну ситуацію у конкретності прикмет часу в історично змінюваному міському просторі західної культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Ж. Карлие и А. Дэвидсоном / П. Адо; [пер. В. А. Воробьева]. – М. – СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – 288 с.
2. Адорно Т. В. Негативная диалектика / Т. В. Адорно; [пер. Е. Л. Петренко]. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ФИЛОСОФ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ (ХРОНОТОП ЖИЗНЕУЧЕНИЯ). ЧАСТЬ II

Статья посвящена изучению философского образа жизни как инварианта западной культуры. В статье содержатся ответы на вопросы: какое влияние на мыслящего субъекта оказывают время и место его жизни и можно ли вообще ставить вопрос таким образом? Биографический метод историко-философского исследования позволяет осуществить культурологическое прочтение жизнедеятельности философа в контексте уникальности места и времени как хронотопа жизнеучения. Хронотоп как "времяпространство" (М. М. Бахтин) задает в определенный период времени сущение его признаков, в результате чего в определенном месте культурного пространства рождается уникальный образ мыслителя. Рассмотрение концепции мыслителя через призму прожитой жизни позволяет сопоставлять обосновываемое и практикуемое и при условии их совпадения вести речь о жизнеучении философа. Во второй части статьи рассматривается "времяпространство" Модерна, в котором городское публичное пространство как место деятельности философа неразрывно связано с критически настроенной и самоорганизованной общественностью. Особое внимание уделено жизнедеятельности А. Швейцера и Х. Арендт.

Ключевые слова: философ, публичная сфера, публика, ученый, жизнеучение, Альберт Швейцер, Ханна Арендт, служение людям, западная интеллектуальная традиция, духовные упражнения.

3. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Х. Арендт; [пер. А. Глухова]. – СПб.: Наука, 2011. – 303 с.
4. Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии / Х. Арендт; [пер. Д. Аронсона] // Арендт Х. Ответственность и суждение. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. – С. 83–204.
5. Арендт Х. Пролог / Х. Арендт; [пер. Д. Аронсона] // Арендт Х. Ответственность и суждение. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. – С. 34–46.
6. Гулыга А. В. Кант / А. В. Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 1977. – 304 с.
7. Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней / А. А. Гусейнов. – М.: Вече, 2009. – 496 с.
8. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения в шести томах; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 25–36.
9. Менжулин В. И. Биография философа как парадокс / В. И. Менжулин // Актуальные проблемы духовности: 36. науч. праця / ред. Я. В. Шрамко. Вип. 11. – Кривий Ріг, 2010. – С. 3–23.
10. Менжулин В. И. Историко-философская биографистика: провідні тенденції та віхи становлення / В. И. Менжулин // Наукові записки НаУКМА. – Т. 115. Філософія і релігієзнавство. – 2011. – С. 18–25.
11. Микешин М. И. Социальная философия шотландского Просвещения / М. И. Микешин. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. – 165 с.
12. Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исслед. по истории морали / М. Оссовская; [пер. К. В. Душенко; общ. ред. А. А. Гусейнова]. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с.
13. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
14. Швейцер А. Жизнь и мысли / А. Швейцер; [пер. А. Л. Чернявско-го]. – М.: Республика, 1996. – 527 с.
15. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society / J. Habermas; [tr. from German by Th. Burger]. – Cambridge: Polity Press, 2003. – 301 p.
16. Israel J. I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650–1750 / J. I. Israel. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 810 p.

REFERENCES

1. Hadot, P. (2005). *Philosophy as a Way of Life*. Moscow-St.Petersburg, Stepanov veter; Kolo (in Russian).
2. Adorno, Th. (2003). *Negative Dialectics*. Moscow, Nauchnyj mir (in Russian).
3. Arendt, H. (2011). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. St.Petersburg, Nauka (in Russian).
4. Arendt, H. (2013). Some Questions of Moral Philosophy. In *Responsibility and Judgment*. Moscow, Izd-vo In-ta Gajdara (in Russian).
5. Arendt, H. (2013). *Prologue*. In *Responsibility and Judgment*. Moscow, Izd-vo In-ta Gajdara (in Russian).
6. Gulyga, A. V. (1977). *Kant [Kant]*. Moscow, Molodaja gvardija.
7. Gusejnov, A. A. (2009). *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye uchenija ot Moiseja do nashih dnei [Great Prophets and Thinkers: Moral Teachings from Moses to Nowadays]*. Moscow, Veche.
8. Kant, I. (1966). Answer to the Question: What is Enlightenment? In *Sochinenija v shesti tomah [Collected Works in Six Volumes]*. Vol. 6. Moscow, Mys' (In Russian).
9. Menzhulin, V. I. (2010). Biografija filosafo jak paradoks [Biography of Thinker as Paradox]. *Aktual'ni problemy duhovnosti: zb.nauk. prac'*, 11, 3-23.
10. Menzhulin, V. I. (2011). Istoryko-filosofs'ka biografistyka: providni tendencii' ta vihy stanovlennja [History of Philosophy Biography Studies: Leading Tendencies and Milestones of Becoming]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Philosophy and religious studies*, 115, 18–25.
11. Mikeshin, M. I. (2005). *Social'naja filosofija shotlandskogo Prosveshhenija [Social Philosophy of Scottish Enlightenment]*. St.Petersburg, Sankt-Peterburgskij Centr istorii idej.
12. Ossowka, M. (1987). *Rycar' i burzhua: Issledowanija po istorii morali [Knight and Bourgeois: Studies on the History of Morality]*. Moscow, Progress.
13. Schweitzer, A. (1992). *Reverence for Life*. Moscow, Respublika (in Russian).
14. Schweitzer, A. (1996). *Out of My Life and Thought*. Moscow, Respublika (in Russian).
15. Habermas, J. (2003). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Polity Press.
16. Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650–1750*. Oxford, Oxford University Press.

Надійшла до редколегії 11.09.17

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

PHILOSOPHER IN SPACE AND TIME OF CULTURE (CHRONOTOPE OF MAÎTRE À PENSER) PART II

The paper deals with the research of philosophic way of life as an invariant of the Western culture. The author tries to reveal the answers to the questions: What is the influence of the time and place of life on a thinking person? Is it possible to put a question in such a way?

The second part of the paper gives methodological explanation for such putting the questions. Two conceptual strategies of thinking in the contemporary history of philosophy are mentioned – compartmentalism and biographical method. The latter one allows understanding of the philosophizing through research of maître à penser. Such approach made possible cultural studies prospect for a philosopher's life in the context of unique time and space. To designate the uniqueness of time and space, the category of chronotope (M. Bakhtin) was introduced in the paper. Chronotope sets condensed signs in a definite period of time at the result of which a unique image of a thinker is born in a definite cultural space.

Uniqueness of time and space sets originality of philosophical quest of a thinker. Analysis of one's philosophizing through the prism of one's life allows us to compare proved and practiced dimensions, and affirm a status of "maître à penser", if these dimensions are coincided.

The second part of the paper is focused on the time and space of the epoch of Modernity, where public space of the city as a place of activity for a philosopher is inseparably linked to critically directed an self-organized general public. Special attention is focused on life activity of Albert Schweitzer and Hannah Arendt. The author concludes that unlike Antiquity and Middle Ages where we were focused on the images of philosophers, Modernity deals with personalities of philosophers. Schweitzer as well as Arendt personally testify to their life and philosophical practice. The point is that definite life experience according to personal philosophy is purely important moral milestone, transforming the person to worthy exemplary.

Key words: philosopher, public sphere, general public, scientist, maître à penser, Albert Schweitzer, Hannah Arendt, service to people, Western intellectual tradition, spiritual exercises

УДК: 130.2

I. A. Sajtarly, Doctor of Philosophical Science, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 03022, Ukraine
Inna.saitarly@gmail.com

A FEW NOTES ON FUNDAMENTAL APPROACHES IN THE POSTMODERN THEORIES OF CULTURE

This article is devoted to a complicated problem in the postmodern philosophy of culture, within framework of that there is ambiguous attitudes to understanding of cultural field. On the one hand, the postmodern thinkers criticize the traditional culture, which in their opinion is based on repressions and violence. On the other hand, they reject the current system of values because they consider it to be decadent in relation to both humans and society. It should be concluded from this philosophy, that in the role of "schizoid subject", in contrast with postmodernist arguments, we have reached a limit not for capitalism, but mainly for culture.

Key words: Oedipus complex, unconsciousness, schizoid subject, anthropological type, phantasm, desiring-production.

Introduction. The problem of dissolution of both human culture and human being is most painful problem in postmodern thinking. This issue is connected to looking for major reasons of cultural decadence that is seen in the high-development post-industrial society. I'm referring to the rising of transgression, cult of destruction and consumption, violence etc. All this testifies to the weakness of the present institutes of culture and social relationships.

Methodology of this research is based on philosophical strategies that was proposed by leading thinkers of XX century, for instance, by Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Felix Guattari and other. It refers to the critical review of psychoanalytic theory culture that arose, as well known, on psychoanalytic basis, for example, the "Schizanaliz" of Guattari and Deleuze.

My main intention of this research is to exposit that critical review of the theory culture in some postmodern texts, which are based on political and economic argumentations that are due to reflection of profound transformation in current societies.

The exposition of main ideas. What's connection between so well known, but completely different strategies in socio-cultural theories like psychoanalysis, structuralism and so-called post-structuralist approaches of Postmodernity? The answer is more than obvious. All of them tend to treat culture as the most important component of any society actualization. This concerns for only that culture, which structural core is a highly developed system of ethical standards. How true is this statement, and what indeed takes place at the postmodern "factory" of thinking?

There is one more thing that is related to these approaches very closely. I am referring to general line, which has been sketched by Z. Freud in his well known "Totem and Taboo" essay. In these notes, the famous researcher articulates complicated problems. Some of them are unsolved up to now. For instance, the problem of so calling primary "displacement" that in orthodoxly psychoanalysis is directly linked to function of the Oedipus complex. The topic or "narrative" of Oedipus complex has united many modern and post-

modern thinkers. However, some of them either reject this concept, or demonstrate an attempt to resolve the difficulties, formulated in Freud's theory of culture.

Let's recall the sharp discussion, started by C. Lévi-Strauss within structuralist framework in relation to the Oedipus complex. Lévi-Strauss was the first thinker, who made firm doubt of the Oedipus complex existing in condition of primitive or so-called "barbaric" society. In addition, here is another essential issue that is directly related to this topic. This is matter of the affections emergence, corresponding to so-called "affective values" as the values of human relations. Starting with G. Jung, in the modern psychoanalytic thought such theme as a "castration phobia", for example, was replaced by the theme of affective structures. However, later in postmodernist studies the topic of affective values was substituted by the topic of schizophrenia. Why did it happen?

The founder of psychoanalysis was known to be convinced that the stable emotional attachment is a direct affective basis of internalization, for example, familial ethic, parental duty, romantic love, etc. Though, Freud was also convinced in major role of castration phobia in actualization the moral consciousness. On the one hand, the mental characteristics mentioned above were considered by him to be relative, caused by cultural peculiarities of historical epochs or societies. On the other hand, Freud believed that immant structure of human unconsciousness is to be relatively unchanged because it depends on the "father complex".

For instance, in his famous "Totem and Taboo" work Freud claimed, "that the totem animal is really a substitute for the father". He was sure in the idea of common father, hence the Oedipus complex had been already inherent to the primal human society. From his point of view, already at that time "the group of brothers, banded together were dominated by the same contradictory feelings towards the father, which we can demonstrate as the *content of ambivalence of the father complex* in all our children and in neurotics. They hated the father who stood so powerfully in the way of their sexual demands and their desire for power, but *they also loved* and

admired him. After they had satisfied their hate by his removal and had carried out their wish for identification with him, the *suppressed* tender impulses had to assert themselves. This took place in the form of remorse, a *sense of guilt was formed* which coincided here with the remorse generally felt. The dead now became stronger than the living had been, even as we observe it to-day in the destinies of men" [3, p.166].

Thus, Freud supposed that such structure as the Oedipus complex was already in the primitive mind and insisted on significant meaning of human attachment in it. I am referring to Freud's hypothesis of "sense of love" and "sense of guilt" as a reaction to the supposed killing of despotic leader in primitive society. This moral component is considered to be main function of the Oedipus complex, next to the castration phobia. Later, this discussion will be continued within the issue concerning the origins of human culture, in which the so-called "affective values" play a major role.

The thing is that according to some modern experts the so-called "*father complex*" has indeed a double face. In other words, the opposite feelings coexist there – profound emotional attachment and hatred with its identical direction to parents. Some scientists have reached the conclusion that the *Oedipus complex* act not on its natural but on affections basis, expressed in human needs of love or care, the absence of which can lead to negative psychological reaction. In comparison to the *castration phobia* – that is, to "the fear of losing penis" or refusal of a passive attitude, the phobia of losing a parent's love, probably, is proved to be more effective within internalization of moral norms.

As we find out later, not only the narcissist feels total indifference to the family, society etc. The schizophrenic, as Guattari insisted reasonably, is also essentially beyond the Oedipus complex, thus occupying an absolutely anti-family position. That is why Freud, as we know, couldn't stand the narcissistic persons and the schizophrenics. Such an attitude of him is quite understandable.

Postmodernist philosophes, such as Guattari, claim that today we should first of all find out what the Oedipus complex means. As is well known, Guattari finally reached the conclusion about its artificial character. However, it seems that, on his point of view, all emotional attachments are considered as fake. Is that why postmodernist philosophes focus their attention on the Schizophrenic Subject?

Certainly, in a famous book of the XX century, named "Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia" F. Guattari writes that the Oedipus complex is the "shame image" by its nature, and so the first analysis is "or should be, so impersonal that so-called human relation are not involved". Then he proposes interesting but quite debatable exposition of his views and claims that, in spite of dominant experience of communications between parents and their child, the first relationship is neither personal, no biological – a fact which, from his view, "psychoanalysis has not succeeded in grasping".

The post-structuralism criticizes the "orthodox psychoanalysis", referring to hypothetical experience of the primary "innocence desiring-production", which ostensibly is only human one. While the psychoanalysis talks about the formation of the human personality, which a priori resists idiocy of desire, that is – about such a psyche that even an animal cannot be attributed. For even an animal is controlled by something, for example, by instinct.

Meanwhile, it seems to me, this criticism in some sense is quite justified, because it is based on really profound changes in structure of human psyche of the post-industrial era, and consequently on the appearance of new anthropological type – human being, which scarcely feels need of emotional attachments. In any case, it is difficult to deny that current "human being", named by Guattari as "schizoid", is no longer "madman of family". Probably that he has schizoid unconsciousness in the sense of unlimited production of phantasms or, as philosophes claim, desiring-production. Such unconsciousness, as postmodernists note, 'always is an orphan', and "it has engendered itself in the identity of nature and man".

Hence, here, contrary to "orthodox psychoanalysis", the human desire is not to be reduced to the genital function, and the human unconsciousness should not be regarded as only Oedipal in its content. G. Deleuze, for example, sarcastically remarks that "by placing the distorting mirror of incest before desire (that's what you wanted, isn't it?), desire is shamed, stupefied, it is placed in a situation without exit, it is easily persuaded to deny "itself" in the name of the more important interests of civilization" [2, p.118].

Not only postmodern philosophes, but also many other thinkers insist that human desire has social nature in the meaning of its depending on dominated system of public relations, which exists, as Guattari points out quite reasonably, from the very beginning of emergence of social production and reproduction. According to meta-anthropology offered by the post-structuralists, a person in current time is neither spiritual, nor social in terms of his complete indifference to person relationships. Here is how Guattari writes about this indifference: "would seem that certain subjects have such a viscous libido or on the contrary such a liquid one that nothing succeeds in "taking hold"" [2, p.85]. These sentenced the whole humankind, which has not any high values anymore. Hence, the issue of sublimation, that is, – of the culture with its topic of affective values are closed here.

In other words, one can agree with authors mentioned above that the anthropological type, which has arisen recently, is rather a "desire machine". "Cynicism has said, or claimed to have said, everything there is to say about love: that it is a matter of a copulation of social and organic machines on a large scale (at bottom, love is in the organs; at bottom, love is a matter of economic determinations, money)" [2, p.292].

Unfortunately, such a point of view concerning relationships in postmodern society belongs to many postmodern philosophers. Even J. Baudrillard, whose attitude to the "body without organs" concept was quite skeptical and also, in spite of his doctrine about postmodern culture as an "orgiastic" one, had to provide diagnosis to its "death" or consider it in the terms of "carnivorous erotic ideology" of "mutants, transvestites, genetically baroque beings whose conceals their genetic lack of specificity"[1, p.21].

It is emphasized in recent investigations that the postmodern human being has become absolutely anti-family oriented, anti-natural or contra-natural, and therefore some postmodern philosophers willingly use such concept as the "body without organs". As postmodernists write, "the body without organs" is a major attributive characteristic of *schizoid* that is opposite to paranoid Oedipus, gendering "from the *stasis* of libidinal energy—that actualizes Oedipus and engages desire in this requisite impasse, organized by the repressive society" [2, p.163].

To Guattari's view, institution of family is indeed a delegated agent of this psychic repression, insofar as it ensures the psychological reproduction of economic system of a society. Meanwhile, the postmodern culture that is correlated to postindustrial society, tends to the dissolution of close relations, attachments, and stable family, at the same time, it is characterized by the powerful economic pressure that has never existed before. The thing is not only about the schizoid unconsciousness, but also about the cult of desiring-production. It is so due to functioning of repressive production system possible because of Oedipus actualization. Above the sexual *libido* that is a primary structure of psychic, have being built such desire, which by its nature is economic or political one. This mainly refers to desire of money and power that doesn't need sublimation. This is the way to generate a paranoiac-fascist, which invests the formation of central political economic system, "over invests it by making it the final eternal cause for all the other social forms of history".

According to logic of "schizoanalysis" *libido* originally to designate the specific energy of desiring-machines that is not aggressive, but it is anti-social. Schizoid is absolutely indifferent to any social order. Thus, such subject demonstrates his true attitude, when he completely rejects the family and the whole field of social relations and "retreat into his shell". To hell with mother, father, family and affections! Yet the paradox of schizophrenia lies in the

fact that it is the product of capitalism, hence such social order, as Guattari claims, provide "familialism" and at the same time, schizophrenia is the bound of capitalism, its limit.

Postmodernists emphasize that identity of capitalism and schizophrenia belongs to almost all subjects of current production process in the meaning that each of them is fascinated by "desiring production": "Monetary flows are perfectly schizophrenic realities, but they exist and function only within the immanent axiomatic that exorcises and repels this reality. The language of a banker, a general, an industrialist, a middle or high-level manager, or a government minister is a perfectly schizophrenic language, but that functions only statistically within the flattening axiomatic of connections that puts it in the service of the capitalist order" [2, p.246].

The reader can get ambivalent impression concerning a theory that was mentioned above. Nevertheless, the postmodernists insist that every society is totalitarian, even capitalist one, in which elites are always intending to get an absolute power in relation to social lower classes. Their aim to annihilate any desire that is not corresponding to the interests of régime, or it has not been sanctioned by the whole society. For realization of this aim, elite uses different means – from blooded shows to ideological approaches, for example, religion or mass media. In a word, any state in its essence is "despotic". That is why State has been forming such a public consciousness that reflects the interests of ruling class, and that is why F. Nietzsche once said his famous phrases: "churches, armies, states – which of all these dogs wants to die?"; "It could be that, spiritual or temporal, tyrannical or democratic, capitalist or socialist, there has never been but a single State, the State – as dog, that speaks with flaming roars". [2, p.132]. On the other hand, the postmodernist "schizoid alternative" is somewhat troublesome, because it is not only madness or, as was said above, "the limit of capitalism", but also a dread negation of culture in all its meanings.

Indeed, the postmodern culture, not accidentally named as "aesthetic", doesn't bring limits to anything. Moreover, the traditional culture, which psychoanalysis considered (and which indeed could be defined) as a repressive one, compulsive and "blooded", today is completely dead. In the conditions of postmodern culture with its "desiring-production", "desiring consumption" and finally, with its cult of "transgression", the social relations are considered to be so weak that it generates a lot of social, moral and psychic troubles.

Probably, the "Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia" should be seen as a serious provocation. Its task is to reconstruct a production system in the conditions of industrial capitalism and anthropologic type that is correlated to it. Obviously, this book reflects a burning hatred of people, family, and society, where human relations are replaced by "flows", "environments" and "objects".

At first sight, it seems that the authors of this project do not see special difference between the functional field of culture and the capitalist economy because, from their perspective, the culture and capitalism are based on repression. The negative analysis of culture prevails here. However, postmodern philosophers also insist that capitalist system of production has substituted the cultural code for axiomatic of abstract quantity in mode of money. It means that the capital destroys the cultural code as such, assigning it only an archaic, folkloric function, etc.

Results. One can agree partly that between the culture and production function some identity can be found, but only in their repressive meaning. The culture and economy always significate the "compulsion". Nevertheless, it should not be concluded from this that we are talking about the same com-

pulsion. The repressiveness of the culture is meant to be the forcing to normal conduct or the law, but in case of capitalism, the thing is about its forcing to production and then – to consumption. In this connection, as J. Baudrillard reasonable noted, in the conditions of post-industrial economics, the labor should not be considered as a symbol of compulsion anymore, but rather – as value that significates the "gift", or "ack". Moreover, in the system of post-industrial economic the productive labor lost its true meaning that is direct cause of substituting the immaterial production for the material one.

Today we observe not only the lack of labor in its different senses, but also the lack of culture in its ability to regulate the relationships. Is the human society without law functioning, that postmodern thinkers hated so much, possible anyway? Indeed, the constant attribute of "Western" civilization is permanent evolution of production area, and postmodern philosophy is an immediate reflection of the finale stage, named "post-industrial society". One can get an impression that traditional problem of so-called "civilizational approach" is ignored here. In other words, problem of the primary of existential values, that is – cultural one, or determining role of the economic "basis" in many postmodern investigations is replaced by the problem of dissolution of any cultural tradition, defined as "decoding". Postmodern philosophes emphasized that the structural matrix of the post-industrial civilization is different because it is dominated not by social, but by political economy institutions, that reflect the interests of global capital, its cruel struggle for productive resources and domination in world markets. All the rest is at the mercy of an all-powerful and indestructible simulacrum, therefore, a continuously broadcast lie, produced in the virtual space, as long as it is interesting. This led, of course, to the nonstop production that finally was extrapolated on unconsciousness, where reality was replaced by the simulacrum. Henceforth the immediate component of the unconscious is a "phantasms", which is correlated to simulacrum, but desiring-production is directly corresponded to production of desire – anyone, even most vile, disgusting, low and inhumane.

Discussion. Thus, the "economy or culture" dilemma, which is inherent to philosophy of the XX century, is turning today into an indistinguishable union, where the economy occupies the dominate position. It became obvious that the existence of society in its whole is impossible beyond culture. The aim of culture is to restrict the capitalism by adjusting social life, including the production area.

REFERENCES/ СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Baudrillard J. *Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*; [Translated by James Benedict] / J. Baudrillard. – London-New York: Verso 1993. – 173 p.
2. Deleuze G. Guattari F. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*; [Translated by Robert Hurley, Seem Mark, and Helen R. Lane] / Gilles Deleuze and Felix Guattari. - Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. – 400 p.
3. Freud S. *Totem and Taboo. Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* [Authorized English Translation, with Introduction by A. A. BRILL, Ph.B., M.D. Asst. Prof. of Psychiatry, N.Y. Post-Graduate Medical School; Lecturer in Psychoanalysis and Abnormal Psychology]. - New York University; London: GEORGE ROUTLEDGE & SONS, LIMITED, 1919. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/ebooks/41214>

REFERENCES (APA)

1. Baudrillard, J. (1993). *Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*. London-New York, Verso.
2. Deleuze, G. Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
3. Freud, S. (1919). *Totem and Taboo. Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. New York University; London: GEORGE ROUTLEDGE & SONS, LIMITED. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/ebooks/41214>

Received Editorial Board 01.10.17

И. А. Сайтарлы, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 03022, Украина

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕТОК О ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ПОДХОДАХ В ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ ТЕОРИЯХ КУЛЬТУРЫ

Эта статья посвящается сложнейшей проблеме в постмодернистской философии культуры, в рамках которой сложилось двусмысленное понимание культурного поля. С одной стороны, постмодернистские мыслители критикуют традиционную культуру, которая, с их точки зрения, основана на репрессиях и насилии, а с другой – они отвергают существующую систему ценностей, поскольку считают ее декадентской по отношению к человеку и его обществу. Из этой философии можно сделать вывод, что в ипостаси "шизоидного субъекта", в противоположность постмодернистским аргументам, мы, по большому счету, достигли предела культуры, а не капитализма.

Ключевые слова: комплекс Эдипа, бессознательное, шизоидный субъект, антропологический тип, фантазм, желающее производство.

І. А. Сайтарли, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 03022, Україна

ДЕКІЛЬКА НОТАТОК ЩОДО ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ПІДХОДІВ У ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ ТЕОРІЯХ КУЛЬТУРИ

Статтю присвячено складній проблемі постмодерної філософії культури, в рамках якої склалося двозначне розуміння культурного поля. З одного боку, постмодерністські мислителі критикують традиційну культуру, яка, з їхньої точки зору, заснована на репресії і насильстві, а з іншого – вони відкидають чинну систему цінностей, оскільки вважають її декадентською стосовно людини та її суспільства. Тому, на противагу постмодерністським аргументам, з цієї філософії можна зробити висновок, що в іпостасі "шизоїдного суб'єкта" ми досягли, головним чином, межі культури, а не капіталізму.

Ключові слова: комплекс Едипа, несвідоме, шизоїдний суб'єкт, антропологічний тип, фантазм, бажане виробництво.

УДК 130.2

В. А. Сіверс, д-р філос. наук, проф.
Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв
вул. Лаврська, 9, Київ, 02000, Україна
nok55@ukr.net

ЕМУЛЯЦІЯ І ЖЕРТВА (ДО АНАЛІЗУ ЦІННІСНОГО АСПЕКТУ СТВОРЕННЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В МОДЕЛІ НІКА БОСТРОМА)

Актуальність теми визначена прогнозами філософів і футурологів щодо наближення стану сингулярності, чинником якого є створення штучного інтелекту (ШІ). Стаття присвячена розгляду філософсько-аксіологічних аспектів розвитку ШІ у зв'язку з проблемою "завантаження цінності" Ніка Бострома та необхідністю врахування ціннісного вектора, тематизованого у статті в понятті "жертва". Якщо свідомість може бути представлена як здатність відображення, а поява життя неможлива без реплікації, тобто самокопіювання, то розвиток такого уявлення передбачає, що копіювання відбувається знову і знову, але не повністю, не-довершено, тобто на іншій основі. Зміна цієї основи означає можливість втрати наявного існування як результату дії механізму самокопіювання й окреслює можливість уведення поняття "жертва". Метою статті є обґрунтування на основі феноменологічного підходу, методу аналогії та комплексного аналізу перспективного висновку, що дослідженням ШІ слід надати можливість розвиватись вільно і без обмежень, а людині слід забезпечити умови такого дослідження, що у перетвореній формі маніфестує етапи жертвового руху людини до невідворотного результату "завантаження цінності" у певну імітаційну систему.

Ключові слова: сингулярність, штучний інтелект, аксіологія, жертва, завантаження цінності, завантаження жертви, копіювання, переживання, смисл.

Постановка проблеми. Теза, що виражає у широкому формулюванні актуальність і вказує на проблему, що виявляється та розглядається у межах даного матеріалу, визначається онтологічними чинниками. Вона полягає у твердженні, що на теперішньому етапі пізнавальної і практичної діяльності людини наближається така точка зламу, що питання найбільш загального плану, що у попередній пізнавальній традиції було прийнято відносити до суто філософських, тобто таких, що постійно відтворюються у новій формі та постановці на наступних історичних щаблях, але остаточно ніколи не вирішуються, отримують своє радикальне вирішення не стільки шляхом побудови пізнавальної моделі явища, скільки внаслідок "дозрівання" кількісних і якісних умов універсального розвитку людини як родової істоти. Згадане "дозрівання" може розглядатись як завершений стан, що у сучасній філософсько-культурологічній та науково-технічній термінології позначено як "сингулярність". У масовій культурі технологічна сингулярність, на думку Рея Курцвейла, означає таке гіпотетичне майбутнє (за різними прогнозами, від 2029 до 2047 рр.), коли обчислювальні можливості комп'ютера перебільшать можливості людського мозку. Вважається, що після цього моменту передбачення (тобто будь-який прогноз, що і становило фактично смисл пізнання до цього моменту історії) втрачають сенс і стають безглуздими. "Дозрівання" в тематичному контексті даної статті осмислюється як дискурс з проблем ШІ, який в теоретичному аспекті розвивається як спроба передбачення, аналізу і моделювання шляхів і наслідків розвитку ШІ, а як практика такого створення окреслюється смислами та значенням поняття емуляція (та симуляція, яка в даному контексті не розглядається). Згідно з канонічним визначенням, емуляція (англ. – emulation) в обчислювальній техніці – це комплекс програмних апаратних засобів або їхнє поєднання, що призначене для копіювання (або емулювання) функцій однієї обчислювальної системи (гостя) на іншій, що відрізняється від першої таким чином, щоб емульована поведінка якомога ближче відповідала поведінці оригінальної системи (гостя). Метою є максимально точно відтворення поведінки на відміну від різних форм комп'ютерного моделювання, у яких імітується поведінка якоїсь абстрактної моделі. Однак процес створення та

розвитку ШІ не є суто технічним чи технологічним завданням. Якщо у загальному плані сформулювати глибинний культурно-філософський аспект проблеми, а саме поставити питання, що надихає і що спонукає людину намагатись копіювати себе, то не можна обмежуватись тільки поверховою вказівкою на бажання нескінченно створювати нові та удосконалювати наявні засоби виробництва та знаряддя праці начебто у спробах поліпшити умови життя. Потрібно звернути увагу, що спроби створення ШІ знаменують факт, що базується на принципово контраверсійній відносно панівної в історичній людській свідомості позиції щодо вторинного характеру природи людини і її походження, яке цілком є результатом Божого задуму і творіння або результатом діяльності інших надлюдських сил. Цей аспект, що не часто розглядається у контексті даної теми, і постає джерелом дослідницьких інтенцій у статті. У новітній період історії, коли створення ШІ постало як досяжна мета, особливої актуальності набуває розгляд саме етико-філософських та соціо-антропологічних її аспектів.

Аналіз досліджень і публікацій. Можна вважати, що початок осмислення проблеми розвитку ШІ у сучасний період позначено статтею А. Тьюрінга 1950 року "Обчислювальні машини та розум", де пропонувався тест, згідно з яким машина мислить, якщо людина не може в результаті діалогу наосліп визначити, що вона спілкується з машиною. За час удосконалення практичних аспектів розробки і створення ШІ проблема набула соціо-культурного та етико-філософського значення і тепер щільно поєднується з проблематикою трансгуманізму та вивченням механізму глобальних катастроф. Серед дослідників її Робін Хансен, Девід Брін, Баррі Дайнтон, Біл Джой, Еліезер Юдковскі, Вернон Віндж, російські вчені та науковці В. Степін, О. Турчин, М. Медведєв та ін. Ціннісні аспекти формування ШІ досліджує Д. Гаспарян. Серед вітчизняних дослідників проблемам інтелекту у структурі буття присвячено працю Є. Андроса, позитивні та негативні виміри антропокультурного розвитку вивчає В. Загороднюк, аспекти взаємодії смислу та абсурду у культурних артефактах та моделюванні нейронних мереж – О. Довгань. Водночас пряме співставлення технологічно-функціонального й етико-аксіологічного підходу в дослідженні проблеми не було предметом осмислення науковців до останнього часу.

Метою статті є обґрунтування висновку, що дослідженням ШІ та самому ШІ слід надати можливість розвиватись вільно і без обмежень, що дозволить йому (тобто ШІ) досліджувати самого себе, а людині слід забезпечити умови такого дослідження, що у перетвореній формі маніфестує етапи жертвованого руху людини до невідворотного результату "завантаження цінності" у певну імітаційну систему.

Методологією дослідження виступають порівняльно-історичний, філософсько-діалектичний та феноменологічний підходи, методи аналогії та комплексного аналізу на основі принципу поєднуваності та синтетичності окремих напрямків природничо-наукового та філософсько-культурологічного знання, зокрема в етико-аксіологічній площині.

Виклад основного матеріалу дослідження. Для того щоб знайти та легітимізувати спільні аксіологічні та філософсько-наукові координати у дослідженні проблеми осмислення та пріоритетності людини відносно ШІ (таке уточнення здається необхідним з огляду на можливі смисли подальшого розгортання теми), вкажемо на головну, на наш погляд, перешкоду у їх здійсненні на теперішній час: людина не дійшла остаточного розуміння щодо цілей і цінностей власного існування. Саме тому появу ШІ розглядають двоїсто: як найбільш серйозну загрозу і виклик людству (І. Маск, С. Хокінг та ін.) і як можливість створення універсальної системи допомоги людині та посилення її можливостей (Р. Курцвейл). У позитиві стосовно ШІ, крім того, що він не вимагає витрат на соціальне страхування та захист прав його "агентів", людину приваблює також можливість вивільнення від принизливого ярма вимушеної праці. Здається, у такому випадку у людства відкривається шлях до омріяного в Просвітництві та соціальних теоріях ХІХ–ХХ ст. царства розуму і свободи, які наразі вже були успішно розвінчані та зруйновані тією ж соціальною практикою ХХ сторіччя. В чому ж проблема зі ШІ, що, здається, міститься у процесах "дозрівання"? Не зосереджуючись зараз на достатньо великих розбіжностях у інтерпретації згаданих понять у теоретичній площині, тобто передбаченні перспектив розвитку ШІ саме як системи, що має бути контрольованою з точки зору безпеки власного застосування для людини, і величезних можливостей, що випливають з перспектив створення високоінтелектуальних симуляційно-емуляційних систем для вирішення соціальних, економічних тощо проблем людства, зауважимо, що родовим для обох напрямків створення ШІ є прийом імітації, тобто мавпування. Це виводить, у свою чергу, розгляд на проблему походження та сутності соціо-історичного становлення самої людини (антропосоціогенезу). Виходячи з зазначеного, актуальним проблемним полем для дослідження сформульованої проблеми постає не стільки обговорення згаданих наслідків "дозрівання" в означених вище устахених межах соціо-культурного і філософського дискурсу, що вже склався на цю тему щодо наслідків, переваг чи втрат на цьому шляху, а введення в дослідницьке поле ціннісного вектора, що розуміється і визначається у тематичному контексті статті як поняття "жертва".

У межах поширення та актуалізації згаданого дискурсу привертає увагу позиція Н. Бострома. Різнобічний аналізуючи процеси створення та розвитку ШІ, шведський філософ з Оксфорда Нік Бостром говорить про проблему "завантаження цінностей". У моделі Ніка Бострома проблема "завантаження цінностей" пов'язана з забезпеченням виконання прийнятної для людини функції корисності, тобто форми, яка дозволяє агенту оцінити корисність кожного з "можливих світів" з урахуванням, що його дія надасть обраному світу реальність. У межах досягнення сформульованої таким чином мети розглядається низка варіантів, які у поданому нижче уривку супроводжуються стислою критикою: а) формалізований підхід "природного відбору" – який алгоритм еволюції розбито на два етапи, один з яких передбачає значний приріст "еволюційного матеріалу", тобто чисельності агентів, що прирастають за певним обсягом ознак, а другий – його скорочення за рахунок "відсіву"

кандидатів, що не показали задовільних результатів тестування, за допомогою оціночної функції – такий підхід потребує точного описування цілі, а власне це і є проблемою, яку природний відбір вирішує шляхом нищення одних істот іншими, що супроводжується стражданнями, яких ми й намагаємося уникнути; б) навчання з підкріпленням – царина машинного навчання, де агенти можуть навчитися максимізувати накопичену винагороду. У такому випадку сама винагорода і стає ціллю, а удосконалюються тільки шляхи і методи її досягнення чи збільшення; в) асоціативна модель ціннісного приросту – під нею розуміється наявність такої антропоцентричної системи координат агента, яка відхиляється від норми у суворо заданому позитивному напрямку. Критики зауважують: може статися, що ШІ просто відключить цей механізм приросту; г) крокви мотиваційної системи – своєрідна інсталяція спрощеної системи цінностей, яка з часом заміняється на розвинену у відповідно розвиненому понадрозумі – оскільки про тимчасовість цілей ШІ не знає, то він сприймає їх як кінцеві, а тому може чинити спротив їх зміні.

Означені підходи до проблеми "завантаження цінностей", а також слушні авторські контраргументи мають дійсно широке поле для подальшого розгортання та поглиблення окресленого у них дискурсу. Водночас, як здається, їм у цілому притаманна, можливо, не дуже помітна одразу спільна риса: вони самі наскрізь антропоцентричні і приховано чи в окремих випадках прямо оперують людськими позначеннями тих характеристик імітаційної системи, які хоча ще й тільки знаходяться у становленні, але ВЖЕ розглядаються як сталі носії та виразники традиційної історично сформованої тотальної системи людського сприйняття й оцінки. Зокрема, це виявляє себе як необхідність вживання сполучення "функція корисності", яка одразу задає недосяжний за вимогою визначеності та формалізації напрям відпрацювання мети і координат імітаційної системи, використання набору суто людських характеристик описування системи (страждання, уявлення, сприйняття, мотивація тощо). Нарешті, головне міркування, що узагальнює появу зазначених невіршуваних суперечностей: використання антропних характеристик щодо імітаційних систем без попереднього прояснення появи переживання в імітаційній системі як основи перетворення зовнішнього у внутрішнє у людини є безпідставним. Виходячи із зазначеного і припущення, що повна емуляція головного мозку чи його цифрова симуляція, що як теоретичне припущення слугує синонімом відтворення комплексу психологічних та соціокультурних характеристик людини антропосу затіняє головне питання у царині створення ШІ: чи може людина оволодіти власними прагненнями і силами, як того вимагають на індивідуальному рівні всі філософсько-релігійні вчення з початку власне свідомої людської історії, чи вона як родова істота приречена на знищення в силу дії зовнішніх сил, а не на родову трансформацію в межах іншої парадигми самосприйняття. Адже ШІ – це справжнє нове дзеркало людини, що не тільки замінило природне скло, а й може перетворити саму людину на елемент, спосіб і сходинок власного відображення і становлення. Йдеться, таким чином, про саму цінність, а не її завантаження, і зокрема про спосіб її свідомої втрати як єдиний спосіб збереження цінності (але не людини у її сучасному стані).

Таким чином, проблема "завантаження цінностей" розглянута вище у логіці розвитку, і вирішення її у ШІ перетворюється на іншу проблему, проблему їх свідомої втрати, яка може бути позначеною як "завантаження жертви". Її можна зрозуміти як "інший бік" створення ШІ, в якому на перший план виходить питання ціни імітаційного проекту, зрозуміло, не з точки зору його вартості і навіть не розрахунку дієвості закону Мура, який окреслює перспективи досягнення точки стану сингулярності як дивного прикладу здатності людського розуму перебувати у стані трансцендентальної апперцепції за І. Кантом. Питання полягає у

тому, щоб зрозуміти у світлі означених перспектив і загроз, чим власне людина була до теперішнього часу як родовий феномен, що має властивість усвідомлення власного існування як свою суттєву характеристику і тепер – у світлі перспектив досягнення точки сингулярності – може оглянути власну історію як механізм виробництва і втрати цінності і, таким чином, визначитись свідомо щодо його збереження і розвитку або втрати як свідомої і останньої жертви, що є вінцем попереднього жертвового шляху і відповідає його логіці.

Поняття "жертва" виступає, на наш погляд, тією суттєвою ланкою логіки міркувань щодо теоретичних засад побудови ШІ, яка була випущеною або втраченою не випадково. Вона, на відміну від пропонованих для "завантаження цінностей" номінацій на кшталт свободи, демократії, справедливості і всеохопного достатку, що мають бути підґрунтям функції корисності, розглянутої вище у концепції Н. Бострома, є певним чином їх протилежністю, але не такою, що врівноважує весь наведений перелік за значущістю та смыслом. Жертва як процесуальність з'ясування, втілення та втрати цінності є єдино можливим механізмом підтримки існування самої цінності з урахуванням тієї онтологічної обставини, що її існування є можливим тільки у перетвореній формі. Перетворена форма існування цінності означає, що її реальне існування втілюється тільки за рахунок безперервної процесуальності згасання її дійсного існування і втілення способів передачі у нову перетворену дійсну форму. Особливість людської форми існування цінності постає у її характеристиці жертвовості, де перетворення останньої на нову є усвідомленим і добровільним з боку людини актом.

Як же розуміти жертву? Давньоіндійська міфореалістична спадщина твердить, що світ створений жертвою першої людини (Пуруша), водночас в "Енума еліш" бог Мардук вбиває Тіамат та формує небеса та землю з її розділеного тіла. У першому випадку жертва є жертвою у головному значенні – свідомої трансформації цінності існування, у другому у похідному – жертва постає як результат насильницького перетворення. Творення світу у Старому Заповіті, а також місія Христа у Новому створюють прецедент розширення й утворення нового смислу, який пов'язаний з появою людини, розумінням до-історичного стану "незайманості" та порушенням заборони і подальшою історією гріха та спокути, яку мав виправити Христос, принісши себе у жертву. Ці побіжно викладені та максимально узагальнені відомості мають за свою мету зосередити увагу не на їх деталізації, а підвести до головного питання, яке може бути детичним до попереднього викладу проблеми. Сенси міфореалістичних оповідей про жертву, що лежать в основі найважливіших за значенням наративів людства, мають всередині ціннісне ядро і таким чином вже демонструють приклад дієвого завантаження цінності або мають відкидатися з точки зору їх сприйняття у такий спосіб науковим типом світогляду і, як наслідок, руйнуватися способом їх подальшого описування. Але якщо вони мають відкидатися, то проблема емуляції залишається. Якщо так, то мають бути включені у розгляд і останній потребує зміни параметрів завантаження. І ця зміна параметрів не косметична. Йдеться про те, що глибинною сутністю самої цінності, що представлена посиленням на вищеподані наративи, є поняття жертви, зокрема жертви у першому значенні.

Життя просякнуте жертвовістю. Якщо це вірно, то жертвовість може бути відкритою у всіх формах життєдіяльності. Саме цей аспект жертвовості досить послідовно розроблявся у зв'язку з дослідженням форм міфологічної свідомості від М. Мосса і Ж. Батая до всього постмодерністського проекту взагалі. Проблема, яка була окреслена у першій частині викладення, пов'язана саме з розподілом наукового і життєвого розуміння жертви – емуляцією жертви і її принесенням. Однак вивчення жертви засобами науки руйнує її смисл, її сакральний смисл. У науці відбувається своєрідний "жертвний перенос". Жертвою (як об'єктом

прихованої насильницької дії) в науці постає певний предмет, як наслідок, ним стає інша свідомість, з якою взаємодіє ініціатор начебто жертвової (емуляційної) трансформації. Однак у даному випадку йдеться про безособове й універсалістичне знання. В іграх науки зі ШІ жертви поки що немає. Вона тільки готується у другому смислі, але людина-експериментатор не усвідомлює, що другий тип жертви вже принесений самим історичним поступом людини і тепер йдеться про неї, тобто саму людину. Отже, як щодо "живої жертви"? У певній пізнавальній парадигмі (Д. Юм, Дж. Берклі) стверджується, що логіки і причинно-наслідкового зв'язку як такого немає, а є тільки наше уявлення про нього, яке дозволяє нам трохи розуміти одне одного. Нам здається, що з наведеним вище твердженням корелює таке: жертва є добровільною відмовою від стану перебування у певній цінності, що супроводжується стражданням. "Живий" характер жертви у даному випадку досить приблизного її розуміння визначається поняттям "страждання". Але воно безпосередньо виводить нас на інше поняття, що закіплювало попередній розгляд. Це поняття "переживання". Переживання не випадково є каменем спотикання у психології. Воно розглядається досить розмито і тому суперечливо, зокрема: а) як діяльність, а не пасивне відображення; б) як діяльність, що пов'язана з формами отримання задоволення або незадоволення (страждання); в) діяльність, що спрямована на встановлення смислової відповідності між свідомістю і буттям; г) як результат, що сприймається і позначається суб'єктом поняттям "подія". Звернімо увагу, що перехід від процесів відображення, що імітуються під час створення ШІ, до поняття "подія" як діяльнісного поля та аксіологічного ядра поняття "переживання" містить у собі таємницю жертви. Адже в аксіологічному смислі переживання – це подія, тобто акт, або перехід зовнішнього у внутрішнє, що стає основою і початком ціннісного сприйняття, індивідуалізації, особистої історії.

З наукової (у даному випадку йдеться про можливі імітації та емуляції системи) точки зору тут є досить широке поле для критики. Але воно не абсолютне. Воно чимось нагадує ситуацію пошуку ефіру для вирішення проблем фізики на рубежі XIX–XX ст. У даному випадку проблемою стає поняття переживання. Воно є спільним елементом дослідження психології, аксіології та розвитку систем ШІ. Адже саме воно є каменем спотикання в спробі "завантаження цінності" Ніка Бострома. І це не випадковість. Власне, спільною основою звичайної людської логіки та логіки розробників систем програмування обчислюваних машин є поняття смислу, яке було б ідеальним формалізувати і завантажити в програму емуляції, а сама проблема "завантаження цінності" вже була б справою техніки і часу. Водночас, яким би чином не намагались вирішити чи обійти проблему смислу примноженням смислів шляхом примноження знаків, ланцюжок "смысл – переживання – страждання – жертва" тягне і тримає себе сам. Ось цитата, яку можна розглядати як оцінку (пряму вказівку), що денотат смислу знаходиться у тексті (М. Гайдеггер), але він не є матеріальною річчю, швидше утворенням на кшталт юнгівського архетипу, що виявляє себе за певних умов. Наведений нижче уривок спрямований на виявлення того стану речей, за якого смисл як цінність не можна вичерпати називанням, а тільки переживанням, причому не кожне переживання буде ставати жертвовою подією. У поданій нижче цитаті потрібно звернути увагу на слова-знаки, що у ній містяться і які виділені курсивом для зручності як сліди або спроби думки схопити цей ціннісний денотат смислу, але вона наведена саме для ілюстрації уявної близькості цього схоплення і його справжньої невловимості без залучення *не поняття* "жертви", а її здійснення. "У загальному вигляді можна розділити смисл-сутність, смисл-ціль і смисл-цінність. Перше значення пов'язують з проблемою пізнання сутності речей (типовим втіленням такого підходу є платонівська "ідея" як смисл речі, втілення її сутності в якості першообразу, моделі і

зразка). Як правило, і частіше за все у дослідженнях з ШІ саме це уявлення про смисл ототожнюють зі значенням (денотативною частиною знака), що є недостатнім. У другому значенні смисл розуміється як підпорядкованість якій-небудь певній цілі, тобто доцільність, або як мотив дій. У третьому значенні смисл розуміється як тільки ціннісне (важливе, дороге) і при цьому він можливий тільки в межах ціннісної картини світу (так світ, який позбавлений цінності, ми називаємо абсурдним). (...) Можна уявити, що для людини розуміння виявляється можливим тому, що у неї є певна важкопояснювана інтуїція, або *переживання*, яке краще за все виявляє себе у таких конструкціях, як *смисл світу* (у Вітгенштейна "смисл світу має лежати поза самим світом), "смисл життя", "смисл певної розповіді". (...) Ціннісне тлумачення смислу, у свою чергу, вимагає виділення фігури суб'єкта, а також робить смисл проблемою прагматики, де смисл фіксує відношення значення до потреб суб'єкта. Однак питання суб'єктності та моральності комп'ютерів є окремою великою проблемою. (...) Більш за все смисл можна віднести до особливих метафізичних інтуїцій або *переживань* людини, точне походження та механізм яких до кінця не є ясними. Загальним принципом подібних інтуїцій є те, що ми можемо успішно ними користуватися, але не можемо дати їм пояснення. Наявність таких фундаментальних інтуїцій, як правило, стверджується в межах різного роду трансцендентальних філософій і підходів та вимагає окремого, такого, що виходить за межі цього дослідження, розгляду" [2].

І все ж таки перед тим як стисло змалювати шлях переходу жертви у цінність, а цінності у смисл, який і намагається емулювати людина у комп'ютерній програмі ШІ, визначимось щодо ще одного принципового питання: чому людина насправді пішла цим шляхом у пізнанні? У загальному плані відповідь "так" зумовлена, на наш погляд, двома міркуваннями. Одне з них наводить Уайтхед. "Цілісна структура обмежує самостійність своїх частин. Але сказане є безглуздом без вказівки на підстави переживання, тобто емоційного та аналітичного досвіду, в межах якого виникає цілісна структура" [6]. І друге міркування: життя починається там, де матерія набуває здатність копіювати себе [3]. До цього обґрунтування варто приєднати і точку зору Р. Докінза, що спочатку з'явилась не клітина, а ген-реплікатор [4]. Отже, якщо цілісність є умовою існування певної структури, і у цьому твердженні вказується на мотив її збереження, а переживання виступає підставою форми, яка містить смисл цього переживання, то ми маємо емулювати себе, щоб зберегтися. Таким чином ми несподівано відкриваємо, що весь час у науці йшлося про знайомий нам і ззовні, і внутрішньо інстинкт самозбереження. Але залишається "невелика чорна хмарка". Адаже збереження не є абсолютним. Воно пов'язане із втратою. Усвідомлення цієї втрати і її прийняття є жертвою. Загальною вказівкою на причину (але не зміну) такого стану може бути звернення до понять рекурсія і рекурентність. Застосована не в суто математичному чи філологічному значенні, вона конкретизується в цілях даного розгляду у наступному посиланні: "...незалежно від форми – матеріальна річ, міф, образ, поняття, лексема, категорія, фетиш, мова, людина, цілий Всесвіт тощо може бути прийнятий за базову умову творіння, що за законом подальшого розгортання подій вже містить у собі свій майбутній образ і сценарій розгортання (архетип). Архетип і "пусковий механізм" ЄРР (єдності рекурсії та рекурентності) пропонується вважати первинною ключовою одиницею смислу (ПерКОС), яка онтологічно має наразі дві суттєві властивості: перша – повторювати себе, друга – повторювати себе не довершено, а НЕ-довершено (тобто не ідентично ПерКОС)" [4]. Тобто сподівання на повну емуляцію у процесі розробки ШІ і, таким чином, реалізацію прихованих намірів вироблення ВСІХ проблем пізнання і діяльності людини є марними. Тоді залишається жертва.

Принципово схема "шляху до жертви" може виглядати так:

- свідомість у класичному і вже подоланому розумінні може бути представлена як здатність відображення;
- розвиток такого уявлення передбачає, що копіювання відбувається, але не-довершено, тобто на іншій основі;
- факт другого копіювання вже означає відмінність двох варіантів (копій) і окреслює можливість уведення поняття "жертва";
- уведення жертви як умови життя означає можливість його втрати як цінності внаслідок самого процесу копіювання, а також його необхідності як одночасності втрати і його підтримання;
- свідоме наступне копіювання є вже втратою інформації, яка містить у собі цінність, у той час як нова цінність створює інтенцію або тільки "притягується" (у традиціях феноменології будь-якого ґатунку) майбутнім до себе;
- таким чином, нова цінність тільки "обтяжує" (рос. – "обременяет") форму і майбутній спосіб існування цінності, але жертвою у неї є вже дехто або дещо інше, невідоме носію існуючої форми цінності;
- якщо втрата життя як першого способу копіювання є перериванням поступовості, то виникнення нового способу копіювання (емуляція або імітація) означає реалізацію функції бути жертвою. Але цінності самі по собі не стають жертвою, тобто не цілком жертвують, а собою, щоб досягти розуміння переходу у неї. Це і є зживання (рос. – "изживание") або видимий спосіб існування перетвореної цінності.

Висновки. Пізнання є руйнівним процесом і отрутою само по собі. Але, вочевидь, тільки для людини. Для процесів, що супроводжують появу і формування ШІ, це питання є відкритим. Його витoki у слові "еволюція". Світ на цьому її етапі є відкритим для людини тільки зовнішньо, бо ми як його частка не можемо бути одночасно частиною системи та її підмурком (К. Гедель). Це означає, що людина залишається невідкритою для самої себе. У спробах зруйнувати цей стан речей ми переносимо увагу на зовнішній світ і руйнуємо його так, що він руйнується разом з нами, стаючи творцями і предметами жертви другого типу. Таким чином, людина стоїть перед вибором: або нічого не змінювати, або довершити руйнування існуючого. Перспективою дослідження даної теми у визначенні постановці є етико-аксіологічний та онтологічний аналіз категорій "любов" у контексті проблем розвитку ШІ та на основі окреслених у статті підходів щодо осмислення поняття жертви.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы / Н. Бостром [пер. с англ. С. Филина]. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. – 496 с.
2. Гаспарян Д. Э. Тайнство естественной семантики: трансцендентальное измерение смысла и проблема искусственного интеллекта / Д. Э. Гаспарян // Вопросы философии, № 4. – 2017. – С. 81–95.
3. Глик Д. Информация. История. Теория. Поток / Д. Глик [пер. с англ. М. Кононенко]. – М.: АСТ, Corpus, 2013. – 576 с.
4. Докинз Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз [пер. с англ. П. Петров]. – М.: CORPUS, 2013. – 149 с.
5. Сиверс В. А. Проблема "третьей личности" у Аристотеля в аспекте імплементації принципу рекурсивності / В. А. Сиверс // Культура і сучасність: альманах, № 1. – 2016. – С. 12–13.
6. Уайтхед А. Избранные работы / А. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с.

REFERENCES

1. Bostrom, N. (2016). *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Moscow, Mann, Ivanov, Ferber (In Russian).
2. Gasparjan, D. Je. (2017). Tainstvo estestvennoj semantiki: transcendentnoe izmerenie smysla i problema iskusstvennogo intellekta [Sacrament of natural semantics: the transcendental dimension of meaning and the problem of artificial intelligence]. *Voprosy filosofii*, 4, 81–95.
3. Gleick, D. (2013). *The Information. A History. A Theory. A Flood*. Moscow, Corpus (In Russian).
4. Dawkins, R. (2013). *The Selfish Gene*. Moscow, Corpus (In Russian).
5. Sivers, V. A. (2016). Problema "tret'oi ljudini" u Aristotelja v aspekti implementacii principu rekursivnosti [The problem of "third person" in Aristotle in the aspect of the implementation of the principle of recursiveness]. *Kul'tura i suchasnist': al'manah*, 1, 12–13.
6. Uajthed, A. (1990). *Izbrannye raboty*. Moscow, Progress (In Russian).

В. А. Сиверс, д-р филос. наук, проф.
Национальная академия руководящих кадров культуры и искусств
ул. Лаврская, 9, г. Киев, 02000, Украина

ЭМУЛЯЦИЯ И ЖЕРТВА (К АНАЛИЗУ ЦЕННОСТНОГО АСПЕКТА СОЗДАНИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В МОДЕЛИ НИКА БОСТРОМА)

Актуальность темы определяется множественными прогнозами философов и культурологов о приближении состояния сингулярности, фактором наступления которого является создание искусственного интеллекта (ИИ). Статья посвящена рассмотрению философско-аксиологических аспектов развития ИИ в связи с проблемой "загрузки ценности" Ника Бострома и необходимостью учета ценностного вектора, тематизированного в статье в понятие "жертва". Если сознание может быть представлено как способность отражения, а появление жизни невозможно без репликации, то есть самокопирования, то развитие такого представления предполагает, что копирование происходит снова и снова, но осуществляется не совершенно, а не-совершенно, не полностью, то есть на иной основе. Смена этой основы означает возможность утраты наличного существования как результата действия механизма самокопирования и очерчивает возможность введения понятия "жертва". Целью статьи является обоснование на основе феноменологического подхода, метода аналогии и комплексного анализа перспективного вывода, что исследованиям ИИ следует дать возможность осуществляться свободно и без ограничений, а человеку следует обеспечить условия таких исследований. В преобразованной форме этот процесс манифестирует этапы жертвенного пути человека к неизбежному результату "загрузки ценности" в определенную имитационную систему.

Ключевые слова: сингулярность, искусственный интеллект, аксиология, жертва, загрузка ценности, загрузка жертвы, копирование, переживание, смысл.

V. A. Sivers, Doctor of Philosophical Science, Associate Professor
National Academy of Culture and Arts Management
9, Lavrskaya St., Kyiv, 02000, Ukraine

EMULATION AND VICTIM (THE ANALYSIS OF THE VALUE ASPECT OF THE ARTIFICIAL INTELLIGENCE CREATION IN NICK BOSTROM'S MODEL)

The article marks that in a newest period of history when the prospect of achievement of technological singularity need ake effectiveness of traditional cognitive models, special actuality consideration of ethic-philosophical and socio-anthropogenic acquires and aspects of creation of artificial intelligence to be revised (AI).

Oxford philosopher Nick Bostrom tells about "loading of value" in the intelligence system, but does not examine emulation of experiencing as its basic condition. Attention to this problem predetermines introduction to the research field of the valued vector as a "victim" concept. It is reasonable, that general basis of ordinary human logic and developers of the systems of the calculated machines programming is a concept of sense, and one of key elements that form sense, there is a value that exists in a transition from its embodiment to the loss. Embodiment and loss of value form experiencing and become an event.

Transition from the processes of reflection, that is imitated during creation of AI to the "event" concept as field and kernel of axiology of "experiencing" concept is the general element of research of psychology, axiology and to development of the systems of AI. It also contains sense of "victim" concept as passing from external to internal. If consciousness can be presented as ability of reflection, and appearance of life is impossible without replication id est self-copying then development of such presentation provides, for that a printing-down takes place over and over, but not fully, not quite, id est on other basis. The change of this basis means possibility of loss of present existence as to the result of action of mechanism self-copying and outlines possibility of introduction of "victim" concept.

At the same time, a victim as a mechanism of natural selection differs from a victim in the human understanding. The feature of human form of value existence appears in its description of oblatoryness, where transformation of the last on new is the act realized and voluntarily from the side of man. A conclusion is grounded in the article, that it follows to give possibility to develop freely and without limitations, that will allow it (id est AI) to investigate itself research of AI and AI, and it follows to provide the terms of such research a man, that in a regenerate form demonstrates the stages of oblatory motion of man to the inevitably result of "loading of value" in a certain imitation system.

Key words: artificial intelligence (AI), "loading of value", victim, experiencing, singularity.

УДК 177.61

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

СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ ДИСКУРСУ РОМАНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮБОВІ: СПРОБА ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ

У статті здійснюється аналіз природи романтичної культури любові. Висвітлюється, що романтична любов – це така культура любові, яка вбирає в себе цілу сукупність переконань, ідеалів, принципів, що склалися ще як мінімум у Середні віки, і уявлення про яку переходять з покоління в покоління, з одного століття в інше. Підкреслюється, що романтична культура любові – це не тільки дискурс пристрасті й етос еросу. Даний культурно-історичний тип любові вбирає в себе і конотації агапе, філії, сторге. Дискурс люблячих в романтичному інваріанті не зосереджений тільки на пристрасті і на прояві запалу почуттів одне до одного, це ще й турбота, взаєморозуміння, відповідальність, увага, жертвоність і т. п. конотації, що притаманні любові-філії, любові-сторге та любові-агапе. Доводиться, що в романтичній культурі любові дискурс здійснюється не крізь "рожеві окуляри", а в контексті розуміння того, що поява даного почуття неминуче породжує відчуття вразливості обох учасників любовного дискурсу.

Ключові слова: романтична культура любові, культура любові, людське життя, людська любов, куртуазна любов, філософія любові.

Постановка проблеми. В наш час відбувається процес, коли навколо універсальних та фундаментальних культурних феноменів людства створюються різного роду стереотипи, які спотворюють дійсне уявлення про їхню природу. Одним з таких явищ, безумовно, є романтична культура любові. Даний феномен вплинув на світову культуру через літературу, кіно, взагалі мистецтво у різних його векторах. Потрібно зазначити, що здебільшого романтична культура любові розглядається і сприймається як щось "легковажне", "просте" та наповнене здебільшого лише позитивними моментами. Натомість, з філософсько-культурологічної точки зору, романтична любов є досить складним та неоднозначним концептом. Спробуємо в даній науковій розвідці висвітлити це більш детально.

Аналіз досліджень і публікацій. Необхідно підкреслити, що на Заході існує кілька десятків фундаментальних монографій щодо розуміння романтичної культури любові, які і стали основою для її осмислення. Це роботи Д. Брауна, Б. Броргарда, Р. Гальвані, Р. Гауле, С. Девіда, М. Новака,

І. Сінгера та А. Собла, М. Строусера і Х. Хорне. Відомі європейські мислителі розмірковували над феноменом романтичної любові в контексті тієї чи іншої пари: Тристан і Ізольда – Д. де Ружмон, Вертер і Шарлотта – Р. Барт та ін.

Мета статті. Проаналізувати комплексно природу та сутність романтичної культури любові і висвітлити філософські основи її осмислення.

Виклад основного матеріалу дослідження. Необхідно відзначити, що саме поняття "роман", від якого походить слово "романтичний", – це літературний жанр, поширений у XVIII–XX століттях; великий за обсягом, складний за будовою епічний твір, в якому широко охоплені життєві події, глибоко розкривається історія формування характерів багатьох персонажів.

На позначення літературного жанру слово "роман" вперше використав у XVI ст. англійський літературознавець Д. Патенхем у роботі "Мистецтво англійської поезії" (1589). Спочатку "романом" називали будь-які віршовані

твори, написані романською мовою, а не латиною. Згодом так починають називати прозаїчні твори зі специфічною тематикою – любовною. Про це згадує вже у XVII ст. французький дослідник П'єр-Даніель Юе, який вважає, що це історія "для задоволення і настанови".

Слід зазначити, що літературні твори (за визначенням – романи) з'являються в давнину, ще в період еллінізму. Роман як розповідний прозовий твір відомий і античній літературі. Серед найбільш знаних можна згадати наступні: Лонг ("Дафніс і Хлоя"), Харитон ("Херей і Калліроя"), Геліодор ("Ефіопіка"), Петроній ("Сатирикон"), Апулей ("Метаморфози, або Золотий осел"). Наявні вони і у візантійській період. Зокрема необхідно відзначити такі романи, як "Каллімах та Хрісороя", "Імберій та Маргарона", "Флорій та Платцафлора", "Лібістр та Родамна", "Роданфа та Досікл". Однак зараз в літературознавстві прийнято відокремлювати ці літературні форми від сучасного роману.

Отже, яким чином коротко можна визначити, що собою являє романтична любов?

На наш погляд, романтична любов – це одна з культурно-історичних форм любові, змістом якої є створення пари на основі союзу чоловіка і жінки; виразне та приємне відчуття від емоційного потягу до іншої людини, що пов'язане з любов'ю.

Після визначення неодмінно потрібно з'ясувати, які ж її характерні ознаки, у чому її основа. Зарубіжні дослідники романтичної культури любові (Е. Гідденс, А. Собл, І. Сінгер, Р. Апресян) в цілому виділяють чотири основні її характеристики:

- за своєю природою фемінна;
- сексуальний аспект є провідним, але не принциповим і головним;
- абсолютно цінним є об'єкт любові;
- ідеалом любові є "вічна любов".

Розглянемо кожну з них детальніше.

Фемінність романтичної любові необхідно відрізнити від фемінності куртуазної культури любові. У куртуазній практиці любові вона більш глибинна, тут максимальні роль і значення відведені жінці. Натомість у романтичній культурі любові, в романі як такому "любов фемінізована не стільки в тому сенсі, що виявилася доступною і жінкам або визнана і у жінок, але в тому, що ідеал романтичної любові пов'язаний з такими формами життя, що традиційно асоціюються з жіночими соціальними ролями, з жіночим призначенням у цьому світі" [1, с. 205].

Сексуальний аспект не є обов'язковим у контексті романтичної любові, але водночас "люблячі мріють бути єдиними сексуальними партнерами для своїх коханих, не бажаючи, щоб сторонні "порушували" їх піднесені стосунки. Ті, хто лягає в ліжку "через дружні стосунки", часто вже не замислюються про те, чи є у партнера хтось ще. Але закохавшись і мріючи про духовне єднання з обранцем, ті ж люди твердо сподіваються, що коханий буде зберігати їм вірність, і готові на те саме. Багато літературних джерел описують це прагнення до вірності" [5, с. 36].

Необхідно також зауважити, що в романтичній традиції "в основі відносин любові лежить визнання, а точніше, максимальне визнання того, кого ми любимо. Кохана особистість дається нам як даність, як факт життя, як сам світ. Любов визнає вищою цінністю, центром усього значущого світу, людину далеко не ідеальну" [2, с. 15]. Людина, яку ми любимо, по суті, не може бути об'єктом оцінки. Вона може бути і нерозумною, і нехорошою, але вона здатна перетворити ціннісний світ, виявити його єдність, його здатність до гармонії і приреченість на дисгармонію. Любов людини до людини (предмета Любові) – це той шлях, де зникають всі границі і всі межі, які відрізняють людей за тією чи іншою приналежністю. Така позиція любові людини до іншої особистості нерідко в історії культури суперечила певній традиції, релігії, конфесії.

Цінність предмета любові як один з ключових принципів романтичної любові полягає також в тому, що у любові немає і не може бути "царських" або "червоних доріжок". Потрібно бути готовим до всіляких небезпек, ризиків, випробувань, яким піддаються обидва люблячих або один з них з боку суспільства. У любові є все: трагічність і радість, небезпека і безпека, ризик і впевненість. Вона – найголовніший шлях, але унікальність його полягає в тому, що ним йдуть двоє люблячих людей.

Натомість треба підкреслити, що наразі в постромантичній культурі любові головне вже не неповторне й особистісне "Ти", а саме "Я", і любов відбувається саме так, як "Я" вимагає і планує. Фактично в постромантичній любові наскрізним стає егоцентризм, тоді як романтичне кохання дослідники часто називають "егоальтруїзмом". Така "егоцентризація" любові викликана, перш за все, процесами, які ми можемо спостерігати в нинішньому суспільстві споживання. Саме це призводить до того, що людям головне, щоб їм було добре, вони отримували насолоду і задоволення, а не ті, кого вони люблять або в кого хоча б закохани.

Тому, на нашу думку, не є цілком виправданою думка Р. Джонсона, що "романтична любов не означає "любити", вона означає бути "закоханим". Адже якщо даний тип культури любові передбачає її вічність, то любов – це перевірка закоханості часом. "Закохуючись", ми віримо в те, що знайшли кінцевий сенс життя, що відкривається нам в існуванні іншої людини. Знайшовши свою "загублену" частину, ми відчуваємо цілісність і повноту. Здається, що життя стало наповненим надлюдською енергією, що піднімає нас на недосяжні вершини над звичайним земним існуванням. Така недосяжність є для нас вірним знаком "істинної любові". Психологічна цілісність включає в себе несвідому вимогу, щоб наш предмет любові обов'язково і постійно викликав у нас цю інтенсивність почуттів і захоплення" [2, с. 12–13].

Що стосується вічності любові як однієї з характеристик досліджуваного нами феномена, то це не якась "ідеалізація", а справжня реальність. У цьому контексті доречним буде згадати Х. Ортега-і-Гассета, який в "Етюдах про любов" зазначає наступне: "люблять не ланцюжком раптових осяянь, які спалахують і гаснуть, як іскри в генераторі змінного струму; кохане люблять безперервно. Цим визначається ще одна особливість аналізованого нами почуття: любов струмує як джерело одухотвореної речовини, яке безперервно б'є ключем. Застосовуючи метафору, на якій так щедра інтуїція і які дуже близькі природі явища, що нас цікавлять, можна сказати, що любов – це не постріл, а безперервна еманация, духовне випромінювання, що виходить від люблячого і спрямоване до коханого" [4, с. 355].

Одна з найвідоміших у світі дослідниць романтичної культури любові Х. Фішер наголошує: "дослідивши 166 різних культур у світі, антропологи виявили, що романтична любов відома в 147 з них, тобто більш ніж в 90 %. У решті 19 культурах вченим просто не вдалося віднайти необхідні свідчення. Від Сибіру до малонаселених австралійських рівнин і джунглів Амазонії люди співають пісні, передають з вуст в уста міфи та легенди і складають вірші про кохання. Безліч людей практикують любовну магію – носять амулети і талісмани, використовують зілля і трави, щоб стимулювати любовний потяг. Комуś доводиться таємно бігти, щоб повінчатися з коханим далеко від рідної домівки. Водночас інші страждають від нерозділеного кохання, вбивають невірних коханих, здійснюють самогубства або ж занурюються в настільки безпросвітний відчай, що не залишається сил навіть на їжу і сон" [5, с. 5].

Романтична любов – не просто форма або культура любові, а ціла сукупність переконань, ідеалів, принципів, яка склалася ще як мінімум у Середні віки і уявлення про яку переходять з покоління в покоління, з одного століття в інше. Тому часто у нас підсвідомо існують абсолютно протилежні

ідеї, що визначають нашу поведінку і наші реакції задовго до того, як ми починаємо їх усвідомлювати. Тоді автоматично виникає припущення про те, що нам слід відчувати по відношенню до іншої людини, а на що "не звертати увагу".

Щодо фундаментальності і ключового значення романтичної любові в історії світової культури, то можна сказати наступне: "Саме спокуси любові, – підкреслює Х. Фішер, – рухали творцями найвеличніших в історії людства опер, п'єс, романів, найзворушливіших віршів, відомих всім мелодій, прекрасних скульптур і живописних полотен, найбільш яскравих свят, міфів і легенд. Романтична любов – грандіозний скарб нашого світу, саме з нею пов'язана більшість людських радощів. Але відкинувши любов здатна породити найбільшні страждання. Нав'язливі переслідування об'єкта пристрасті, вбивства і самогубства, найглибші депресії, які приходять після розриву з предметом любові, і величезне число розлучень через подружні зради приносять незліченні страждання людям у всіх куточках світу" [5, с. 11–12].

Разом з тим необхідно відзначити, що в сучасній масовій культурі склався ряд аспектів, які певною мірою "спрошують" увлечення про неї або ж занадто "ідеалізують". Надалі ми сформулюємо аспекти філософського розуміння романтичної культури любові.

1) Романтична культура любові – це не тільки дискурс пристрасті й етос еросу. Даний культурно-історичний тип любові вбирає в себе і конотації агапе, філії, сторге. Дискурс люблячих в романтичному інваріанті не зосереджений тільки на пристрасті і на прояві запалу почуттів одне до одного; це ще й турбота, взаєморозуміння, відповідальність, увага, жертвовність і т. п. аспекти, що притаманні любові-філії, любові-сторге та любові-агапе.

2) З філософської точки зору, значну роль в романтичному дискурсі любові займають аналізатори – особливо слух, зір, шкіра. Слух певною мірою виступає навіть більш важливим аналізатором, ніж зір, в любовному дискурсі. Саме слух важливий для початку історії романтичного кохання, і від того, "що", "як" і "де" чує суб'єкт любові, залежить питання, наскільки "довго" ця любов буде тривати. Образ романтичної культури любові можна уподібнити музиці – це "спів-звуччя / спів-буття" двох люблячих особистостей. Зір, очі впливають не тільки на початок любовного дискурсу, а й на всю подальшу історію кохання, а також очі слугують іноді і засобом пізнання, специфічної комунікації між люблячими особистостями. Що стосується значення дотику в романтичному любовному дискурсі, можна відзначити наступне – він виступає маркером відсутності страху, довіри між його учасниками. Саме інтимна (тілесна) близькість (частково, хоча і не завжди) людей свідчить про те, що люди дуже довіряють один одному, що кожен з них відкритий для іншого як ні до кого з людей, і в цьому цінність і особливість романтичної культури любові як такої.

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

СУЩНОСТЬ И ОСОБЕННОСТИ ДИСКУРСА РОМАНТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЛЮБВИ: ПОПЫТКА ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ

В статье осуществляется анализ природы романтической культуры любви. Романтическая любовь рассматривается как такая культура любви, которая включает в себя совокупность убеждений, идеалов, принципов, сложившихся еще как минимум в Средние века, и представления о которой переходят из поколения в поколение, из одного века в другой. Подчеркивается, что романтическая культура любви – это не только дискурс страсти и этос эроса. Данный культурно-исторический тип любви вбирает в себя и коннотации агапе, филии и сторге. Следовательно, дискурс любящих в романтическом инварианте не сосредоточен только на страсти и проявлении пылкости чувств друг к другу, это еще и забота, взаимопонимание, ответственность, внимание, жертвовность и т. п. коннотации, присущие любви-филии, любви-сторге и любви-агапе. Доказывается, что в романтической культуре любви дискурс осуществляется не через "розовые очки", а в контексте понимания того, что появление данного чувства неизбежно порождает ощущение уязвимости обоих участников любовного дискурса.

Ключевые слова: романтическая культура любви, культура любви, человеческая жизнь, человеческая любовь, куртуазная культура любви, философия любви.

V. E. Turenko, PhD, Junior Research Fellow
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

ESSENCE AND FEATURES OF THE DISCOURSE OF ROMANTIC CULTURE OF LOVE: AN ATTEMPT OF RETHINKING

The article analyzes the nature of the romantic culture of love. Romantic love is seen as a love culture, which includes a set of beliefs, ideals, principles that have developed in the Middle Ages, and the idea of which passes from generation to generation, from one century to another.

It is emphasized that the romantic culture of love is not only a discourse of passion and ethos of eros. This cultural-historical type of love absorbs the connotations agape, filia and storge. Consequently, the discourse of those who love in the romantic invariant is not focused solely on passion, it is also caring, understanding, responsibility, attention, sacrifice, etc. – aspects inherent in love-filia, love-storge and love-agape.

3) Дискурс романтичної любові – це динамічна статика; в ній унікальним чином поєднуються одночасно динаміка і статика, спокій і рух, в ній люблячі взаємно "збагачуються" і взаємно стають "біднішими". Романтична любов – це ніяк не "квітково-букетний" дискурс між люблячими і це не тільки прогулянки під Місяцем. Вже сама поява почуття любові, згідно з філософським поглядом, неминуче породжує відчуття вразливості обох учасників любовного дискурсу. Присутність печалі, смутку в одного з учасників любовного дискурсу – одна з найбільш характерних і яскравих ознак романтичної культури любові. З точки зору філософії, різні аспекти любовного нещастя розглядаються як маркери істинності і достовірності почуттів, стосунків між закоханими. Сльози в романтичній любові є не слабкістю предмета і/або суб'єкта любовного дискурсу, але їх силою, глибиною і основою для продовження історії почуттів.

Висновок. Отже, з філософсько-культурологічної точки зору, романтична любов – це одна з культурно-історичних форм любові, змістом якої є створення пари на основі союзу чоловіка і жінки. Сутнісними її ознаками є фемінність, абсолютизація предмета любові, незламність почуття та другорядність сексуального аспекту. Даний культурно-історичний тип любові вбирає в себе конотації, притаманні класичному розумінню не лише "еросу", але й агапе, філії, сторге. Дискурс люблячих в романтичному інваріанті не зосереджений тільки на пристрасті, в ньому присутня турбота, взаєморозуміння, відповідальність, увага, жертвовність. Відповідно до цього, романтична культура любові не пов'язана виключно зі славнозвісним "хепі-ендом", в ній неминуче присутні смуток, сльози, а відтак, вразливість люблячих.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апресян Р. Г. Идеал романтической любви в постромантическую эпоху / Р. Г. Апресян // Этическая мысль. – 2005. – Вып. 6. – С. 201–219.
2. Джонсон. – М.: Гиль-эстель, 1998. – 158 с.
3. Зубец О. П. Любовь в зеркале морали / О. П. Зубец / Размышления о любви. – М.: Знание, 1989. – С. 3–18.
4. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви / Х. Ортега-и-Гассет // Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С. 350–432.
5. Фишер Х. Почему мы любим? Природа и химия романтической любви / Х. Фишер. – М.: Альпина non-fikshn, 2013. – 320 с.

REFERENCES

1. Apresyan, R. G. (2005). Ideal romanticheskoy lyubvi v postromanticheskuyu epokhu [The ideal of romantic love in the post-romantic epoch]. *Ethical Thought*, 6, 201–219.
2. Johnson, R. (1998). *We: Understanding the Psychology of Romantic Love*. Moscow, Gil-estel (in Russian).
3. Zubets, O.P. (1989). *Lyubov v zerkale morali*. In *Razmyshleniya o lyubvi [Love in the mirror of morality. In Reflections on love]*. Moscow, Znanie.
4. Ortega-i-Gasset, H. (1991). *Studies on love*. In *Aesthetics. Philosophy of culture*. Moscow, Iskusstvo (in Russian).
5. Fisher, H. (2013). *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*. Moscow, Alpina non-fikshn (in Russian).

Надійшла до редколегії 19.09.17

It is proved that a discourse of romantic culture of love is not realized through the prism of "rose-colored glasses", but in the context of understanding that the emergence of this feeling inevitably generates a sense of vulnerability in both participants of the love discourse. The presence of sorrow in one of the participants of the discourse of love is one of the most characteristic and vivid signs of the romantic culture of love. From the philosophical point of view, various aspects of love affliction are considered as markers of truth and authenticity of feelings, relationships between lovers. Tears, in romantic love - is not the weakness of an object and/or subject of love discourse, but it is their strength, depth and basis for the continuation of their history of feelings.

It turns out that in contrast to the modern post-romantic culture of love, in the romantic tradition, the basis of love relations is the maximum recognition of the person. The one who we love is given to us as a fact of life, as the world itself. Love for which the only truly significant and determining any choice is the value of a particular, separate personality. The person we love, in essence, cannot be the subject of evaluation. One may be neither reasonable, nor good, but he/she is capable of transforming a valuable world, revealing its unity, its ability to harmony and doomed to disharmony. The love of human to human (the subject of Love) is the path where all the faces and all the boundaries, that distinguish people from one or another affiliation, disappear.

Key words: romantic love culture, love culture, human life, human love, courtly culture of love, philosophy of love.

УДК 13.01.11

О. В. Шинкаренко, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
3864301@gmail.com

"КУЛЬТУРНИЙ ПОВОРОТ" ЯК ЗАПИТ ДО КУЛЬТУРОЛОГІЇ

У сучасних соціальних та гуманітарних галузях пізнання у фокусі дослідницького інтересу постала культура, що дає підстави констатувати так званий "культурний поворот". Така тенденція відходить від домінування економічного та політичного детермінізму в поясненні соціальних процесів виявляє той факт, що культура в них займає особливе і провідне місце. Звідси означається особлива важливість спеціального дослідження культури, яке оформилося в культурологію як теоретичну дисципліну. Але її по сьогодні залишається дискусійним визначення її дослідницьких повноважень та своєрідності у дослідженні культури. Проте накопичений внаслідок "культурного повороту" матеріал з різних галузей соціальних та гуманітарних досліджень надає можливість побачити тенденцію нової інтерпретації культури у вимірі різноманіття культурних практик.

Ключові слова: культурологія, соціогуманітарна методологія, "культурний поворот", культурологія, культура, практики.

Постановка проблеми. Вияв феномена так званих "поворотів", які сьогодні обговорюються спільнотою соціогуманітарного знання, засвідчує нагальний трансформаційний процес в методології. Це є свідченням позитивного методологічного переформатування від абстрактного та схоластичного теоретизування до дослідження дійсних процесів в усьому культурному різноманітті повсякденного існування людини. Така увага до простору та процесу соціокультурних практик дає підстави ув'язати цю культурологічну інтенцію саме з виникненням культурології як спеціальної галузі пізнання. Зі свого боку, здійснення досліджень на цьому шляху надало не тільки багатий та різноманітний матеріал різногалузевих репрезентацій культури, а й виявило недостатність наявних в теоретичному обігові моделей культури. Звідси загострюється проблема не тільки визначення специфіки власне культурології в її інтегральних можливостях дослідження культури, а й в аналізі необхідності нових підходів до її розуміння.

Аналіз досліджень і публікацій. Означення проблеми "культурного повороту" пов'язане з роботами Ф. Джеймсона, Дж. Александера, А. Реквіца, Д. Бахман-Медик та працюючих в межах цього підходу П. Бурдьє, Р. Вільямса, К. Гірца, М. Фуко, М. Джейкобса та ін. Серед дослідників з близького зарубіжжя до цієї проблеми звертались Н. П. Безуглова, Л. М. Гаврилова, у більш широкій постановці питання методологічного повороту – І. Інішев, В. В. Савчук, В. Волков та ін.

Мета статті. Показати, чим наявність тенденції так званого "культурного повороту" в сучасному соціогуманітарному знанні проблематизує власне культурологію як виокремлену галузь дослідження культури і які можливі продуктивні підходи до інтегрального дослідження культури виявилися щодо неї в накопиченому різногалузевому матеріалі.

Виклад основного матеріалу дослідження. З часу виникнення *термінологічного* (Вільгельм Освальд – 1909; Леслі Уайт – 1948) означення культурології визначення її науково-теоретичного статусу залишається поки ще обговорюваним [7]. Чи є культурологія самостійною науковою дисципліною, чи вона являє собою конгломерат соціогуманітарних дисциплін, а можливо, вона – лише інтелектуальна тенденція?

Як відомо, дослідниця цікавість до культури сягає досить давніх часів. Проте в європейській теоретичній традиції особливого загострення увага до феномена культури набула в період відкриття інкультурних світів, що вимусило пересмислити традиційне розуміння її у відповідності до досягнутого Європою рівня суспільного розвитку. Це викликало потребу нового перегляду розуміння сутності культури та пошу-

ку інваріантних характеристик у відкритих дослідниками історичних, культурно-антропологічних, лінгвістичних, соціологічних матеріалах з інших соціокультурних способів буття.

Орієнтація на здобуття об'єктивної істини про культуру універсалістського та всезагального характеру сприяла розгляду її, з одного боку, як складової соціального буття – окремої в соціальній системі сфери виробництва духовних смислів та цінностей (вузьке розуміння) – чи, з другого боку, в узагальненому визначенні – як специфічний, відмінний від тваринного, людський спосіб буття (у широкому розумінні). Як широке, так і вузьке розуміння культури випрацьовувалось у глибоко диференційованих, підпорядкованих своїм спеціальним предметним цілям філософсько-антропологічних, соціологічних, історичних та гуманітарних галузях, що, в кінцевому рахунку, визначило її розуміння як певною мірою вторинного (надлишково-залишкового щодо економічних та політичних чинників; "надбудови") явища у базових механізмах соціального буття.

Проте реальність соціокультурної практики ХХ століття, приголослила своїми кризовими, навіть трагедійними наслідками для європейської культурної самосвідомості, виявила чимдалі очевиднішу невідповідність наявних теоретичних моделей та методологічних підходів реальному стану соціально-культурного буття. У зв'язку із цим, особливо у другій половині ХХ століття, означився ряд "поворотів" в різних галузях соціального та гуманітарного знання. Будучи різноманітними за дослідницькою спрямованістю: "лінгвістичний", "антропологічний", "практичний", "перформативний", "іконічний" та ін., вони засвідчили невдоволення методологічною озброєністю та нездатністю впоратись із розумінням складних та мінливих сучасних соціальних процесів.

Метафора "повороту" використовувалась у філософському дискурсі ще М. Гайдеггером у 50-х роках минулого століття (*Die Kehre*, доповідь, прочитана в Бремені в 1949-му щодо зміни власної позиції) [10, с. 94], що пізніше буде означено як "онтологічний поворот", та Р. Норті у 60-х роках за приводу "лінгвістичного повороту" як нової філософської методології [8, с. 186]. Та найширшого використання це слово-маркер набуло в 70-ті роки серед європейських та американських науковців у процесі звернення до культурологічного аналізу як орієнтації в соціальних дослідженнях та нових предметних пріоритетах у гуманітарних науках. При цьому підкреслюються нюанси двох взаємопов'язаних значень поняття "поворот". У першому значенні поворот розглядається як вияв радикальних змін у трансформації сучасних соціокультурних процесів, що активно досліджуються філософами, економістами, соціологами, психологами, мистецтвознав-

цями та іншими галузевими спеціалістами в силу карколомних зсувів реальної практики в соціальних, буттєвих, технологічних, культурних, людських її проявах. У другому значенні проблема "повороту" піднімається у зв'язку з необхідністю пошуку нового способу розгляду, осмислення та репрезентації зміненої реальності та відповідного ставлення людини до неї. Будучи виявом причинно-наслідкової взаємозалежності, обидва тлумачення повороту чимдалі більше актуалізуються відносно практично всіх соціогуманітарних галузей знання. "Концепт *повороту* став одним із способів проблематизації сучасного соціогуманітарного знання ("turn studies"?), навколо якого формується простір міждисциплінарного дискурсу, а наша епоха може увійти в історію як **епоха поворотів**" [6].

Означені "повороти" та соціальні кризи, що викликають їх потребу, стали свідченням появи нових тенденцій, сил та форм сучасної соціальності та процесів глибокої трансформації методології її дослідження. Фактично ці зусилля є вироком, винесеним попередньої методології щодо розуміння тенденцій подальшого соціального буття.

Недостатність макросоціологічних моделей, характерних для попереднього соціального аналізу доби Модерну, є очевидною для пояснення постіндустріальної ситуації, що докорінно відрізняється від системи соціальних механізмів та важелів управління індивідами як гвинтиками соціальної машини епохи індустріалізму. Ще на початку попереднього століття для соціокультурних досліджень актуалізувалися заклики "назад до речей" на протигагу абстрактній умоглядності теорії та "повернення людини в теорію" всупереч об'єктивістському позитивізму. Адже розуміння суспільства як незалежної від буття людських індивідів системи умов, принципів та приписів її відтворення та розвитку перетворювало людей в одномірно (загально, універсально) визначену функціональну складову.

Як компенсація натуралістичної моделі суспільства та протидія нівелюванню індивідуального різноманіття життя та діяльності людей в соціальній тотальності був введений в соціальний аналіз розгляд взаємодії людей та соціальної дії як фокусу дослідницького підходу. Хоч й по сьогодні бачення соціальності як великих соціальних структур у вигляді над-індивідуальних, зверх-індивідуальних, квазіприродних утворень часто-густо ще існує в якості латентного припущення, однак в дослідницьких підходах наявна переорієнтація на культуру як більш людино-відповідний формат соціальної універсалізації. Така переорієнтація в сучасному соціогуманітарному знанні, що при змістовному аналізі різновидів оголошених поворотів виявляє їх культуро-центрову сутність, бачиться вельми показовою. Саме тому сьогодні в загальному науковому дискурсі виокремлюється так званий "культурний" поворот (cultural turn) [3], а соціогуманітарний міждисциплінарний простір бачиться як власне культурологічний дискурс. Саме поняття "cultural turn" в його використанні британськими та американськими вченими було досліджено Ф. Джеймісоном в 1988 році [15]. Виходячи з констатації, що культура за доби пізнього капіталізму фактично перетнула свої традиційні межі та безпосередньо споживається у повсякденні, сучасні західні соціальні та гуманітарні дослідницькі підходи сповідують впевненість, що все, що думає та робить сучасна людина, розуміється як культура. "Соціальний простір тепер повністю насичений образом культури (*Social space is now completely saturated with the image of culture*)" [15, p. 111]. Свідченням цього є нові тематичні поля, нові предмети дослідження, нова аналітична оптика, які переформатовують практично всі галузі дослідження щодо традиційного розуміння культури та потреби вияву її механізмів як ключових в ролі: "монтажного щита" для особистісного та колективного досвіду, а також "програму забезпечення" для індивідуального та національного самовираження" [14].

Важливо відмітити, що й сама "культурологія" (Леслі Уайт, 1948) тематизується в соціогуманітарному дискурсі як спеціальна дослідницька галузь в середині ХХ століття, збігаючись із

"духом часу", хоча сам термін, як вже зазначалось, був застосований Вільгельмом Освальдом ще на початку століття.

Тотальність культурологічної перспективи як першочергової в дослідженні соціокультурного буття засвідчують ряд показових концептуальних переорієнтацій дослідників найближчих галузей соціального та гуманітарного знання. Звернемося до їх огляду.

В історичному дискурсі спробу "культурного повороту" вперше здійснив Марк Блок у 1924 році ("Королі-чудотворці. Нарис уявлень про надприродний характер королівської влади"). У цій роботі утверджується дослідницький інтерес не просто до достеменної фактичності історичних подій чи історично значущих постатей, визначення об'єктивних показників соціально-історичних процесів, а до характеру переживань цих подій широким загалом у повсякденному сприйнятті. В історичному описові починає здійснюватись реконструкція думок, почуттів, специфічних рис сприйняття, соціальної поведінки, вірувань, навіть забобонів колективної свідомості, ціннісних орієнтацій та інших сторін повсякденності (everyday life) як більш продуктивна щодо відтворення картини світу конкретних історичних епох. Виникають теоретичні напрямки історії ментальності, історії повсякденності (французька школа "Анналів"), "культурної історії" (Роже Шартьє), нарешті, в кінці 1980-х років виголошується "нова культурна історія". "Ми на шляху до культурної історії всього на світі" [4].

Паралельним процесом "культурного повороту" були охоплені етнологічні, чи культурно-антропологічні, дослідження. Підходи та можливі інтерпретації культури тут починають набувати іншої конотації. Якщо класична культурна антропологія на початку свого зародження тяжіла до спостереження та дескриптивного підходу до досліджуваних культур та визначала культуру через її структурний опис (за Е. Тейлором, культура – це "знання, вірування, мистецтво, мораль, закони та звичаї" [12, с. 18]), то вже у Кліфорда Гірца в його "інтерпретативній антропології" у розумінні культури найсуттєвішим є розуміння життя та ставлення до нього. Культура – це "патерни значень, утілених у символах, що передаються історично, певна система успадкованих уявлень, виражених у символічних формах, за допомогою яких люди спілкуються, увічнюють і розвивають свої знання про життя та ставлення до нього" [7, с. 106]. Більш того, вчений наголошує на відчутній для теорії культури "загрози (яка вже починає бути реальною) відриву культурного аналізу від його безпосереднього об'єкта – неформальної логіки реального життя" [7, с. 26].

Досить показовими є і методологічні трансформації соціології, що з початків теоретичного визнання й по сьогодні супроводжують її розвиток. Тут простежується ряд етапів у розумінні предмета та методів соціологічного дослідження. Так, П. Штомка виділяє наявність у сучасному соціологічному просторі традиції класичної соціології (О. Конт, Г. Спенсер, К. Маркс, Т. Парсонс), що оперує макроабстракціями соціальних цілісностей (організмів, систем) з превалюванням "сильного визначення" суспільства як "квазі-суб'єкта", що існує і діє понад людськими головами; "другої соціології" мікроабстракцій соціальної дії, поведінки соціальних атомів (акторів) та субатомів (сенсів) та соціології та нової тенденції, що зараз формується, з фокусом на *якісному* дослідженні соціального існування – повсякденного життя людей серед інших людей (І. Гофман, Г. Горфінкель, А. Шюц та ін.). Остання тенденція представлена як новим предметним колом – серйозні дослідники пишуть книги з питань любові, інтимності, дружби, шопінгу, поп-музики, ризику, недовіри тощо, так і зрушеннями в соціологічних методах – від масових квантифікованих опитувань до глибоких інтерв'ю, спостережень, вивчення випадків, особистісних мимовільних свідчень пережитого (через листування, життєві історії, сімейні фото, соціальну іконосферу) та ін. [13]. У цій екзистенційно налаштованій соціології, що розпочиналась актуалізацією повсякденності, культурна складова – це зосередження на невидимих, непомітних сплетіннях

сенсів, правил, цінностей, норм, уявлень, "звичок серця" в життєвих подіях щоденної буденності. При цьому суттєво відмітити, що виокремлений цією тенденцією напрям соціології *культури* доповнюється і заявою на *культурну* соціологію. Таку концепцію запропонував Дж. С. Александер у роботі "Смисл соціального життя. Культурна соціологія". Але і роботи П. Бурдьє, Мишеля де Серто, Ф. Джеймсона ("Постмодернізм чи культурна логіка пізнього капіталізму") засвідчують тенденцію превалювання культури не тільки як фокусу, але й призми дослідницької уваги.

Найбільш яскравим виявом генералізованого характеру "культурного повороту" стало виникнення самих "культурних досліджень" (*Cultural studies*). Виникнувши у 1965 році в Бірмінгемському університеті у рамках літературознавчої спеціалізації *English studies*, Центр сучасних культурних досліджень зразу позиціонував себе як відхід від вузького, аж до самоізоляції дисципліни, професійного академізму та повернення до дослідження сучасності в усьому обширі її культурних репрезентацій. Це переформатувало програму культурного аналізу на всеохоплюючий критичний аналіз реальної ситуації, що сприяло також переорієнтації до більш широкого розуміння культури як такої. Проте не лише критика академізму спричинила виокремлення нового підходу до культурних досліджень. Нова дослідницька програма була намаганням подолати як ідеалізм (прив'язка до елітарної культури), так і редукціонізм (економічного та політичного штибу) у розумінні культури. На часі був відхід спочатку британських та в цілому європейських, а потім і американських дослідників від домінуючої у 60-х роках ХХ століття марксистської традиції нових лівих щодо розуміння культури як відображення глибинних соціальних структур та владних відносин, що зберігала марксистські поняття ідеології, класів та економічних інтересів як основну детермінанту. У результаті через звернення в подальшому до вияву політичної ангажованості одним з головних принципів *Cultural studies* стає критика домінування економіки та політики над культурою. Навпаки, автономізація культури як об'єкта дослідження сприяла її розгляду як структуроутворюючої основи для особливостей людського самовияву. Лівий ухил в критиці соціокультурних процесів та їхніх теоретичних репрезентацій для представників "культурних досліджень" реалізувався у вияві та подоланні притаманної традиційному марксистському редукціонізму щодо соціокультурних явищ політичної ангажованості, в означенні розуміння культури як цілісного образу життя ("way of life").

При цьому суттєво відмітити, що завдяки такій дослідницькій стратегії саме розуміння культури набуває нової інтерпретації, виявляючи чи втілюючи ще одну суттєву зміну в новому дослідницькому підході до соціальних та гуманітарних наук – власне поворот до практик в усьому багатоманітті їх виявів.

Свого часу в розбудові так званого мікросоціологічного підходу налаштування на культуру як осередок узагальнення живого колективного досвіду символічно виражених смислів, візрів, традицій у розгляді соціального буття підняло вартість індивідуального начала в соціокультурних процесах та привернуло увагу до людини як активно діючого чинника соціального буття та носія специфічних людських якостей. Проте, як виявилось, лише виголошення значущості культури як осереддя загальних цінностей, навіть в своїй об'єктивності наділеного безумовністю самодостатньої імперативності, недостатньо. Що засвідчується наступною актуалізацією так званого "практичного повороту" в соціально-гуманітарному пізнанні. А це, в свою чергу, означилося і на перегляді як розуміння культури, так і дослідницьких підходів у системному культурологічному дослідженні.

У дослідженні Р. Г. Апросяном універсальності як суттєвої характеристики суспільної моралі, яка забезпечує в сучасному суспільному бутті комунікативні засади взаємності, лише заклик (чи посилання) до культури як трансцендентної інстанції зобов'язання є недостатнім підґрунтям для

забезпечення прерогативи моралі в якості формування та визначеності індивідуальної моральної позиції. "Імперативна дієвість загальних культурних уявлень потенційна. Щоб набути сили імперативного впливу, культурні уявлення мають бути визнаними діячами в якості значимих. Актуалізація культурних уявлень в якості значущих забезпечується не тільки за допомогою різних форм освіти, організованої чи спонтанної, але в результаті включення індивіда в різного роду комунікативно-нормативні практики" [1]. А це вимагає, зі свого боку, переосмислення поняття культури, прояснення адаптації її загальних смислів до повсякденної практики. Позиція представника такої нормативно акцентованої науки, як етика (нормативність якої особливо підвищена сучасними етико-прикладними розробками етичного кодифікування різногалузевих практик), щодо наголошення на практичному вимірові є показовою щодо нагальності спрямування дослідницької уваги на практичну взаємодію та якісний потенціал людської діяльності в різних соціокультурних практиках, і у дослідженні культури зокрема.

Сьогоднішній запит на розуміння соціальних процесів, які за своєю складністю чимдалі більше не вкладаються в напередвизначену людську міру, актуалізує перегляд розуміння суспільства в світлі живої людської взаємодії, в якій воно власне і виникає, відтворюється і розвивається, більш того, тільки і може існувати, допоки люди у своїй буттєвій повсякденній взаємозалежності творять його. Тут в нагоді стає підхід до культури як способу буття, з утриманням розуміння останнього як процесуальності, темпоральності, плинності, континуальності. При чому "не те істотно, що люди чи речі розглядаються в процесах, а те, як спосіб буття речей втілюється в процесах, як спосіб буття людей реалізує та модифікує соціальний процес" [9, с. 7]. Для культурологічної перспективи соціогуманітарних досліджень в різних його предметних полях актуально бачиться настановна, висловлена М. Бахтінін в його роботі "Філософія вчинку", що вчинок як вираз людського способу буття є первинним щодо його подальших теоретичних транскрипцій і ніколи не вичерпується ними. Власне в цьому фокусі людського діяння, практикування (навіть повсякденного, рутинного, як предмета сучасної соціальної теорії практик) засвідчується непомітне, нерофлексоване, але символічно значиме екзистенційне підґрунтя, ба навіть осереддя власне культурного способу існування. Як наголошує Вадим Волков, один з adeptів теорії практик як сучасної соціальної методології, "дії не потребують слів. Вони являють смисл-тут. Невиказане показує себе. Наділені фундаментальною якістю незворотності, дії як вчинки мають кінцеву якість та переконливість, оскільки міняють реальність. Вони створюють та підтримують ідентичність, засвідчують: бути кимось – це усталено робити в якості когось" [5]. Таке смислове навантаження вчинку, дії, діяльності, практик як фокусу сучасної соціально-гуманітарної методології резюмує власне, на наш погляд, "культурний поворот", ба більше, задає рамки продуктивності культурологічної методи, якщо розуміти останню як синтетичний напрям дослідження сучасного соціокультурного буття. Бо в такому тлумаченні саме цей фокус – вчинок, людина, що вчиняє, в різноманітті її практик – міняє статус слів, бо володіє остаточною переконливістю. Саме тому фокус дослідницької уваги розвернувся від абстрактного схематизму буття до життєво-практичних ситуацій людської діяльності, де культурні структури не тільки висвітлюються, а на рівні індивідуального досвіду формуються та набувають сенсу. У такій перспективі культура може виявлятися як "вимір людяності, зафіксований в ментальності, звичаях, що існує в людях та через людей, в живому досвіді їх спільного буття" [10, с. 59], залишаючись відкритим простором життєтворчості.

Висновок. Розгляд так званого "культурного повороту" в соціальному та гуманітарному знанні, що фіксується в останні десятиліття, явно засвідчує не тільки методологічні інновації, а й запит щодо нової предметної сфери – культурології. Накопичений матеріал щодо культури, обраної фокусом аналізу різних соціальних та гуманітарних досліджень, потребує перегляду теоретичних моделей та інтер-

претації самого поняття "культура". Останній бачиться в дослідженні культури як різноманіття розрізаних практик, що в ситуації здійснення породжують ті символи, значення, тексти, які й надають сенсу людському самовираженню в публічних та приватних соціокультурних просторах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апресян Р. Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2016. – № 8. – С. 79–88.
2. Бахман-Медик Д. Культурный поворот по следам "антропологического": некоторые замечания [Электронный ресурс] / Д. Бахман-Медик // НЛО. – 2013. – №4 (122). – Режим доступа: // <http://www.nlobooks.ru/node/3762>
3. Безуглова Н. П. Культурный поворот: смена парадигмы? [Электронный ресурс] / Н. П. Безуглова. Полигнозис. – 2011. – №1 (40). – Режим доступа: // <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=540>
4. Берк Питер. Историческая антропология и новая культурная история. [Электронный ресурс] / Питер Берк. // НЛО. – 2005. – 75 с. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/5.html>
5. Волков В. Слова и поступки [Электронный ресурс] / В. Волков // Социологическое обозрение. – 2009. – Том 8. – №1. – С. 56–60. – Режим доступа: <https://sociologica.hse.ru/2009-8-1/28141188.html>
6. Гаврилина Л. М. Эпоха поворотов: эпистемологические поиски и социокультурные реалии. [Электронный ресурс] / Л. М. Гаврилина. Ярославский педагогический вестник. – 2015. – №2. – Том 1 (Культурология) - Режим доступа: http://vestnik.yspu.org/releases/2015_2k/09.pdf
7. Грц К. Интерпретация культуры: Выбранные есе [Пер. з англ.]. / К. Грц – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
8. Инишев И. "Иконический поворот" в теориях культуры и общества / И. Инишев // Логос. – 2012. – №8 – С. 184–211.
9. Кемеров В. Е. Ключи к современности – в сдвигах методологии [Электронный ресурс] / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2014. – №2. – С. 3–13. – Режим доступа: // http://phil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1&Itemid=52
10. Культурология как наука: за и против. Круглый стол, Москва, 13 февраля 2008 г. – СПб.; Изд-во СПбГУП, 2009. – 108 с.
11. Савчук В. В. Феномен поворота в культуре XX века [Электронный ресурс] / В. В. Савчук // Международный журнал культурных исследований. – 2013. – №1(10) – С. 92–108. – Режим доступа: http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/SAVCHUK_54.pdf
12. Тейлор Э. Первобытная культура / Э. Тейлор [Пер. с англ.] – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
13. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии [Электронный ресурс] / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2009. – №8. – С. 1–13. – Режим доступа: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2009-08/Shtompka.pdf>
14. Энгельштейн Л. Повсюду "культура": о новейших интерпретациях русской истории XIX–XX века [Электронный ресурс] / Л. Энгельштейн // Новая русская книга. – 2001. – №3–4. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/3/engelsh.html>

15. Jameson Fredric. The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998 / Fredric Jameson. – London & New York: Verso, 1998. – 218 p.

REFERENCES

1. Apresyan, R. (2016). Fenomen universal'nosti v etike: formy kontseptualizatsii [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization]. *Voprosy filosofii*, 8, 79–88.
2. Bakhman-Medik, D. (2013). Kul'turnyy povorot po sledam "antropologicheskogo": nekotoryye zamechaniya [Cultural turn in the footsteps of "anthropological": some remarks]. *NLO*, 4(122). Retrieved from <http://www.nlobooks.ru/node/3762>
3. Bezuglova, N. P. (2011). Kul'turnyy povorot: smena paradigmy? [The cultural turn as paradigm shift?]. *Polignosis*, 1(40). Retrieved from <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=540>
4. Burke, P. (2005). Istoricheskaya antropologiya i novaya kul'turnaya istoriya [Historical anthropology and a new cultural history]. *NLO*, 75. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/5.html>
5. Volkov, V. (2009). Slova i postupki [Words and Actions]. *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 8, 1. Retrieved from <https://sociologica.hse.ru/2009-8-1/28141188.html>
6. Gavrilina, L. M. (2015). Epokha povorotov: epistemologicheskiye poiski i sotsiokul'turnyye realii [The Epoch of Turns: Epistemological Search and Socio-Cultural Realities]. *Yaroslavskiy pedagogicheskyy vesnik (Kul'turologiya)*, 2, 1. Retrieved from http://vestnik.yspu.org/releases/2015_2k/09.pdf
7. Geertz, C. (2001). *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. Kyiv, Duh i Litera (In Ukrainian).
8. Inishev, I. (2012). "Ikonicheskiy povorot" v teoriyakh kul'tury i obshchestva [The "Iconic Turn" in the Theories of Culture and Society]. *Logos*, 8, 184–211.
9. Kemerov, V. Ye. (2015). Klyuchi k sovremennosti – v sdvighah metodologii [Keys to Modernity in the Shift of Methodology]. *Voprosy filosofii*, 2, 3–13.
10. Gusejnov, A. A., Zapesockij A. S. (2009). Kul'turologiya kak nauka: za i protiv [Cultural Studies as a science: Pros and Cons]. *Kruglyy stol, Moskva, 13 fevralya 2008 g.* SPb.; Izd-vo SPbGUP, 108.
11. Savchuk, V. V. (2013). Fenomen povorota v kul'ture XX veka. [The Phenomenon of Turn in 20th Century Culture]. *International Journal of Cultural Research*, 1(10), 92–108. Retrieved from http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/SAVCHUK_54.pdf
12. Tylor, E. (1989). *Primitive Culture*. Moscow, Politizdat. (In Russian)
13. Shtompka, P. (2009). V fokuse vnimaniya povsednevnyaya zhizn'. *Novyy povorot v sotsiologii [Everyday life is in focus of attention. A new turn in sociology]*. *Sotsiologicheskyye issledovaniya*, 8, 1–13. Retrieved from <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2009-08/Shtompka.pdf>
14. Engelstein, L. (2001) Povsyudu "kul'tura": o noveyshikh intepretatsiyakh russkoy istorii XIX–XX veka ["Culture" is everywhere: the latest interpretations of Russian history of the XIX-XX century]. *Novaya Russkaya Kniga*, 3–4. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/3/engelsh.html>. (In Russian)
15. Jameson, Fredric. (1998) *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*. London & New York, Verso.

Надійшла до редколегії 27.11.17

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

"КУЛЬТУРНЫЙ ПОВОРОТ" КАК ЗАПРОС К КУЛЬТУРОЛОГИИ

В статье анализируется феномен "культурного поворота" в ряду фиксируемых методологических поворотов в социальном и гуманитарном знании последних десятилетий. Обращение к этой тенденции в разных исследовательских сферах дает возможность обнаружить культурологическую направленность научного поиска, что возможно увязать с возникновением специальной предметной сферы культурологии. Сложности с самоопределением теоретического своеобразия в изучении культуры в контексте культуросцентрированности различных предметных отраслей не снижают, а, наоборот, повышают ее исследовательский потенциал интегрально-го рассмотрения культуры. Успешность научно-го вклада культурологии в понимание первостепенного значения культуры в социокультурных процессах видится в продуктивном использовании достигнутого в субъектно-ориентированном социальном анализе практик культуры определения ее в качестве ситуативно проявляемого осмысленного порядка действия.

Ключевые слова: социогуманитарная методология, "культурный поворот", культурология, культура, практики.

O. V. Shynkarenko, PhD, Associate Professor
 Taras Shevchenko National University of Kyiv
 60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

"CULTURAL TURNS" AS A REQUEST FOR CULTUROLOGY

The article analyzes the phenomenon of the "cultural turn" in a series of fixed methodological turns in the social and humanitarian knowledge of the last decades. Appeal to this trend in different research fields makes it possible to discover the cultural direction of scientific search, which can be linked to the emergence of a special subject area of culture. In turn, the emerging cultural research in its domestic experience is difficult to determine with the specifics of its research task. Moreover, it was the "cultural turn" in the social and humanitarian sphere in the West that was realized by its own research project. "Cultural studies" (the Birmingham (UK) Centre for Contemporary Cultural Studies or The Birmingham School), which is an interdisciplinary research area that includes feminism, post-structuralism, post-modernism, post-colonialism, aspects of Marxism and humanism in the study of the process of creating values, values, identities.

Difficulties in culture self-determination of their theoretical originality in the study of culture in the context of the culture-centeredness of various subject-matter branches do not reduce, but, on the contrary, increase its research potential for an integral examination of culture. However, the success of the scientific contribution of culture in understanding the primary importance of culture in sociocultural processes is seen in the productive use of culture achieved in subject-oriented social analysis as diverse practices. Thus, culture joins those studies that today increasingly pay attention to "practices" as a field in which it seeks a solution of pressing anthropological and socio-cultural problems. Today's request for an understanding of social processes, which in its complexity, the more so, does not fit into a predetermined human dimension, actualize a review of the understanding of society in the light of living human interaction.

Then the multilayeredness, the diversity of the phenomenon of culture, the awareness of its various types will contribute to the discovery of culture as a living life of people fixed in living experience, defining it as a situationally manifested meaningful order of action.

Keywords: socio-humanitarian methodology, "cultural turn" culture, culture, practices.

ПРАКТИЧНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 327(477.23)124.5

Т. А. Бевз, д-р істор. наук, проф.
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України
вул. генерала Алмазова, 8, м. Київ, 01011, Україна
bevzta@bigmir.net

ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНИЙ ВЕКТОР ДІЯЛЬНОСТІ ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО РЕГІОНУ: ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ Й ОРІЄНТИРИ

У статті здійснюється аналіз зовнішньополітичного вектору діяльності Дніпропетровського регіону. Акцентується увага на європейських цінностях і орієнтирах у політиці регіону. Регіони – це динамічна соціосистема, яка поєднує в собі минуле, сьогодення, майбутнє. Регіон є важливим актором політичного процесу і впливає на процес прийняття рішень у державі. Відзначено, що Дніпропетровська область є лідером у сегментах "рівень розвитку бізнесу", "інфраструктура" та "інновації", що сприяє утвердженню європейських цінностей і орієнтирів. Традиційними уже стали святкування Дня Європи у регіоні та проведення різноманітних акцій. Першим регіоном України, який набув членства в Асамблеї європейських регіонів, стала Дніпропетровська область, і там відкрилося перше в Україні представництво Асамблеї.

Ключові слова: цінності, європейські цінності, регіон, "культурний регіон", Дніпропетровщина.

Постановка проблеми. Актуальність ролі регіонів у сучасному глобалізованому світі не викликає сумнівів, оскільки регіони – це динамічна соціосистема, яка поєднує в собі минуле, сьогодення, майбутнє. Багатогранні прояви регіональності й регіональності, а також регіональної ідентичності простежуються у науковій літературі. Висловлювалося навіть припущення про розпливчатість терміну "регіон", оскільки він лавірує між декількома школами, не інтегруючи їх. "Регіон" визначають як елемент державного адміністрування, який є предметом вивчення національної історії; як "місто-регіон", що входить до міської історії; як "національну культуру", яка включена до політичної історії народів, які прагнуть створення власної держави; як "промисловий регіон", оскільки "він – частина економічної історії" [26, с. 5]. Регіон є важливим актором політичного процесу і впливає на процес прийняття рішень у державі. Окремі регіони все частіше стають ключовими центрами конкуренції, впливовими гравцями на глобальних ринках і в глобальних мережах. Посилюється співпраця регіонів з іноземними державами, що сприяє формуванню спільних конкурентних переваг, стратегій і програм розвитку. Модель конкурентоспроможності регіону та її основна мета потребують конкретизації цінностей, які є пріоритетними для визначення механізмів та засобів реалізації.

Аналіз досліджень і публікацій. Базовими працями у дослідженні європейських цінностей були роботи Ч. Гордона, Н. Девіса, Д. Хейя. Розглядаючи процес формування європейської ідентичності, частково торкалися питання "європейських цінностей" М. Емерсон, В. Лот, І. Нойманн, Б. Страт, Ф. Черутті. Дослідженням політичних режимів займалися В. Банс, Р. Даль, А. Лейпхарт, Х. Лінц. Теоретичні основи вивчення режимів субнаціонального рівня у західній політичній науці були закладені К. Стоуном, С. Елкіном та іншими авторами, які створили типологію локальних режимів.

Мета статті полягає у спробі показати можливості реалізації зовнішньої політики на рівні регіону як підтвердження наявності регіонального політичного режиму, який виконує не лише внутрішні функції, а й зовнішні.

Виклад основного матеріалу дослідження. Зміни ціннісної системи відбуваються, як правило, в трансформаційних умовах, тому будь-які перетворення в суспільстві мають ціннісний вимір. Певною мірою ціннісні зміни залежать від особливостей регіонів. Однак непорушними цінностями залишаються європейські цінності, власне, той фундамент, на якому стоїть Європейський Союз, а саме – верховенство права, демократія, свобода слова, чесність/прозорість, прагнення надати рівні можливості усім громадянам тощо. Йоахім Гаук стверджував, що "євро-

пейські цінності не просто обіцянка. Вони закладені в угодах і закарбовані в законодавстві" [23]. Більше того, "європейський канон цінностей не обмежений національними кордонами, і він чинний понад нашими національними, етнічними, культурними та релігійними особливостями" [23]. На переконання британського дослідника сучасної історії Тімоті Гартон Аша, "такі цінності, як свобода, справедливість чи мир – це мета, а Європа – це лише засіб їх втілення" [24]. Найважливішою цінністю для себе 66,6% українців вважають мир [24]. На другому місці в українців (42,7 % опитаних) – цінність людського життя [24]. Серед важливих цінностей українці також назвали права людини, особисту свободу, самореалізацію та підтримку ближнього. Порівнюючи європейців з українцями, на думку останніх, європейці більш релігійні, толерантні, законслухняні, ведуть здоровіший спосіб життя, дбайливіше ставляться до своєї культури та історії, до навколишнього середовища. Водночас європейці також більш схильні планувати своє життя та більш орієнтовані на матеріальні блага [24]. Отже, громадяни України визнають, що європейці кращі за українців у багатьох аспектах життя, і прагнуть бути такими ж. Згідно із дослідженням Барометра європейського сусідства, 57 % українців вважають, що Європейський Союз та Україна поділяють спільні цінності [2]. Спробуємо на прикладі Дніпропетровської області показати, як регіон долучається до європейських практик і поділяє європейські цінності.

За останнє десятиліття відбулася зміна підходів до регіонального розвитку в Європі. Йдеться, насамперед, про посилення ролі регіонів, органів публічної влади в регіонах у власному стратегічному плануванні та власному розвитку [22]. Долучається до цих процесів й Україна.

Нові підходи до реформування системи управління регіональним розвитком на основі кращого європейського досвіду та створення нового фінансового інструменту – Державного фонду регіонального розвитку – було актуалізовано на початку 2011 р. Упродовж 2012–2013 рр. було окреслено нові підходи до формування та реалізації державної регіональної політики та політики розвитку у регіонах України [22]. Вагомий досвід розвитку регіональної політики має Дніпропетровська область. Завдяки економічному потенціалу регіону, високим показникам конкурентоспроможності, локальній політиці, взаємозв'язкам політичних акторів та бізнесу й влади сформувався регіональний політичний режим, через який область виступає впливовим політичним гравцем на міжнародній арені. Зокрема, у глобальному рейтингу конкурентоспроможності Дніпропетровська область посідала у 2011 р. 65-е місце і знаходилася між Російською Федерацією та Румунією. Регіон випереджає такі країни Європейського

Союзу, як Румунія, Латвія, Греція та Болгарія. Згідно з рейтингом регіональної конкурентоспроможності, Дніпропетровська область є лідером у сегментах "рівень розвитку бізнесу", "інфраструктура" та "інновації" [11]. Завдяки системному підходу в Дніпропетровському регіоні реалізували понад 800 регіональних і локальних проектів розвитку.

Основним інструментом регіональної політики майже завжди є програма "інвестицій", або "розвитку". У зв'язку з російсько-українською війною Дніпропетровська область опинилася в епіцентрі уваги інвесторів і займає перше місце серед регіонів України за обсягами залучених іноземних капіталів. На початок 2015 р. інвестиції становили майже 8 млрд дол., які надійшли з 62 країн світу. Основним інвестором виступала Німеччина (4394,1 млн дол.) [14].

Дніпропетровська область розпочала підготовку до децентралізації за кілька років до того, як вона стала офіційним політичним курсом України. Стратегія розвитку Дніпропетровської області на період до 2020 року визначає три основних стратегічних підходи, що закладають підвалини ефективного розвитку області: 1) висхідний підхід до консолідації можливостей економіки, території і людей; 2) засвоєння методів, механізмів та інструментів стратегічного планування із застосуванням практики ЄС, які регулюють освоєння коштів структурних фондів; 3) налагодження системи взаємопов'язаних операційних програм для впровадження Стратегії в рамках середньострокових планів її реалізації [22].

Розглядаючи визначення регіонального політичного режиму через набір незалежних змінних (ресурси – інститути – актори – стратегії), який логічно відповідає моделі структури соціальних систем, створеній Т. Парсонсом (цінності – норми – колективи – ролі), ми маємо намір показати тенденції утвердження європейських цінностей і орієнтирів у Дніпропетровському регіоні. Для цього ми спочатку спробуємо охарактеризувати регіон і його жителів.

Характеризуючи Дніпропетровщину, її називають "регіон-лідер", "регіон підприємців", "культурний регіон", "цей регіон чують"; тут регіональна еліта, з якою рахуються. Ідентифікуючи жителів Дніпропетровщини, зазначають: "дніпропетровці дуже самодостатні, і їм не треба щось комусь доводити"; спокійно відносяться "до історії, до національних, мовних, релігійних, політичних відмінностей"; вони "різні, але не суперечать одне одному", вони "татароукраїнці, єврееукраїнці, росіяноукраїнці". Це не конфронтаційні відмінності, а синергетичні, ті, які дають можливості [6]; "дніпропетровці стали на захист своєї країни. Вони відправили на війну багатьох своїх дітей, прийняли на лікування безліч поранених, сповна відчувши на собі смерть і кров" [3]. І разом з тим для них характерна "відсутність консолідації містян у розв'язанні актуальних проблем сьогодення" [3].

Суперечності ідентичностей, чи, швидше, розрізнення громад, існують "за ступенем проукраїнськості". На запитання, яким є типовий українець, у Дніпропетровську відповіли: "такий, як ми", тобто типовий українець, на думку жителів міста, – це типовий дніпропетровець, а дніпропетровець – українець. Водночас "типовий росіянин" для них агресор і чужий [6]. Небайдужість і громадянська активність вагомої частини дніпропетровців стали основою для народження сучасного й у цілому позитивного міфу про місто на Дніпрі як надійний осередок рішучих патріотів України, одночасно готових до жертвовної оборони Вітчизни [3]. В очах іноземців Дніпропетровщина, з одного боку, – двигун української економіки, а з іншого – форпост країни, рубж оборони від російської агресії [13]. До речі, зазначу, що новостворений Музей громадянського подвигу жителів Дніпропетровщини та Алея Героїв допомагають зарубіжним гостям усвідомити глибину трагедії, яка відбувається в Україні, і захоплюватися подвигом людей, які намагаються відстояти європейські цінності і захищати кордони мирної і демократичної Європи [13].

Європейські цінності перебувають у фокусі уваги представників Дніпропетровського регіону. День Європи розглядають як спосіб приєднання до тих цінностей, яких дотримуються в Європейському Союзі. Традиційними уже стали святкування Дня Європи у регіоні, проведення різноманітних акцій, зокрема соціальної акції "Підтримай європейські цінності", круглих столів "Європейські цінності: український вимір". За ініціатииви Спільноти свідомого спілкування було проведено семінар "Цінності Європи: український вимір" для активних, відкритих серцем молодих людей у 6 містах, зокрема у Кривому Розі (7 червня 2014 р.), для обговорення європейських цінностей та ознайомлення з громадськими та соціальними проектами регіону, які вплинуть на майбутнє України. Темати першого уроку нового навчального року 2017–2018 рр. були визначені: "Ми будемо Україною – європейська демократична країна" "Європейські цінності – основа демократичної України", "Український вимір – європейські цінності", "Європейське майбутнє України – гарантія збереження і захисту національної ідентичності".

Упродовж останніх двох років Дніпро відвідали понад 80 іноземних делегацій з різних країн світу [5]. Зокрема, делегація з Японії, представники ОБСЄ, посол США в Україні Джеффри Пайетт, голова Представництва Європейського Союзу в Україні Хюґ Мінґареллі, Міжнародна делегація на чолі з віце-президентом Європейської комісії, Комісаром Європейського Союзу (ЄС) з питань євро і соціального діалогу Валдісом Домбровскісом, бельгійський принц Лоран і президент Асамблеї європейських регіонів² (далі – АЄР) Ханде Базатлі та ціла низка інших. Співпраця з Європейським Союзом, на думку пана Х. Мінґареллі, допоможе побороти корупцію, залучити інвестиції та допомогти малим і середнім підприємствам [5].

Дніпропетровщина неодноразово представляла свій потенціал за кордоном на різноманітних виставках та презентаціях. Зокрема, проведено презентацію економічного потенціалу області для представників Міланської торгово-промислової палати та керівництва регіону Ломбардія (м. Мілан, Італія). Крім цього, презентації економічного та інвестиційного потенціалу Дніпропетровщини були проведені у Парижі (Французька Республіка), Мадриді (Королівство Іспанія), Батумі (Грузія), Баку (Азербайджанська Республіка), у Пекіні (КНР), Бангалорі (штат Карнатака, Індія) [12]. У Європейському парламенті в Брюсселі пройшла презентація інвестиційно-бізнесового і культурного потенціалу Дніпропетровської області. Родзинкою цієї презентації стала виставка шедеврів Петриківського розпису.

Дніпропетровщина дотримується основних цінностей Міжнародної ініціатииви "Відкритий уряд", до складу якої входять 69 країн і діяльність якої спрямована на підвищення відкритості та прозорості влади. Вона є лідером у впровадженні електронного урядування та електронної демократії серед областей України [25]. У Дніпропетровську спільно з Радою Європи було створено перше в Україні Агентство місцевої демократії [19].

Питаннями регіональної демократії займається впливова європейська політична структура – АЄР. Першим регіоном України, який набув членства в Асамблеї, стала Дніпропетровська область (2011 р.). Президент АЄР Ханде Базатлі, наголосила, що Дніпропетровщина – яскравий приклад істинно європейського регіону, де влада і народ об'єднуються на шляху вирішення важливих для життєдіяльності питань, і пообіцяла

² До Асамблеї європейських регіонів (АЄР) входять понад 270 регіонів Європейського Союзу з 34 країн, а також 16 міжрегіональних організацій. Це об'єднання націлене на розвиток, обмін досвідом між регіонами в реалізації різних програм і проектів.

підтримку вибору на шляху розвитку регіону [10]. Саме Дніпропетровщина стала першим регіоном в Україні, якому присвятили слухання в Європейському парламенті. 29–30 січня 2013 р. на запрошення членів депутатської групи GUE/NGL (Європейські об'єднані ліві / Лівозелені Півночі)³ Європарламенту делегація Дніпропетровської області провела презентацію економічного та культурного потенціалу Дніпропетровщини [1].

У 2013 р. в Дніпропетровську була проведена масштабна Конференція АЄР, в якій взяли участь близько 200 делегатів із 25 країн – депутати Європарламенту, керівники дипломатичних установ, губернатори регіонів країн ЄС, керівники регіонів України та представники країн – учасниць Східного партнерства ЄС. Було підписано протокол, який стосувався Дніпропетровського регіону щодо розвитку в культурному, адміністративному, історичному плані. Це чотирирівневий пілотний проект, який поєднав рівень області, великого міста, малого міста і сільського району. На рівні Дніпропетровська та області буде розроблена нова система управління регіоном. На рівні малого міста (Верхньодніпровськ) запущено проект з впровадження програми благоустрою за німецькими стандартами (Баварія). На рівні сільського району впроваджувався проект з розвитку історичної та культурної спадщини між Петриківським районом і Єленя-Гурою (Нижня Сілезія, Польща) [15].

У Дніпропетровську відкрилося перше в Україні представництво АЄР. Принагідно зазначу, що представництво у Дніпропетровську стало четвертим для АЄР – після Брюсселя, Страсбурга і румунської Алби. "Воно планує стати центром координації не тільки для регіонів України, а й Білорусії і Грузії" [4]. АЄР надаватиме підтримку Дніпропетровську в реалізації кращих європейських проектів розвитку, насамперед енергозбереження для підвищення якості комунальних послуг і зниження тарифів. За підтримки АЄР залучатимуться експерти для розробки нової стратегії розвитку Дніпропетровська та у питанні іноземних інвестицій [4].

Ханд Базатлі наголосила, що відкриття представництва Асамблеї в Дніпропетровську – це "сигнал довіри від лідерів провідних регіонів тридцяти п'яти європейських країн до цієї системної роботи". Передбачалося, що представництво стане провідником в Дніпропетровську кращих практик регіонального управління, а також важливим фактором залучення до Дніпропетровська фінансування європейських фондів [4]. Це було свідченням високого рівня довіри Європи до Дніпропетровщини [7]. Проекти з розвитку Дніпропетровська обговорював О. Вілкул з провідними європейськими політиками та керівниками європейських столиць – Варшави, Будапешта і Берліна, з депутатами Європарламенту і єврокомісаром Ханом [9].

На засіданні Виконавчого комітету АЄР у березні 2017 р. в Лондоні було прийнято рішення про призначення О. Вілкула офіційним представником організації в Україні [8]. Заплановано було провести серію заходів з обміну досвідом керівництва регіонів – членів АЄР з Європейського Союзу і України з питань регіонального управління та децентралізації [18].

Кривий Ріг став членом АЄР у серпні 2016 р. У Кривому Розі відбулося відкриття представництва АЄР. Президент Асамблеї Ханде Базатлі зазначила, що Кривий Ріг – місто, де налагоджені міжнародні зв'язки, яке активно займається розвитком економіки та дбає про стабільність. "У Кривому Розі ми бачимо конкретні кроки до розширення та зміцнення співпраці з європейськими партнерами. Це реальна євроінтеграція

не на словах, а на ділі" [17]. У рамках підписаних в 2016 р. мером Ю. Вілкулом угод про співпрацю з угорським Мішкольцем стартував спільний проект у сфері освіти, науки, енергозбереження, будівництва, а також реабілітації воїнів АТО. У 2017 р. Кривий Ріг підписав меморандум про співпрацю в сфері спорту з одним із найбільших міст Словаччини – Кошице. Місто тісно співпрацює з Німеччиною в сфері охорони здоров'я й освіти, працюють спільні програми зі Світовим банком і Європейським інвестиційним банком щодо будівництва амбулаторій сімейної медицини та енергоефективних котелень [21]. Досягнуто угоди про приєднання до АЄР і Павлограда. Восени буде запущена освітня програма "Євроодісsey", в рамках якої молоді службовці міських рад отримають можливість пройти шестимісячне стажування в муніципалітетах регіонів – членів АЄР [17].

Дніпропетровська область упродовж останніх років стала центром проведення міжнародних заходів, в тому числі загальнодержавного значення. Так, у 2016 р. в Дніпрі пройшов регіональний Форум Ради Європи, міжпарламентське засідання Парламентської Асамблеї НАТО та Верховної Ради України, де безпосередньо обговорювали з європейськими партнерами наявні проблеми співробітництва в економічній сфері. Вперше робоча сесія 6-го засідання Парламентського Комітету Асоціації між Україною та ЄС 20 вересня 2017 р. пройшла у Дніпрі.

На Дніпропетровщині розпочав діяльність і Центр розвитку місцевого самоврядування – недержавна неприбуткова організація, яка допомагатиме вже створеним об'єднаним громадам та тим, які тільки збираються об'єднатися. Центр створено за програмою "U-LEAD з Європою" разом з Міністерством регіонального розвитку за підтримки Дніпропетровської обласної державної адміністрації [16]. З ініціативи Чеської Республіки передбачається створення Європейського дому – культурного майданчика обміну досвідом між українськими та європейськими діями культури.

Висновок. Підсумовуючи, зазначимо, що зовнішньополітичний вектор діяльності у Дніпропетровському регіоні спрямований на зв'язки з Європейським Союзом та його інституціями, і насамперед з Асамблеєю європейських регіонів. Певною тенденцією в останні десятиліття стає те, що міжцивілізаційні діалоги як на глобальному, так і регіональному рівні намагаються здійснювати окремі політики, заключаючи одноосібно/персоніфіковано угоди, договори, стаючи членами міжнародних організацій. Завдяки особистим зв'язкам вирішується значна кількість питань міжнародної взаємодії не на загальнодержавному рівні, а на рівні особистих зв'язків, участі, прийнятих рішень та індивідуальних зустрічей, що може слугувати підтвердженням зовнішньополітичної функції регіону чи, швидше, регіонального політичного режиму. Окремі політики продовжують залишатися впливовими гравцями у міжнародній політиці, використовуючи свій вплив для користі насамперед свого регіону, здійснюючи плідний міжцивілізаційний діалог, утверджуючи європейські цінності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. 2013 рік на міжнародній арені Дніпропетровщина розпочинає зі слухань у Європарламенті. 29.01.2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://212.3.96.115/press/news/2013-01/2818>
2. 60% українців сприймають ЄС як важливого партнера // Європейський час. Всеукраїнська громадська газета. – Дніпропетровськ: Видавець: Товарна біржа "УМТБ". – 2013. – 10 червня.
3. Архирейський Д. Місто здобутої волі. Кожне місто крім імені повинне мати свій міф, ґрунтований на його історії та характері. 15.12.2015 / Д. Архирейський [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Society/153566>
4. Асамблея європейських регіонів // Європейський час. – Дніпропетровськ: Видавець: Товарна біржа "УМТБ". – 2013. – 10 червня.
5. Борис Філатов зустрівся з Послом Європейського Союзу в Україні, головою Представництва ЄС Хюгом Мінґареллі. 06.02.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://dniprorada.gov.ua/uk/articles/item/12934/boris-filatov-zustrivsja-z-poslom-vropejskogo-sojuzu-v-ukraini-golovuju-predstavnictva-s-hjuom-minarelli>

³ GUE / NGL (Європейські об'єднані ліві / Лівозелені Півночі) – ліва політична група в Європарламенті, представники якої належать до різних комуністичних, лівосоціалістичних екологічних та троцькістських партій Європи.

6. Бугай О. Дніпропетровщина. Прагматична область / О. Бугай [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Society/109391>

7. В Днепропетровске открылось представительство Ассамблеи Европейских регионов. 05.08.2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gorod.dp.ua/news/106874>

8. Вілкул 2 листопада зустрінеться з экс-президентом Польщі Квашневським. 01.11.2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.rbc.ua/ukr/news/vilkul-2-noyabrya-vstretitsya-eks-prezidentom-1446404766.html>

9. В Україні відкрили перший офіс Асамблеї європейських регіонів. 05.08.2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.radiosvoboda.org/a/news/27172667.html>

10. Днепропетровск стал полноправным партнером АРЕ – Ассамблеи европейских регионов. 05.08.2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gazeta.dp.ua/9307/%D0%B4%D0%BD%D0%B5%D0%BF%D1%80%D0%B%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA-%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB-%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%BD%D0%BF%D0%B5%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA-%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB-%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D1%8B%D0%BC-%D0%BF%D0%B0>

11. Днепропетровщина – крупная, динамично развивающаяся область в центре Украины. Днепропетровское инвестиционное агентство [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dia.dp.ua/catalog/dnepregion>

12. Дніпропетровщина – привабливий регіон для інвестування. 17.02.2014 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://uccl.org.ua/press-center/uccl-news/dnipropetrovshchina-privablivi-region-dlia-investuvannia>

13. Как Днепропетровская область входит в Европу. 21.09.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://adm.dp.gov.ua/OBLADM/oblcp.nsf/document.xsp?id=FAAD6352D3AD1274C22581A2002F0A38>

14. Минаева В. Украина в регионах: Днепропетровская область набирает обороты / В. Минаева [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://112.ua/statji/ukraina-v-regionah-dnepropetrovskaya-oblast-nabiraet-oboroty-214281.html>

15. Мураха І. Дніпропетровські буржуї поїхали в Брюссель до європейських комуністів. 29.01.2013 / І. Мураха [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dnipro.depo.ua/ukr/dnipro/org/2013/01/29/dnipropetrovski-burzhui-poikhali-v-bryusel-do-evropejskikh-komunistiv_22614#sthash.3REyyC9o.dpuf

16. На запрошення європейських партнерів мер Кривого Рогу Юрій Вілкул бере участь в роботі Генеральної Асамблеї європейських регіонів. 02.06.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kr.gov.ua/ua/news/pg/20617149142067_n/

17. Олександр Вілкул: До Асамблеї Європейських регіонів приєднається Павлоград. 19.05.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://opposition.org.ua/uk/news/oleksandr-vilkul-do-asamble-evropejskikh-regioniv-priednaetsya-pavlograd.html>

18. Олександр Вілкул став представником Асамблеї Європейських регіонів в Україні. 29.04.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://opposition.org.ua/uk/news/oleksandr-vilkul-stav-predstavnikom-asamble-evropejskikh-regioniv-v-ukraini.html>

19. Островская Яна. Ассамблея европейских регионов поддержит Днепропетровск в реализации лучших проектов развития / Яна Островская [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://iz.com.ua/ukrainia/76962-assambleya-evropejskikh-regionov-s-ee-bolee-chem-dvumyastami-regionami-chlenami-budut-okazyvat-podderzhku-dnepropetrovsku-v-realizacii-luchshih-evropejskikh-proektov-razvitiya.html>

20. У Дніпрі на європейські гроші відкрили центр підтримки децентралізації. 02.06.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://dnipro.depo.ua/ukr/dnipro/u-dnipri-na-yevropeyski-grosi-vidkriili-centr-pidtrimki-decentralizaciyi-20170602582826>

21. У Кривому Розі відкрили перший в Україні офіс Асамблеї європейських регіонів. 22.05.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://rudana.com.ua/news/u-krivomu-rozi-vidkriili-pershyy-v-ukraini-ofis-asambleyi-yevropeyskyh-regioniv>

22. Стратегія розвитку Дніпропетровської області на період до 2020 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.oblrada.dp.ua/user/files/pr_strategija.doc

23. Цюпин Б. Європейські цінності: реальність чи міф? 09.10.2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.radiosvoboda.org/a/25131805.html>

24. Чи близькі українцям європейські цінності: результати опитування. 24.07.2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://24tv.ua/ch_i_blizki_ukrayintsyam_yevropeyski_tsinnosti_rezultati_opituvannya_n844941

25. Якою буде Ініціатива "Партнерство "Відкритий Уряд" в регіонах України? 15.02.2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gromko.dp.ua/articles/what-initiative-partnership>

26. Harvie Christopher. The Rise of Regional Europe. – N.Y. : Routledge, 1994. – 112 p.

REFERENCES

1. 2013 rik na mizhnarodnij areni Dnipropetrovshhina rozpochinaje z sluhan' u Evroparlamentі. [In the international arena, 2013, Dnipropetrovsk begins with hearings in the European Parliament]. Retrieved from <http://212.3.96.115/press/news/2013-01/2818>

2. 60% ukrainciv sprijmajut' ES jak vazhlivogo partnera [60% of Ukrainians perceive the EU as an important partner]. (2013) *Evropejs'kij chas*, 10 chervnja.

3. Arhirejs'kij D. (2015) Misto zdobotoi voli. Kozhne misto krim imeni povinne mati svij mif, gruntovanij na jogo istorii ta harakteri [City of Acquired Opportunity. Every city except its name must have its own myth, based on its history and character]. Retrieved from <http://tyzhden.ua/Society/153566>

4. Asambleja jevropejs'kih regioniv [Assembly of European Regions], (2013). *Evropejs'kij chas*, 10 chervnja.

5. Boris Filatov zustrivsja z Poslom Evropejskogo Sojuzu v Ukraini, golovoju Predstavництва CS Hjugom Mingarelli. [Boris Filatov meets with the Ambassador of the European Union to Ukraine, the Head of the Delegation of the EU Hugo Mingarelli]. Retrieved from <https://dniprorada.gov.ua/uk/articles/item/12934/boris-filatov-zustrivsja-z-poslom-evropejskogo-sojuzu-v-ukraini-golovoju-predstavництва-s-hjugom-mingarelli>

6. Bugaj O. Dnipropetrovshhina. Pragmaticzna oblast' [Dnipropetrovsk region Pragmatic region]. Retrieved from <http://tyzhden.ua/Society/109391>

7. V Dnepropetrovske otkrylos' predstavitel'stvo Assamblei Evropejskih regionov [Representation of the Assembly of European Regions opened in Dnepropetrovsk]. Retrieved from <http://gorod.dp.ua/news/106874>

8. Vilkul 2 listopada zustrinet'sja z eks-prezidentom Pol'shhi Kvasnevs'kim [Vilkul November 2 will meet with ex-president of Poland Kwasniewski]. Retrieved from <https://www.rbc.ua/ukr/news/vilkul-2-noyabrya-vstretitsya-eks-prezidentom-1446404766.html>

9. V Ukraini vidkriili pershij ofis Asambleji jevropejs'kih regioniv [In Ukraine, the first office of the Association of European Regions was opened]. Retrieved from <https://www.radiosvoboda.org/a/news/27172667.html>

10. Dnepropetrovsk stal polnopravnym partnerom ARE – Assamblei evropejskikh regionov. [Dnepropetrovsk has become a full partner of the ARE – the Assembly of European Regions]. Retrieved from <http://gazeta.dp.ua/9307/%D0%B4%D0%BD%D0%B5%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA-%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB-%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D1%8B%D0%BC-%D0%BF%D0%B0>

11. Dnepropetrovshhina – крупная, динамично развивающаяся область в центре Украины. Днепропетровское инвестиционное агентство [Dnipropetrovsk region is a large, dynamically developing region in the center of Ukraine. Dnipropetrovsk Investment Agency] Retrieved from <http://dia.dp.ua/catalog/dnepregion>

12. Dnipropetrovshhina – privablivi region dlja investuvannja [Dnipropetrovsk region is an attractive region for investment]. Retrieved from <https://uccl.org.ua/press-center/uccl-news/dnipropetrovshchina-privablivi-region-dlia-investuvannia>

13. Kak Dnepropetrovskaja oblast' vkhodit v Evropu [How Dnipropetrovsk region enters Europe]. Retrieved from <http://adm.dp.gov.ua/OBLADM/oblcp.nsf/document.xsp?id=FAAD6352D3AD1274C22581A2002F0A38>

14. Minaeva V. Ukraina v regionah: Dnepropetrovskaja oblast' nabiraet oboroty [Ukraine in the regions: Dnipropetrovsk region is gaining momentum]. Retrieved from <http://112.ua/statji/ukraina-v-regionah-dnepropetrovskaya-oblast-nabiraet-oboroty-214281.html>

15. Muraha I. Dnipropetrovski burzhui poihali v Brjssel' do evropejs'kih komunistiv [Dnipropetrovsk bourgeois went to Brussels to European communists]. Retrieved from http://dniprograd.org/2013/01/29/dnipropetrovski-burzhui-poikhali-v-bryusel-do-evropejskikh-komunistiv_22614#sthash.3REyyC9o.dpuf

16. Na zaproshehennja jevropejs'kih partneriv mer Krivogo Rogu Jurij Vilkul bere uchast' v roboti General'noї Asambleї jevropejs'kih regioniv [At the invitation of European partners of the Kryvyi Rih Mayor Yuriy Vilkul participates in the work of the General Assembly of European Regions]. Retrieved from http://kr.gov.ua/ua/news/pg/20617149142067_n/

17. Oleksandr Vilkul: Do Asambleї Evropejs'kih regioniv prijednaet'sja Pavlograd [Oleksandr Vilkul: Pavlograd will join the Assembly of European Regions]. Retrieved from <http://opposition.org.ua/uk/news/oleksandr-vilkul-do-asamble-evropejskikh-regioniv-priednaetsya-pavlograd.html>

18. Oleksandr Vilkul stav predstavnikom Asambleї Evropejs'kih regioniv v Ukraini [Oleksandr Vilkul became a representative of the Assembly of European Regions in Ukraine]. Retrieved from <http://opposition.org.ua/uk/news/oleksandr-vilkul-stav-predstavnikom-asamble-evropejskikh-regioniv-v-ukraini.html>

19. Ostrovskaja Jana. Assambleja evropejskikh regionov podderzhit Dnepropetrovsk v realizacii luchnih projektov razvitiya [The Assembly of European Regions will support Dnepropetrovsk in implementing the best development projects]. Retrieved from <http://iz.com.ua/ukrainia/76962-assambleya-evropejskikh-regionov-s-ee-bolee-chem-dvumyastami-regionami-chlenami-budut-okazyvat-podderzhku-dnepropetrovsku-v-realizacii-luchshih-evropejskikh-proektov-razvitiya.html>

20. U Dnipri na jevropejs'ki grosi vidkriili cent pidtrimki decentralizacii [In Dnipro, the center for decentralization was opened for European money]. Retrieved from <https://dnipro.depo.ua/ukr/dnipro/u-dnipri-na-yevropeyski-grosi-vidkriili-centr-pidtrimki-decentralizaciyi-20170602582826>

21. U Krivomu Rozі vidkriili pershij v Ukraini ofis Asambleї evropejs'kih regioniv [In Kryvyi Rih, the first office in the Assembly of European Regions was opened in Ukraine]. Retrieved from <http://rudana.com.ua/news/u-krivomu-rozi-vidkriili-pershyy-v-ukraini-ofis-asambleyi-yevropeyskyh-regioniv>

22. Strategija rozvitku Dnipropetrovskoi oblasti na period do 2020 [Strategy for the development of Dnipropetrovsk region up to 2020]. Retrieved from www.oblrada.dp.ua/user/files/pr_strategija.doc

23. Cjupin B. Evropejs'ki cinnosti: realnist' chi mif? [European values: reality or myth?]. Retrieved from <https://www.radiosvoboda.org/a/25131805.html>

24. Chi blizki ukrajincjam evropejs'ki cinnosti: rezultati opituvannja [Are European values close to the Ukrainians: the results of the poll]. Retrieved from http://24tv.ua/ch_i_blizki_ukrayintsyam_yevropeyski_tsinnosti_rezultati_opituvannya_n844941

25. Jakuju bude Inicijativa "Partnerstvo "Vidkriyti Urdaj" v regionah Ukraini? [What will be the "Open Government Partnership" initiative in the regions of Ukraine?]. Retrieved from <http://gromko.dp.ua/articles/what-initiative-partnership>

26. Harvie, Christopher (1994). The Rise of Regional Europe. N.Y., Routledge.

Т. А. Бевз, д-р истор. наук, проф.
Институт политических и этнонациональных исследований
им. И. Ф. Кураса НАН Украины
ул. генерала Алмазова, 8, г. Киев, 01011, Украина

ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДНЕПРОПЕТРОВСКОГО РЕГИОНА: ЕВРОПЕЙСКИЕ ЦЕННОСТИ И ОРИЕНТИРЫ

В статье проводится анализ внешнеполитического вектора деятельности Днепропетровского региона. Акцентируется внимание на европейских ценностях и ориентирах в политике региона. Регионы – это динамическая социосистема, которая сочетает в себе прошлое, настоящее, будущее. Регион является важным актором политического процесса и влияет на процесс принятия решений в государстве. Отмечено, что Днепропетровская область является лидером в сегментах "уровень развития бизнеса", "инфраструктура" и "инновации", что способствует утверждению европейских ценностей и ориентиров. Традиционными уже стали празднования Дня Европы и проведение различных акций. Первым регионом Украины, который стал членом Ассамблеи европейских регионов, была Днепропетровская область, и там открылось первое в Украине представительство Ассамблеи.

Ключевые слова: ценности, европейские ценности, регион, "культурный регион", Днепропетровщина.

T. A. Bevez, Doctor of Historical Sciences, Professor
I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies
of the National Academy of Sciences of Ukraine
Generala Almazova Street, 8, Kyiv, 01011, Ukraine

FOREIGN POLICY VECTOR OF DNIPROPETROVSK REGION ACTIVITIES: EUROPEAN VALUES AND LANDMARKS

The article analyzes the foreign policy vector of Dnipropetrovsk region. The emphasis is put on European values and benchmarks in regional politics. Regions are dynamic socio-systems, which combine past, present and future. The region is an important actor within the political processes that influences the decision-making process in the state. It is noted that Dnipropetrovsk region is a leader in the "level of business development", "infrastructure" and "innovation" segments that promote the European values and landmarks establishment.

The European canon of values is not limited by national boundaries, and it is valid beyond our national, ethnic, cultural and religious peculiarities.

To some extent, the value changes depend on the characteristics of the regions. However, European values remain the inalienable. In fact, the foundation on which the European Union stands, namely, the headship of law, democracy, freedom of speech, honesty / transparency, the desire to provide equal opportunities for all citizens, and so on.

Celebrating Europe Day in the region and holding various events has already started being traditional. Dnipropetrovsk region has become the first member of the Assembly of European Regions in Ukraine, also the first representative office of the Assembly in Ukraine has been opened here.

The foreign policy vector of activity in Dnipropetrovsk region is aimed at relations with the European Union and its institutions, and above all, with the Assembly of European Regions. A definite trend in recent decades is concentrated in inter-civilizational dialogues, both at the global and regional levels, by trying to implement individual policies, concluding individual / personalized agreements, treaties, becoming member of international organizations.

Keywords: values, European values, region, "cultural region", Dnipropetrovsk region.

УДК 792.2(546.37)

Н. А. Жукова, д-р культурології, доц.
Видавничо-поліграфічний інститут Національного технічного університету України
"Київський політехнічний інститут імені І. Сікорського"
вул. Янгеля, 1/37, м. Київ, 03056, Україна
natnina1970@gmail.com

КАРІН АЛЬВТЕГЕН ЯК ДОСЛІДНИК "ТРИВАЛОГО СТРАЖДАННЯ": КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснюється культурологічний аналіз романів "Сором" та "Зрада" відомої шведської письменниці Карін Альвтеген, які є прикладом нового мистецтва, що прийшло на зміну мистецтву "пост-", що виражається у поверненні до каузальності, відображенні дійсності у цілісних, конкретно-чуттєвих художньо-виразних формах. У романах також виявлено тенденцію поєднання у новому мистецтві ("протомистецтві") проблем фундаментальної онтології, психоаналізу та ідеї "інтегрального гуманізму" як засобу виходу з "тривалого страждання". Зазначається, що романи К. Альвтеген є складною, естетично організованою системою сенсів, які передбачають "множинне кодування", органічне вплетення психоаналітичних ідей, зокрема феномена травми, в концепцію фундаментальної онтології М. Гайдеґґера.

Ключові слова: Dasein, сором, страх, зрада, травма, страждання, турбота, "інтегральний гуманізм", "протомистецтво".

Постановка проблеми. Процеси, що в останнє десятиліття відбуваються у мистецтві, засвідчують початок нової художньої епохи, в якій спостерігається, по-перше, повернення до каузальності, якою певний час свідомо нехтували, по-друге – до відображення дійсності у цілісних, конкретно-чуттєвих, художньо-виразних формах, по-третє, піднімаються проблеми моралі, гуманізму і – навіть – проблема буття та свідомості.

Слід зазначити, що проблема розвитку сучасного мистецтва, зокрема літератури, яка на межі ХХ–ХХІ ст. "створила" найбільш довшу форму реалізації теоретичних концепцій елітарного, викликає у мене зацікавленість протягом останніх років. Результатом цієї зацікавленості є монографія "Елітарність як компонент культуротворення: досвід неklasичної естетики" (2010) та "Елітарна література в іменах" (2016). Можна стверджувати, що внутрішня інформативність сучасного художнього тексту є потенційно високою й такою, що містить варіативність художнього світу. Одним із зразків такого мистецтва є творчість талановитої шведської письменниці Карін Альвтеген, зокрема її романи "Сором" та "Зрада".

Аналіз досліджень і публікацій. Праць, присвячених аналізу творчості шведської письменниці К. Альвтеген, у вітчизняній гуманістиці не існує. Розгляд гуманістичних аспектів у романах шведської письменниці ґрунтувався на роботах як сучасних зарубіжних (Дж. Сантаяна, А. Айер, Е. Нагель, К. Ламонт, П. Куртц та ін.), так і вітчизняних (Л. Балашов, І. Девіна, М. Кашуба, А. Колодний, В. Кувакін, А. Пашук, Ю. Сабадаш, Л. Филипович) теоретиків. Аналіз творів К. Альвтеген з позицій фундаментальної онтології передбачав звернення до праць М. Гайдеґґера, Л. Левчук та О. Руткевича. Основою вивчення психоаналітичної складової романів "Сором" та "Зрада" стали роботи З. Фрейда, К. Г. Юнга, А. Адлера, О. Ранка, С. Шпільрейн, Ж. Лакана. Певний теоретичний потенціал щодо аналізу естетико-мистецтвознавчих та морально-психологічних модифікацій психоаналізу, як відомо, присутній і у просторі української гуманістики. Тією чи іншою мірою у статті відбито позиції О. Брюховецької, Л. Ільчук, Л. Левчук.

Мета статті. Здійснити культурологічний аналіз романів К. Альвтеген "Сором" та "Зрада" у контексті проблеми "протомистецтва", виявити тенденцію поєднання у новому мистецтві ("протомистецтві") проблем фундаментальної онтології, психоаналізу та ідеї "інтегрального гуманізму" як засобу виходу з "тривалого страждання".

Виклад основного матеріалу дослідження. Слід визнати, що К. Альвтеген (1965 р. н.) "формує" свої образи, передусім, в психоаналітичному ракурсі, спираючись при цьому на ідеї різних філософських шкіл. Водночас К. Альвтеген разом, передусім, з А. Гавальда та Д. Фонкіносом – відомими французькими письменниками – намагається зробити, так би мовити, статичною конкретно моральнісну ситуацію, зафіксувати на ній увагу читача, примусивши його "рухатися" далі з героями її творів. Саме так побудовані романи "Зрада" та "Сором".

Роман "Сором" – психологічний трилер, в якому автор розповідає про долю трьох жінок – Моніки, Май-Брітт та Ваньї Турен. У всіх трьох (незалежно одна від одної) у першій половині життя відбулися події, які примусили їх пережити почуття сорому, що, своєю чергою, вплинуло на їхню поведінку, визначило подальше ставлення до зовнішнього світу. Слід зауважити, що роман шведської письменниці насичений глибокою рефлексією, психологічним змістом і вимагає багатоаспектного аналізу. Відтак зупинимось на дослідженні "лінії Моніки" – успішного лікаря, "керівника загальної хірургії" у приватній клініці [2, с. 51]. Варто вказати на те, що роман К. Альвтеген – це приклад використання в логіці розбудови твору найскладніших філософських концепцій ХХ століття. Письменниця вважає за можливе адаптувати роздуми М. Гайдеггера (1889–1976), З. Фрейда (1856–1939), Ж. Марітена (1882–1973) до, подекуди, побутових ситуацій межі ХХ–ХХІ ст. При цьому К. Альвтеген настільки професійно володіє навичками аналізу певних ситуацій, що начебто легко "перекладає" "звичаєвість" на "подієвість", "побутовість" на "моральнісну провокативність". Усе приводить до проблеми вибору, а вибір її героїв несе в собі необхідність відповідати на "вічні" – смисложиттєві запитання. Важко сказати, чи відштовхувалась К. Альвтеген під час створення роману "Сором" від фундаментальної онтології М. Гайдеггера, однак зрозуміти всю глибину її витвору без знання філософського спадку видатного німецького теоретика видається неможливим. На особливу увагу в контексті даного дослідження заслуговують дві його роботи: "Пролегомени до історії поняття часу" (1925) і "Буття та час" (1927).

Спробуємо розібратись у всьому багатоголоссі контекстів і підтекстів, наявних у цьому творі, відштовхуючись від образу героїні на ім'я Моніка. Тож, за сюжетом, Моніка з п'ятнадцяти років несе на собі провину за смерть брата, в якій вона не винна, а якщо і винна, то побічно. Ця смерть породжує певний родинний ритуал: щотижня в один і той самий час Моніка з матір'ю їздять на кладовище. Навіть найменша затримка Моніки викликає у матері гостре обурення, адже "скорбота матері по загинлому Ларсу (*брат Моніки – Н. Ж.*) мала більше радості від того, що Моніка залишилася жива" [2, с. 81]. Так склалося, що через двадцять три роки Моніка випадково, опосередковано стає винною у смерті ще однієї людини – Маттіаса, після смерті якого без засобів до існування залишається хвора дружина з маленькою дитиною. Ця "подвійна провина" без вини винної Моніки нагадує хворобливу нав'язливу ідею, що викликає в ній бажання анонімно чимось допомогти родині загублого. Врешті-решт ідея турботи перетворюється на фобію, що штовхає жінку до скоєння вчинків, що приводять її до в'язниці.

Отже, що ми бачимо? Все життя Моніки – від моменту загибелі брата і до смерті Маттіаса – можна охарактеризувати як розчинення світу у свідомості, причому свідомості інтенціональній. Правий М. Гайдеггер, який стверджував, що людина немислима без світу, з яким вона співвідноситься. Існує Буття, але існує також і тут-буття (Dasein) для кожної конкретної людини, що, так би мовити, вибудовується в залежності від її емоційного стану. Тобто є "справжнє" життя – існування "Я" кожної людини, а також "не-справжнє" життя – співіснування "Я" з іншими, безособово зануреними в повсякденність людьми. "Вона (*Моніка*) в подиві спостерігала, що життя поза їхнім домом триває, як ніби нічого не сталося. Нічого не перевернулось, не змінилось. Вранці люди так само сідали в автобуси, по телевізору йшли ті ж програми, сусід продовжував будувати будинок" [2, с. 97].

Моніка, за поглядами М. Гайдеггера, і присутня, і володіє "тут-буттям". Її присутність – це повсякденне "буття-з-іншими", що є ковзанням по поверхні, обертанням у колі вже даних, відомих інтерпретацій, що переносяться і на неї саму. Це світ двозначності, який із часом стає для Моніки нестерпним, адже вона не просто пам'ятає те, що вона опосередковано винна у смерті брата, вона переживає цю трагедію знову й знову щотижня, ставлячи з матір'ю свічки на цвинтарі. Її сьогодні не просто обумовлено минулим – світ її "Я" і навколишній світ стають співзвучні один одному, і виникає бажання позбавитися від "я мислю, отже, існую", сховатися за бездумність, усе забути, втекти від себе, від свого тут-буття, але пульсуюча свідомість не дозволяє цього зробити, що врешті-решт призводить до втрати себе. За М. Гайдеггером, "у втечі від самого себе тут-буття ніби йде позаду себе, так що беззвітно воно в ніспадінні бачить себе постійно, хоча і двозначним способом небажання бачити" [12, с. 309].

Моніка довгі роки переживає не тільки сором, але й страх, що хтось (наприклад, мати) дізнається правду: що вона гіпотетично могла врятувати брата, але не врятувала. Такий страх М. Гайдеггер називає "тривога" (Angst) – онтологічний страх. Ще раз підкреслюю: Моніка ні в чому не винна. Коли "тут-буття" відвертається від самого себе, боїться, біжить від власних можливостей, коли загроза приходить нізвідки, лякає "ніщо", це паралізуючий страх, що руйнує межі мислення. Окрім того, вона позасвідомо обирає, мовою М. Гайдеггера, "волю-мати-совість", а разом із тим і винуватість. "Відповідний цьому початковий вид буття тут-буття до його граничної і власної можливості (здійснене ним самим, перш-себе-самого-буття) – це ... забігання вперед, притаманне волі-мати-совість, а значить, і вибір сутнісної винуватості, властивої самому тут-буттю, оскільки воно існує" [12, с. 336].

Нарешті, черговий спогад подробиць тієї злочасної ночі загибелі брата стає критичною точкою страху і волі-мати-совість: вона глибше задумалася про смерть. "Смерть вимагає дуже багато чого. Повного розуміння" [2, с. 98]. Не можна не погодитись із українським естетиком Л. Левчук, яка, аналізуючи філософію М. Гайдеггера в контексті екзистенціалістської естетики, відмічає, що, відповідно до теорії німецького філософа, "основною страху є страх смерті, а його продовженням – шлях людини до смерті: буття до смерті є страх, ... які узагальнюються ... в поняття „ніщо“" [4, с. 127]. Як слушно зауважує російський теоретик О. Руткевич, "розуміння власної смертності здійснює свого роду „внутрішню революцію“ в людині, змушуючи екзистенцію звернутися до власних можливостей. Три-можне стояння віч-на-віч із небуттям відкриває власне існування в його справжності та свободі. Це свобода від ілюзій повсякдення, „свобода-до-смерті“" [10, с. 54].

Моніка вирішує все розповісти коханій людині – Томасу, але не встигає, адже звістка про смерть Маттіаса випереджає її визнання, і тут єдність минулого (сором, страх, відчуття провини за смерть брата), сьогодення (перекладення на себе провини за загибель Маттіаса) і майбутнього (де до вічного не-прощення себе за смерть брата додається не-прощення за залишених без засобів до існування дружини і дитини Маттіаса) породжує подвійну провину, що перетворюється на нав'язливу ідею турботи. Турбота – один із гайдеґґерівських екзистенціалів – нерозривно пов'язана з кінцем часу Dasein: тимчасова структура турботи є структура буття-у-світі. Три модули "турботи" пов'язуються М. Гайдеґґером із трьома вимірами часу. "Проект" – вибір людиною самої себе – відповідає майбутньому, оскільки, "проектуючи" себе, "тут-буття" весь час забігає вперед самого себе. Минуле – це "вкинута" у світ і наданість самому собі. У сьогоденні "тут-буття" належить світу, стурбоване оточуючим. Отже, двоїстість турботи виражається як подвійність тимчасової орієнтації: на сьогодення, що підпорядковує минуле і майбутнє, або на майбутнє, яке в поєднанні з минулим досягає "власного" сьогодення. Це "єдність трьох моментів: „буття-у-світі“, „забігання вперед“ і „буття-при-внутрішньо-світовому-суттєвому“" [4, с. 127]. Як зауважує російський дослідник В. Молчанов, "совість відкриває себе як поклик турботи: взиваючий є Dasein, що тривожиться в занедбаності про свою здатність бути. Покликаний – це те саме Dasein, викликане до своєї власної здатності бути" [7].

Моніка за нав'язливою ідеєю турботи і тривоги (в ситуації якої жахає "ніщо", світ утрачає сенс, "тут-буття" залишається в повній самоті) втрачає контроль над своїм "Я", знаходячись ніби у Присутності й поза тут-буттям (Dasein), – мовою М. Гайдеґґера, поза "трансцендуванням власних меж", що веде до "несправжнього" життя. Швейцарський психоаналітик Л. Бінсвангер, вважаючи себе продовжувачем ідей М. Гайдеґґера, наголошував на тому, що "несправжність" є визначальною характеристикою душевного розладу. "Психічна хвороба – це вищий ступінь недостовірності, адже вільний вибір максимально утруднений у даному випадку для людини. Вона живе в світі компульсивних (нав'язливих) дій, якісь зовнішні, чужі, страшні сили володіють її свідомістю" [10, с. 85]. Іншими словами, у Моніки (через психічний розлад і під впливом сильного снодійного) відбулася модифікація структурного цілого турботи, в якій Dasein встановлює частково зв'язок зі своєю власною фактичністю, вона втратила трансцендування, що є, за Л. Бінсвангером, головною ознакою психічного здоров'я.

Швейцарський науковець акцентував увагу ще на одному важливому, в контексті даного дослідження, моменті: онтологія М. Гайдеґґера вирішує стару суперечку психологів і психіатрів із приводу психофізіологічної проблеми, оскільки одні з них розглядали психічно хвору людину просто як хворий організм, інші зводили психічні розлади до порушення комунікації з іншими людьми. Поділ тілесного і духовного, на думку Л. Бінсвангера, знімається в гайдеґґерівській онтології [3, с. 181–183]. В рамках аналітики Dasein тілесність людського існування не заперечується, вона розглядається як "вкинута". Як стверджує О. Руткевич, тут людина ситуаційно визначена, а тому піддається впливу ззовні, але ці дії не є необхідними законами, що визначають поведінку людини, вони приймаються нею не інакше, як можливість вибору. "Людина вільна тому, що вона стикається з єдиною необхідністю – весь час вибирати; вона приречена бути вільною" [10, с. 86].

Наразі, повертаючись до Моніки, зауважу, що в її образі спостерігається поєднання і "хворого організму", і "порушення комунікації", і, головне, втрати трансцендування. Для православного і католика вихід у сповіді, для невоцерковленої людини – "приреченість на вибір", і Моніка змушена обирати між правдою (в даному випадку це "буття-у-світі", адже вона ні в чому не винна) та її подальшим приховуванням ("свобода-до-смерті"), що перетворюється на невроз. Врешті-решт, як уже зазначалося, вона потрапляє у в'язницю, але відновлює свою цілісність, адже при всьому страху і жаху, який вона тепер відчуває, їй легше тому, що вона "звільнилась від тієї абсурдної реальності, в якій сама себе замкнула. Бо тюрми бувають різними. І ув'язненими стають не тільки за рішенням суду" [2, с. 357–358].

Однак як повернути своє "трансцендування"? Моніка так довго відчувала сором і страх ("тривогу"), що оточуючі будуть її сприймати не так, як вона цього очікує: "Скільки років вона прагнула виділитися, робила все, щоб прикрасити зовнішній фасад найкрасивішою мозаїкою, але про те, що всередині, забула" [2, с. 364]. Моніка, звичайно ж, не ставить питання про повернення трансцендування так конкретно, але позасвідомо думка про те, "як повернути себе" або "як не загубити себе" в тій чи іншій ситуації, час від часу приходиться кожній людині. Надія на можливість "повернення себе" приходиться до Моніки за допомогою Вані Турен (іншої героїні К. Альвтеген). Безумовно, в романі немає жодного слова про "інтегральний гуманізм", але його автор – К. Альвтеген – у діалог двох жінок вкладає смисл, близький тим думкам, що висловлював автор ідеї "інтегрального гуманізму" Ж. Марітен. Французький теоретик наголошував, що в конкретній дійсності людського життя розум ізолюється від надреального, але він ізолюється також і "від усього, що є ірраціонального в людині" [6, с. 36], що призводить до втрати людиною бога, а з ним і своєї душі, і самого себе, або, мовою Л. Бінсвангера, – трансцендування, а звідси й марітенівське переживання триваючої Голгофи. Ж. Марітен закликав відновлювати трансцендентний ґрунт людського життя за допомогою концепції "інтегрального гуманізму", що протистоїть трагедії культури, трагедії бога, трагедії людини. "Якщо світ не хоче впасти у варварство, повинен народитися новий гуманізм, і його справою буде перш за все справа об'єднання, живого очищувального возз'єднання", – наголошує теоретик [5, с. 85].

"Інтегральний гуманізм", як зауважує Ж. Марітен, не є його (Ж. Марітена), так би мовити, винаходом, а є новим продовженням "гуманізму Втілення" Фоми Аквінського, згідно з яким "бути людиною – це означає переживати до людини почуття любові і співчуття" [5, с. 85–86].

У роботі "Сутінки цивілізації" філософ зазначає, що ідея "інтегрального гуманізму" не суперечить секулярним інститутам, а це означає, що "буття-у-світі" людини розглядається безвідривно від Буття як такого. Слід зазначити, що ця ж думка існує у німецького психоаналітика й психотерапевта, друга М. Гайдеґґера й продовжувача його ідей М. Босса, який зауважував, що "у людини немає зовнішнього та внутрішнього", "буття-у-світі" є цілісний феномен, у людини – все у бутті та від буття [10, с. 149]. Dasein же повертає людині її гідність, адже вона є посланником того, що лежить в основі всього сущого, тим, хто посланий у свою життєву історію з покладеним на неї завданням дати істині проявитися настільки, наскільки це можливо у даному часі та місці. Від мук совісті та самозвинувачень, від "екзистенціальної винуватості" практикуючий аналітик пропонує "йти" у "релігійне звернення". Однак зауважу, що на початку ХХІ століття, незважаючи на значну кількість віруючих (воцерковлених) людей, більшість, скоріше,

схильна вірити в щось трансцендентне, ніж у бога. І в цьому випадку, коли людина одночасно Присутня, "вкинута у світ", і знаходиться в Dasein (тут-бутті, повсякденності), що є суцільним тривким сьогоденням, єдине, що може зменшити трагізм одночасного онтичного та онтологічного (за М. Гайдеггером), – шлях до "інтегрального гуманізму", який стверджує людину не тільки як істоту розумну, але й здатну відчувати, готову любити, співчувати, співпереживати, жаліти, радіти і за себе, й за ближнього, не бути байдужою.

Тут, безумовно, спостерігається парадокс, адже М. Гайдеггер заперечував метафізику, а разом із нею й гуманізм, але він і не виступав за негуманність, не захищав нелюдськість. У роботі "Лист про гуманізм" філософ зауважував, що "вищі гуманістичні визначення людської істоти ще не досягають власної гідності людини" [11, с. 201]. Гайдеггерівська людина не екзистенціальна, вона не трагічний мужній герой, а "носії" "тут-буття", у структурі якого є екзистенціали. Однак що таке ці гайдеггерівські екзистенціали ("турбота", "страх" ("тривога") тощо), звідки вони з'являються? Відповідь одна – з метафізичного. Де і як знайти вихід із безвиході? Тільки в надії, ґрунт якої в "інтегральному гуманізмі", що прокладає шлях до нової антропології, привертаючи увагу до внутрішнього світу людської особистості і до нового трактування людської гідності, місця людини у Всесвіті. Незважаючи на те, що героїня К. Альвтеген опинилась у в'язниці, вона відчуває внутрішню свободу, свободу від ілюзій повсякдення, "свободу-до-смерті" і разом із тим розуміє себе як частину Всесвіту, а звідси й відкритість до добра та любові.

Отже, проведений аналіз однієї з ліній роману К. Альвтеген "Сором", на мій погляд, дає право стверджувати, що поєднання ідей фундаментальної онтології, психоаналізу та теорії "інтегрального гуманізму" є моделлю "протомистецтва", а можливо, і його філософсько-естетичним підґрунтям.

Слід зазначити, що у наших попередніх публікаціях поза увагою залишились моральні аспекти, на яких також зосереджується авторка, розглядаючи їх крізь призму травми, зокрема травми зради.

Роман "Зрада", номінований на премії "Скляний ключ" і "Краший шведський детектив", був визнаний читачами "Книгою року" (2004). Сюжет роману полягає в наступному. Через 15 років подружнього життя Ева дізнається про роман чоловіка з іншою жінкою. Ображена його зрадою і брехнею, вона вирішує помститися. Водночас інший герой роману Альвтеген – Юнас – другий рік чергує біля ліжка своєї подруги, котра знаходиться в комі. У якийсь момент він вирішує, що вона зрадила його своїм "небажанням" повернутися, і зрадила, як він подумки собі говорить, не вперше. Шляхи Еви і Юнаса перетинаються, об'єднавши такі складні моральні стани, як зрада і помста, а отже, і руйнівні сили, які їх супроводжують, в міцний ланцюг, замикаючи в собі незворотні вчинки, що призводять до таких же незворотних наслідків.

На мою думку, особливої уваги заслуговує образ Юнаса – молодого чоловіка, психіка котрого була зламана ще у юнацькі роки саме зрадою: батько зраджував матір і примушував сина це приховувати. Атмосфера "зради" деформувала почуттєвий світ юнака, його уявлення про любов, вірність, відданість. Звідси – напівживі Анна та Ева, покалічені його власними руками, – стають об'єктами "застосування" усього спектру моральних уявлень, якими володіє Юнас.

Усі герої роману – тією чи іншою мірою – винні, усі страждають. Лише Юнас, котрий винен не стільки "морально", скільки "фізично" – через нього загинуть дві жінки, – не страждає, а насолоджується "довершеністю" тіла помираючої Еви.

Талант К. Альвтеген створює "простір страждання", який підтверджує об'єктивність розмислів М. Гайдеггера, котрий обґрунтував тезу про "волю-матисовість", у якій останню складову – відповідно до предмету аналізу – можна замінити іншим моральнісним станом, а саме: "провина", "страждання", "насолода", "травма" тощо. У контексті матеріалу цієї статті гайдеггерівська теза виглядатиме наступним чином: "воля-мати-страждання".

Цей морально-етичний парадокс роману "Зрада" трансформує традиційну етику в естетику доби "протомистецтва", а це змушує запитати, чи готовий читач "рухатися" за Альвтеген?

Щоб осягнути процесуальність "створення-сприймання", якої вимагають морально-етичні моделі шведської письменниці, читачу слід розуміти зміст, принаймні, поняття "зрада".

Слід зазначити, що тема зради у світовій літературі не є новою¹. "Зрада" К. Альвтеген цікава тим, що авторка, описуючи психологічний стан усіх своїх героїв, котрі, як свідчить роман, одночасно виявляються і жертвами зради, і зрадниками, паралельно проводить тему всеруйнівної помсти і дилеми прощення-непрощення, схилившись зрештою до першого, яке допомагає подолати психологічну травму зради.

Що ж таке "зрада"? Тлумачні словники пояснюють це слово наступним чином: зрада – це порушення даної клятви, один з найтяжчих гріхів у всіх світових релігіях. У словнику С. Ожегова говориться, що зрадити – значить порушити вірність, вчинити віроломно, підступно [9, с. 513].

Стосовно роману шведської письменниці необхідно акцентувати увагу ще на одному аспекті поняття "зрада", адже у її творі йдеться про подружню зраду, яка включає у себе зраду тіла і зраду душі. Описувана авторкою ситуація – класичний приклад з психології сімейних стосунків: "подружжя зрада відображає суперечності між подружжям, вона є результатом різноманітних психологічних чинників. Якщо в шлюбі не задовольняються емоційно-психологічні потреби особистості, посилюється відчуження, накопичуються негативні почуття і емоції, більш вірогідною стає зрада. Подружжя не розуміє один одного, сваряться або просто йдуть "на сторону" [8]. І не відомо, що є більшою зрадою: піти з сім'ї або залишитися в ній, незважаючи на те, що більше не любиш, і не просто не любиш, а ведеш себе байдуже-зневажливо, як відбувається з чоловіком головної героїні роману? У нього зневага і байдужість до дружини з'явилась тому, що він став відчувати себе "причепом до паровоза", оскільки вона, на його думку, "не мала ні найменшого уявлення про те, що він відчуває насправді". А він повільно задихався від нудьги і зумовленості" [2, с. 18]. А вона не розуміла, чого йому не вистачає, адже робила все, щоб йому було легше і комфортніше, вона була "його кам'яною стіною. ...завжди була готова вирішувати проблеми. ...вона завжди мала приймати рішення, бути рушійною силою і стежити, щоб робилося все необхідне. ...Але як би вона раділа, якби він хоч іноді брав кермо правління в свої руки. Дозволяв їй просто сісти поруч і відпочити. На мить опертися на нього. Але замість цього він сидить на дивані, дивиться телевизор і ставить під сумнів їх спільне майбутнє і майбутнє їх дитини" [1, с. 15–16]. У такій ситуації, напевно, краще було б вчинити на кшталт героїв

¹ До неї звертались В. Шекспір ("Король Лір", "Гамлет"), М. Гоголь ("Тарас Бульба"), О. Пушкін ("Полтава", "Капітанська донька"), О. Дюма-батько ("Граф Монте-Крісто"), С. Моем ("Вірна дружина"), Е. Л. Войніч ("Овід"), Ф. С. Фіцджеральд ("Великий Гетсбі"), В. Каверін ("Два капітани"), В. Биков ("Сотніков"), Леся Українка ("Лісова пісня"), І. Франко ("Захар Беркут"), Л. Костенко ("Маруся Чурай") та багато ін.

С. Моема та О. Вайльда: привітати одне одного з тим, що нарешті зможуть "вільно дихати", і не псувати одне одному нерви. Хоча для цього потрібно бути готовим до зради, а це не всім вдається.

Героям К. Альвтеген зрада завдає нестерпного болю, зачіпаючи гордість, адже важко прийняти і змиритися з тим, що тепер не тебе, а когось іншого люблять і в комусь іншому мають потребу. Цей біль відроджує дитячі відчуття своєї ущербності, непотрібності, того, що тебе залишили і покинули, оживляє почуття сорому за те, що ти опинився кинутим, нікому не потрібним, боязні осуду за те, що ти не виправдав/виправдала якихось надій: бути хорошою дружиною/чоловіком, матір'ю/батьком, дочкою/сином. У внутрішньому діалозі з собою виникають запитання: чому це відбулось саме зі мною? У чому я винна/винен? Коли це почалось? Мені спеціально хотіли завдати болю, заподіяти зло або вина в мені? Біль зради породжує страх самотності, повсякденної, повсякчасної небезпеки, які пов'язані з невідомістю майбутнього. Всі разом ці побоювання породжують комплекс ущербності і непотрібності і, як результат, призводять до саморуйнування або через бажання помсти, або через самоізоляцію від світу – бажання сховатися від усіх. Зрештою, страждання від болю зради та бажання помсти може призвести до психічного захворювання. Що, власне, і відбувається з одним з персонажів роману.

Для героїв Альвтеген зрада і помста за зраду – явища одного порядку, і те, й інше приносить нестерпний душевний біль, з яким всі дійові особи ведуть постійний внутрішній діалог. Травма зради керує героями письменниці, які не дають собі звіту в тому, що ними рухає. Згідно зі З. Фрейдом, це та сама травма, яка відокремлює людину від навколишньої дійсності, замикає її на собі, в якийсь момент навіть надаючи задоволення. Однак якщо для фрейдизму травма конструктивна, навіть якщо її наслідки аномальні, заподіяна нею шкода компенсується, нехай і невротичним шляхом, то у героїв Альвтеген травма забирє дїездатність, навїює їхній самостї негативне ставлення до себе або до інших і водночас є випробуванням, яке надається людині, – свого роду ініціацією. Проте цю ініціацію жоден герой шведської письменниці пройти не в змозі. Як наслідок – зруйноване життя усіх персонажів. Відтак, з'являючись на світ через травму народження (за О. Ранком), протягом життя переживаючи різні види травм (З. Фрейд, К. Г. Юнг, А. Адлер, С. Шпільрейн, Ж. Лакан), людина сама здійснює вибір вектору поведінки. Якщо врахувати той факт, що творчість шведської письменниці, як вже відмічалось, – це поєднання мистецтва з поглядами представників різних філософських шкіл, зокрема з філософією Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, то роман "Зрада" можна інтерпретувати у контексті проблеми детермінації думки людини буттям та детермінації думкою буття, і – зрештою – самодетермінації у "горизонті", "присутності" та Dasein. Відповідальність за визначення свого буття – перебування у "горизонті", "присутності", Dasein та вихід або перехід на інший щабель – покладено на людину: вибір за нею.

Висновок. На мій погляд, романи К. Альвтеген "Сором" та "Зрада" – значуще явище у логіці сучасного літературного процесу. Це зразки творів, що відтворюють складну, естетично організовану систему сенсів, які передбачають "множинне кодування" (в даному випадку – психоаналітичні ідеї органічно вплетені в концепцію фундаментальної онтології М. Гайдеггера). Ці твори є й зразком "протомистецтва", адже вони є підтвердженням того, що сьогодні на зміну "пост-" приходять інше, а саме: втілення буттєвості життя, людини та її світу, зве-

рнення до душі та розуму, до моральнісних засад людини, що, за висловом російсько-американського теоретика М. Епштейна, є проявом "прото-" – "дебютним відчуттям епохи" [13, с. 31]. Перефразовуючи М. Гайдеггера, в романах К. Альвтеген "Сором" та "Зрада" повністю реалізувався процес "воля-матитотальне-страждання".

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Альвтеген К. Предательство : роман / Карин Альвтеген [пер. со швед. Аси Лавруши] – М. : Иностранка, Азбука-Аттикус, 2012 – 320 с.
2. Альвтеген К. Стыд: Роман / Карин Альвтеген [пер. со швед. А. Лавруши]. – М. : Иностранка, Азбука-Аттикус, 2012. – 368 с.
3. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / Людвиг Бинсвангер [пер. с англ. Е. Сурпиной]. – "КСП +", М. : Ювента, СПб. (при участии психологического центра "Ленато", СПб), 1999. – 300 с.
4. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття: навч. посібник / Лариса Тимофіївна Левчук. – К. : Либідь, 1997. – 224 с.
5. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики / Жак Маритен [пер. с франц. В. П. Гайдамака]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 216 с.
6. Маритен Ж. Сумерки цивилизации / Жак Маритен // Работы Ж. Маритена по культурологии и истории мысли: реф. сб. / АН СССР, ИНИОН; [отв. ред. Р. А. Гальцева]. – М. : ИНИОН, 1990. – С. 24–54.
7. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии / В. И. Молчанов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philosophy.ru/library/mol/10_3_1.html
8. Понятие и причины супружеской измены. Измена как психологическая травма // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://studbooks.net/710044/psihologiya/ponyatie_izmeny_supruzheskoy_izmeny_izmena_psihologicheskaya_travma
9. Предательство // С. И. Ожегов. Словарь русского языка [под ред. Н. Ю. Шведовой] – М. : Рус. язык, 1983. – С. 513.
10. Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру: критический очерк экзистенциального психоанализа / Алексей Михайлович Руткевич. – М. : Политиздат, 1985. – 175 с.
11. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Библихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
12. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. Е. Борисова]. – Томск : "Водолей", 1998. – 384 с.
13. Эпштейн М. Н. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук / Михаил Наумович Эпштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.

REFERENCES

1. Alvtegen, K. (2012). *Predatel'stvo: roman [Betrayal]*. Moscow, Inostranka, Azbuka-Attikus.
2. Alvtegen, K. (2012). *Styd: roman [Shame]*. Moscow, Inostranka, Azbuka-Attikus.
3. Binswanger, L. (1999). *Bytie-v-mire [Being-in-the-world]*. Moscow, "Juventa", SPb.
4. Levchuk, L. (1997). *Zahidnojevropejs'ka estetika XX stolittja: navch. posibnyk [Western European aesthetics of the twentieth century: a textbook]*. Kiev, Lybid'.
5. Maritain, Zh. (2006). *Ot Bergsona k Fome Akvinskomu. Ocherki metafiziki i jetiki [From Bergson to Thomas Aquinas. Essays on metaphysics and ethics]*. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
6. Maritain, Zh. (1990). *Sumerki civilizacii [Twilight of civilization]*. In *raboty Zh. Maritena po kulturologii i istorii mysli. [Works by J. Maritain on Culturology and the History of Thought]*. Moscow, INION.
7. Molchanov, V. *Vremja i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii [Time and consciousness. Criticism of phenomenological philosophy]*. Retrieved from http://philosophy.ru/library/mol/10_3_1.html.
8. *Ponjatie i prichiny supruzheskoj izmeny. Izmena kak psihologicheskaja travma. [The concept and causes of adultery. Treason as a psychological trauma]*. Retrieved from http://studbooks.net/710044/psihologiya/ponyatie_prichiny_supruzheskoy_izmeny_izmena_psihologicheskaya_travma
9. *Predatel'stvo [Betrayal]* (1983). In *S. I. Ozhegov Slovar' russkogo jazyka*. Moscow, Rus. Jaz.
10. Rutkevich, A. (1985). *Ot Frejda k Hajdeggeru: kriticheskij ocherk jekzistencijal'nogo psichoanaliza. [From Freud to Heidegger: Critical essay of existential psychoanalysis]*. Moscow, Politizdat.
11. Heidegger, M. (1993). *Pis'mo o gumanizme [A Letter on Humanism]*. In *Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija [Time and Being: Articles and speeches]*. Moscow, Respublika.
12. Heidegger, M. (1998). *Prolegomeny k istorii ponjatija vremeni. [Prolegomena to the history of the concept of time]* Tomsk, "Vodoley".
13. Epshajn, M. (2004). *Znak probela: o budushhem gumanitarnyh nauk [Sign of gap: the future of the humanities]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie.

Н. А. Жукова, д-р культурології, доц.
Издательско-полиграфический институт Национального технического университета Украины
"Киевский политехнический институт имени И. Сикорского"
ул. Янгеля, 1/37, г. Киев, 03056, Украина

КАРИН АЛЬВТЕГЕН КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ "ДЛИТЕЛЬНОГО СТРАДАНИЯ": КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В статье осуществляется культурологический анализ романов "Стыд" и "Предательство" известного шведского писателя Карин Альвтеген, которые являются примером нового искусства, пришедшего на смену искусству "пост-", что выражается в возвращении к каузальности, отображению действительности в целостных, конкретно-чувственных, художественно-выразительных формах. В романах также выявлена тенденция соединения в новом искусстве ("протоискусстве") проблем фундаментальной онтологии, психоанализа и идеи "интегрального гуманизма" как способа выхода из "длительного страдания". Отмечается, что романы К. Альвтеген являются сложной, эстетически организованной системой смыслов, которые предполагают "множественное кодирование", органичное вложение психоаналитических идей, в частности феномена травмы, в концепцию фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Ключевые слова: Dasein, стыд, страх, предательство, травма, страдание, забота, "интегральный гуманизм", "протоискусство".

N. A. Zhukova, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor
National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
Institute of Publishing and Printing
58, building 8, 1/37, Yangelia Str., Kyiv, Ukraine, 03056.

KARIN ALVTEGEN AS RESEARCHER OF "ONGOING SUFFERING": CULTURAL ANALYSIS

The article deals with the cultural analysis of the novels "Shame" and "Betrayal" by the famous contemporary Swedish writer Karin Alvtegen, which are an example of a new art that has replaced the art of "post". "New art" is expressed in the return to the subject-object coherence, the reflection of reality in holistic, specifically-sensual artistic and expressive forms.

The novel "Shame" is a psychological thriller where the author tells about the fate of three women - Monica, May-Britt and Vanya Turin. All three of them (independently) feel ashamed for their whole lives because of the events they had experienced during their childhood or youth, and this feeling, in its turn, influenced their behavior, and determined the subsequent attitude to people and life.

In Alvtegen's novel "Betrayal" she describes the psychological state of all the heroes, who, as it turns out, are both victims of betrayal and the traitors. Simultaneously, the author develops the topic of devastating revenge and the dilemma of forgiveness-non-forgiveness. In the end, the author inclines to the first variant, which helps to overcome a psychological trauma - "a trauma of betrayal". For the heroes of Alvtegen, betrayal and vengeance are the phenomena of the same tier, and both bring unbearable mental pain, and all characters have a constant internal dialogue with it. "Trauma of betrayal" rules over the author's characters, who do not realize what drives them. According to Sigmund Freud, this trauma separates a person from the surrounding reality, closes him/her on itself, and, at some point, brings satisfaction. However, if Freud's "trauma" is constructive even in case its consequences are abnormal, the damage it caused is compensated, even though in a neurotic way. Yet, for the heroes of Alvtegen, the trauma takes away human ability to act, induces a negative belief in oneself or in others, and, at the same time, it is a trial given to a person, a kind of initiation. None of the characters of the Swedish writer can pass this initiation. As a result, the lives of all characters are ruined. Hence, having appeared in the world due to the trauma of birth (according to O. Rank), experiencing various types of traumas during life (S. Freud, C.G. Jung, A. Adler, S. Spielrein, J. Lacan), the vector of behavior depends on a person.

The novels by Alvtegen showed the tendency to combine the problems of fundamental ontology, psychoanalysis, and the idea of "integral humanism" in the new art ("proto-art") as a way to escape the "ongoing suffering." It is noted that the novels by Alvtegen are a complicated, aesthetically organized system of meanings that involve "multiple coding", organic interweaving of psychoanalytic ideas, in particular, the phenomenon of "trauma" into the concept of the M. Heidegger fundamental ontology.

Key words: Dasein, shame, fear, betrayal, trauma, suffering, caring, "integral humanism", "proto-art".

УДК 130.2:7.01

T. Kavaliauskas, PhD, Professor
Vytautas Magnus University,
58, K. Donelaičio street, Kaunas, 44248, Lithuania
tomas_kavaliauskas@yahoo.com

BEING IN COUNTRYSIDE CULTURE AND ART: THE PERSPECTIVE OF LITHUANIAN PHILOSOPHY

The article analyses Lithuanian philosophy of Being in countryside culture and art. Lithuanian philosopher A. Šliogeris following Martin Heidegger is in ontological longing for grasping Being outside the city in a countryside and in visual art of painting that expresses Being in nature. French painter Paul Cézanne serves to him as an example of such effort. The picture of a pine tree is supposed to have more intensity of Being than the original pine tree in Provence where Cézanne painted it. If Heidegger's example of Being in painting was Van Gogh's pair of shoes, so Šliogeris's example is Cézanne's pine tree.

The critique of the article is based on the argument that Heidegger and his Lithuanian follower Šliogeris were not concerned with how impressionistic concept and painting technique evolved and how it remained only one art concept out of many. Heidegger used Van Gogh's pair of shoes and Šliogeris used Cézanne's pine tree for the purpose of illustration of their art philosophy of Being; however, such approach neglected that these painters belong to only one school of European painting history of impressionism, therefore, it is unjust to glorify them as the only ones to be capable of expressing Being in painting.

Key words: Being, thing, Heidegger, Šliogeris, Alpha reality, Omega reality, countryside.

Formulation of the problem. The Lithuanian Philosopher Arvydas Šliogeris has expressed his cultural preferences for provincial countryside nature instead of cosmopolitan city in his art philosophy, which is inseparable from his philosophy of Being. Since he finds Being in the nature untouched by hominization – civilizational meanings – true art for him is the one that reveals Being. Being or the intensity of Being in a painting is the criteria of aesthetics.

Analysis of research and publications A. Šliogeris in Lithuania is already a living classic; however, it has to be noted that he is controversial and very often a target for critique. Moreover, as it will be argued in this paper, hardly he is original, because the influence of Martin Heidegger is too obvious, permeating his thinking.

Purpose of the article. Even examples provided come from the same period of impressionism: if Heidegger chose Being in shoes painted by Vincent Van Gogh, so Šliogeris chose to search for Being in a pine tree painted by Paul Cézanne. Both paintings with a reference to countryside environment.

Exposition of the main material of the study.

Un-mediated Alpha reality world in Šliogeris philosophy

Šliogeris resistance to the mediated technological world and his philosophical longing for pure Being uncontaminated by cultural meanings made his philosophy extreme as he went a bit further than Heidegger. If Heidegger in *Being and Time* tried to explain how Dasein understands its Being in mediated world by equipment with the ascribed meanings of "in order to" for the purpose of preservation of existence when nothingness is active (Das Nicht nichtet)

and, if Heidegger finds Dasein in spatiality mode navigating through spacial organization (e.g. furniture arrangement) as the way of our existence, thus, answering not *what* Being is, but *how* Being is in mediated space and time [2].

Šliogeris is not interested in how mediated Being is, instead he is interested in how un-mediated Being of Alpha reality is and where it is to be found. Unmediated Being of Alpha reality is revealed in a countryside without uttering a word, because words, meanings, language, culture belong to Omega reality created by Homo sapiens, who hominized the Earth. Language and its meanings mediate between a human and pure Being in nature, whereas the aim of Šliogeris philosophy is to seek Alpha reality without contamination of meanings.

Under strong influence of Martin Heidegger, Šliogeris is in a constant search for Being both in art and in everyday experience in a countryside where the objects of Being would range from an oak tree to a potato in a dirty soil.

His criterion for good art is, of course, expressed Being by an artist. As if Being could be measured, the Lithuanian philosopher glorifies Paul Cézanne's painting of a pine tree in Provence region (France) as well as an oak tree that he finds in Lithuanian countryside wishing to enter the tree's Being without any mediation of language, without utterance of the word "oak". [4, p.101].

By the same token he celebrates picking up a potato from the arable dirty land, lifting a potato up from black dirty soil, since in this way he avoids hominization – imposed cultural meaning by humans on nature and its natural world. By using such logic, Šliogeris updates the concept of humanism. For him humanism then is to be found in a countryside without cosmopolitan city life meanings and mediations of technologies and cultural signs, without mass media and without advertisement, without estrangement in consumerism based relationships. Humanism is to be found in relation to un-mediated countryside Alpha reality. Therefore, humane art is the one that bespeaks of pure Being in Alpha reality.

Heidegger-like approach to Being in art

In the second part of the book *Thing and Art*, Šliogeris philosophizes about Being in a Heidegger-like approach. The Lithuanian philosopher is conceptually and visually seduced by Paul Cézanne's painted pine tree. He is impressed by this painting to such a degree that believes that the picture contains Being of that pine tree. The aesthetic value of such Paul Cézanne's pictures as *Mont Sainte-Victoire with Large Pine* (1887) or *Mont Sainte-Victoire and the Viaduct of the Arc River Valley* (1885–1887) is in the expressed Being of the pine tree. The aesthetic value for Šliogeris is in the revelation of how a pine tree exists on the hills of French Provence region. Thus, Cézanne becomes an ontological painter, i.e. the painter of Being. Then the painting of the pine tree growing on Mont Sainte-Victoire is not a copy of the real pine tree in Provence, and it is not a representation of a real thing, but it is the thing in itself, because the picture **really** contains the Being of the tree. Therefore, the picture is no longer a picture, but *das Ding* – the thing, which contains Being of the tree. Hence the title of Šliogeris book – *Thing and Art*.

At this point it is important to explain that the thing here is the one that Immanuel Kant had in mind – *das Ding*, which is available for comprehension of human mind only in space and time conditions, but without space and time conditions the thing in itself is unperceivable. Human mind cannot know what is *das Ding an sich* without space and time.

When Šliogeris talks about Being of his favorite pine tree, he also talks about how that pine tree is in itself. Thus, he uses ontological concept pine-tree-ness in order to philosophize how Being of the pine tree is revealed by Cézanne. But how to grasp pine-tree-ness? How to reach un-mediated Alpha reality of the pine tree?

Šliogeris basically continues Heidegger's art philosophy in *The Origin of the Work of Art* [1]. For Heidegger artistic creation has its created-ness. This created-ness "installs" Being into the picture and it becomes *das Ding* with its Being. Following such Heidegger's idea, Šliogeris argues that Cézanne's picture becomes a thing not because it has frames and canvas to be hanged for an exhibition, but because the picture has its own existence of the pine-tree-ness.

Heidegger used a different picture to illustrate his thought. It is a pair of shoes painted by Vincent Van Gogh. Accordingly, the shoes are painted in such a way that they reflect the worldview of a peasant – the shoes are heavy, which indicates a slow walk and heavy walk through dirty soil, twisted skin of the shoes indicate moisture and peasant's exposure to rain, exposure to harsh wind, yet also indicating the peasant's endurance while walking through the soil for harvest. This picture of shoes supposedly shows the soles of the shoes which disclose loneliness while walking long distances in the evenings gazing at the sunset. The shoes re-echo a howl of land. Through the equipment of shoes we feel sighing of a peasant, who is not sure whether he will have bread. The twisted and worn-out shoes belong both to the dark arable land and to the peasant's harsh life conditions, his environment of the land.

In such a way the picture of a pair of shoes is no longer just a painting, but the picture of shoes in which those shoes are animated. Those shoes bespeak of the peasant's life reality disclosing his Being. Through the everydayness of countryside life we encounter Being of the shoes.

Not coincidentally Lithuanian Rumšišké's ethnography museum in the Lithuanian language is called the "museum of the Lithuanian folk household" [in Lithuanian "Lietuvių liaudies buities muziejus"]. The idea of this folk household museum is to show how people lived and what forms of Being people in the 19th century experienced via their household. The equipment of household indicates the forms of Being. Kitchens with a furnace, dominance of wood that you see in wooden eating utensils and wooden house architecture indicate closeness to household level Being, un-mediated by technologies, electronic devices. In this museum of household the tourist guides do to not refer to the philosophy of Heidegger's Being, however, the whole idea is to demonstrate Lithuanian folk modes of Being through the lenses of their household tools. Van Gogh type shoes would certainly find a proper context in such a museum.

Šliogeris, however, interpreting Cézanne's painting of the famous pine tree, emphasizes that the pine tree's Being is in the nature on the hills of Provence, not in Paris, not in a city. At first glance it seems that the Lithuanian philosopher stays away from household level, because the focus is on the nature's landscape; but once Šliogeris starts also emphasizing biographical fact of Cézanne that he preferred rural province instead of city life, we cannot help but notice the promotion of countryside village culture as superior to cosmopolitan city culture.

Šliogeris celebrates that Cézanne used to say to his friends that he is not a Parisian. That comes as an indication of Being against hominized Omega reality. If he does not identify himself with a city person, then he chooses an identity of a provincial person. The latter is supposed to be pro Alpha reality, i.e. proun-mediated countryside reality. Thus, Šliogeris with great enthusiasm exclaims that Cézanne was a provincial person by birth and by his professional calling [3, p.185].

Following the footsteps of Cézanne, Šliogeris also does not want to identify himself with Vilnius (the capital of Lithuania); he chooses to identify himself with a countryside where he participates in potato harvest picking. In his other book titled *Potato Metaphysics*, he glorifies a potato that he finds in the countryside's dirty soil, which to him smells of fitch meat – natural countryside food as a contrast to city restaurant culture.

And that is along with the line of Being of the pine tree on a hill in the countryside of Provence, because the pine tree is not in Paris surrounded by buildings, restaurants, gourmet culture, which belongs to Omega reality of hominized world. For the clarity sake it should be said that in the book *Thing and Art* Šliogeris does not talk about Alpha reality. That comes in his later book *Alpha and Omega*, and the example is of an oak tree; however, his ideas about pure Being in a countryside as opposed to mediated city world with hominized culture continued to develop in each of his books, therefore, it is reasonable here to make a connection between his offered terminology and metaphorical expressions.

Šliogeris calls our attention to the fact that Cézanne's pine tree *is*:

"If we tried to express in brief its contents, we may say that the picture only shows, as if saying there stands a tree. Or: this is a tree. And more simply: this tree. [...] We may add that picture is called The Great Pine. It was created by artist Paul Cézanne. [...] If a picture is showing a tree (like Cézanne's Great Pine), nobody will ever doubt that this is a tree and not a lying woman. These truths are so elementary that it might seem ridiculous, or maybe even indecent to mention them. [...] there is at least one man who regards those banalities and tautologies as neither banal nor tautological, nor do they seem so matter-of-course as to some refined aesthete or to any other sophisticated person. This man is the painter himself. With the passion, almost incomprehensible to a stranger, 'till the eyes bleed', he looks at those simplest, most banal things, makes them his "own saint", (Van Gogh's words), with no less passion transfers them to the space of a picture. And how laboriously, painfully, obstinately, humbly, and faithfully one must work so as to accomplish that banal and elementary task: to double the tautology, once more to state the elementary Being of an elementary thing, to make the elementary sense of the simplest thing speak out of the picture. And who would dare to ask the painter of painting an undistinguished chair, table, or dodderly old man: why are you painting such a banality, don't you have nobler, more interesting, and greater subjects?" [2009: 80-81]

As we see from the quotation, Šliogeris highly values artistic passion for elementary everyday objects. Great painting of Cézanne and Van Gogh animated an undistinguished object and turned it into a distinguished *das Ding an sich*. ...because for those artists these "undistinguished elementary" things had meaning of Being. Šliogeris says: "[...] a thing should *mean* something, first it simply has to be" [3, p.81].

Unfortunately, to the author of this article, the picture of the Great Pine Tree in itself does not contain Being of this tree. I would prefer to argue that the picture only expresses the feeling of the artist about Being of the pine tree, but the picture itself does not contain the pine tree's existence. There is the idea of pine-tree-ness or there is an artistic expression of the aura of the pine-tree-ness of the Great Pine Tree, but not pine-tree-ness itself. The picture of the pine tree of Cézanne only represents the original pine tree.

At this point it is highly important to notice that the word "representation" is the one that Šliogeris and Heidegger would avoid, because they are talking about the revelation of Being of the original Thing, not about "representation" of the original Thing. In the case of Šliogeris, he is talking even about making Being in the picture more intense that it is in the original pine tree on a factual hill in Provence. Making Being more intense (sic!) in the picture is what Šliogeris values in Cézanne. Moreover, he even claims that in that picture there is more Being than in the pine tree itself. Accordingly, painted *thing* is not a hint for the real Being of a thing, not an image of a thing, but real Thing, more real than its original [3, p.148].

This is where Šliogeris seems to go further than Heidegger.

While the author of this article rejects a possibility to create physical Being of a thing in a picture of painting, nevertheless, what one may agree with is this creative effort and artistic intention to reveal Being in such pictures as of Van Gogh's Pair of Shoes and of Cézanne's The Great Pine Tree, as Šliogeris calls it. However, this effort and intension – no matter how creatively successful – do not transfer Being from the original thing (original pine tree) to a picture. Perhaps we could consider if interactive technological installations in combination with such a painting picture would help to transfer Being of the original thing, but Šliogeris would say that such interactive installations destroy Being, because for him any installation creates mediated world, destroys un-mediated Alpha reality

Hence we are also dealing with Šliogeris's anti-media philosophy. We should be aiming for unmediated experience of Being, i.e. we should be gazing at the Great Pine Tree without any mediated help as that would direct us towards Omega reality of hominization in civilization, would bring us back to city life, whereas the aim is to reach Alpha reality in a countryside.

Counterargument and the Case of Les Fauves

By continuing Heidegger's thinking, Šliogeris declared Cézanne's painting as civilizational top. Evidently for Heidegger Van Gogh's painting also must be civilizational top as he envisioned Being in the Pair of Shoes. What both of them failed to recognize is the fact that Cézanne and Van Gogh belong to only one out of many schools of painting. And that school or branch in art is called impressionism or even post-impressionism. Perhaps they would reply that this branch or movement is the only "true" because its painters revealed Being in their pictures.

But from the perspective of art history impressionism or post-impressionism is only one chapter out of a hundred of chapters. Van Gogh because of color intensity in combination with emotional expression is regarded as the one who influenced the development of expressionism. Cézanne with his development in technical approach is regarded as the one who influenced development of other movements, e.g. cubism.

Moreover, we should not forget that after impressionism and expressionism followed fauvism – *Les Fauves* – as even greater way of making color intensity using the technique of wild brush strokes and sometimes brutally squeezing paint on canvas directly from a paint tube [5].

Having in mind that Van Gogh was regarded as revolutionary to such an extent that nobody would buy his pictures, then the looming question is why even more revolutionary Les Fauves are excluded from the hierarchy of artistic value? Is it because their extreme paint application to canvas did not express Being? Most likely this would be the correct answer by Heideggerian thinker Šliogeris, since he has provided a criterion for the aesthetic value of a painting – intensity of Being. Then is it not surprising that only one movement out of so many has the privilege to "access" Being? But then why to omit the famous painting of Edvard Munch's The Scream?

Famous fauvists - Henri Matisse, Maurice Vlaminck and Andre Derain – they provided the world of art with a movement which at the beginning of the 20th century seemed to be hooligan. Playful and wild approach to colors provided inspiration for these artists. A famous example is of the picture called "The Green Stripe" (La Raie Verte), which is the Portrait of Madame Matisse. The green line or the green stripe in the portrait of Amélie Noëlle Matisse-Parayre shocked the world of art when Henri Matisse exhibited the painting in 1905, because that green line went down the nose dividing the portrait into two parts avoiding the usual technique of creating shadows on the face. Probably it has nothing to do with the "Being" of Madame Matisse, although, if the judgement depends on the philosophy of a particular movement, thanks to the green nose we have a paradigmatic case of fauvist painting where one may find a particular form of Being of Madame Matisse.

Making a hierarchy of art movements according to the criteria of where is "more Being" is a very tricky art philosophy business. Such philosophy shows to what an extent Heidegger and his Lithuanian follower Šliogeris consciously selected only one art movement for an illustration of their concept of Being, while ignoring art history in its larger picture.

Conclusions.

1. Being in countryside culture and in art is illustrated by the picture of Paul Cézanne of a pine tree following Heidegger's example of Van Gogh's pair of shoes.

2. Lithuanian philosopher Šliogeris is fond of Cézanne's biography and of his love for countryside, because it promotes the concept of Alpha reality, which is pure Being without meanings of language produced by human civilization.

3. Alpha reality is superior to Omega reality, because the latter imposes civilizational meanings on the natural things and on their Being.

4. Such philosophy of art has a clear aesthetic criterion – Being.

5. The critique of the article is based on the argument that Heidegger and his Lithuanian follower Šliogeris were not concerned with how impressionistic concept and painting technique evolved and how it remained only one art school out of many.

6. Heidegger and Šliogeris used Van Gogh's pair of shoes and Cézanne's pine tree for the purpose of illustration of the philosophy of Being; however, such approach neglected that these painters belong to only one school of European painting history and it is unjust to glorify them as the only ones to be capable of expressing Being.

REFERENCES / СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Heidegger M. *Der Ursprung des Kunstwerkes* / M.Heidegger. – Stuttgart: Reclam, 1950. – 95 p.
2. Heidegger M. *Being and Time* / M.Heidegger. – New York: Harper & Row, 2008. – 524 p.
3. Šliogeris A. *The Thing and Art* / F. Šliogeris. – Amsterdam: Rodopi, 2009. – 155 p.
4. Šliogeris, A. *Alfa ir Omega* / A. Šliogeris. – Vilnius: Pradai, 2009. – 411 p.
5. Stangos N. *The Concepts of Modern Art: From Fauvism to Postmodernism* / N. Stangos. – London: Thames and Hudson, 1994. – 424 p.

REFERENCES (APA)

1. Heidegger, M. (1950). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. [The Origin of the Work of Art]. Stuttgart.
2. Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. New York, Harper & Row.
3. Šliogeris, A. (2009). *The Thing and Art*. Amsterdam, Rodopi.
4. Šliogeris, A. (1999). *Alfa ir Omega [Alpha and Omega]*. Vilnius, Pradai.
5. Stangos, N. (1994). *The Concepts of Modern Art: From Fauvism to Postmodernism*. London, Thames and Hudson.

Надійшла 04.10.17

Т. Кавалаяускас, д-р філософії, проф.
Університет Вітаутаса Великого
K. Donelaičio g. 58, г. Каунас, 44248, Литва

БЫТИЕ В СЕЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ИСКУССТВЕ: ПЕРСПЕКТИВА ЛИТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируется литовская философия бытия в сельской культуре и искусстве. Литовский философ Арвидас Шлэгерис, следуя за Мартином Хайдеггером, пребывает в онтологическом стремлении схватить Бытие вне города, в сельской местности и в визуальном искусстве живописи, которое выражает Бытие в природе. Французский живописец Поль Сезанн служит ему примером в таком стремлении. Картина сосны, по его мнению, должна иметь большую глубину Бытия, чем оригинальная сосна в Провансе, где Сезанн ее писал. Если у Хайдеггера примером Бытия в живописи была пара башмаков Ван Гога, то пример Шлэгериса – сосна Сезанна.

Критический пафос статьи основан на аргументе, что Хайдеггер и его литовский последователь Шлэгерис не касались того, как импрессионистская концепция и техника живописи развивались и как осталась только одна художественная концепция из многих. Хайдеггер использовал пару башмаков Ван Гога, а Шлэгерис использовал сосну Сезанна для того, чтобы проиллюстрировать философию искусства бытия. Однако такой подход пренебрегает тем фактом, что оба эти художника принадлежат одной и той же школе в истории европейской живописи – импрессионизму, поэтому несправедливо возвеличивать их как единственно способных выражать Бытие в живописи.

Ключевые слова: Бытие, вещь, Хайдеггер, Шлэгерис, альфа-реальность, омега-реальность, сельская местность.

Т. Кавалаяускас, д-р філософії, проф.
Університет Вітаутаса Великого
K. Donelaičio g. 58, м. Каунас, 44248, Литва

БУТТЯ В СІЛЬСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ: ПЕРСПЕКТИВА ЛИТОВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізується литовська філософія буття в сільській культурі і мистецтві. Литовський філософ Арвідас Шльогеріс, слідуючи за Мартіном Гайдеггером, перебуває в онтологічному прагненні схопити Буття поза містом, в сільській місцевості та у візуальному мистецтві живопису, яке виражає Буття в природі. Французький живописець Поль Сезанн служить йому прикладом у такому прагненні. Картина сосни, на його думку, повинна мати більшу глибину Буття, ніж оригінальна сосна в Провансі, де Сезанн писав її. Якщо у Гайдеггера прикладом Буття в живописі була пара черевиків Ван Гога, то приклад Шльогеріса – сосна Сезанна.

Критичний пафос статті заснований на аргументі, що Гайдеггер і його литовський послідовник Шльогеріс не торкалися того, як розвивалися імпресіоністська концепція і техніка живопису і як залишилася тільки одна художня концепція з багатьох. Гайдеггер використовував пару черевиків Ван Гога, а Шльогеріс використовував сосну Сезанна для того, щоб проілюструвати філософію мистецтва буття. Однак такий підхід нехтує тим фактом, що обидва ці художники належать до однієї і тієї ж школи в історії європейського живопису – імпресіонізму, тому несправедливо звеличувати їх як єдино здатних виразити Буття в живописі.

Ключові слова: Буття, річ, Гайдеггер, Шльогеріс, альфа-реальність, омега-реальність, сільська місцевість.

УДК 82–43

Б. Е. Носенок, студентка, 2 курс ОР "Магістр",
філософський факультет, спеціальність "Культурологія",
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
danynosenock@gmail.com

ЗБИРАЧ ОБРАЗІВ: АНТОН ЗАНЬКОВСЬКИЙ ТА ЙОГО МІФОЛОГІЯ

У статті, яка є одночасно культурологічною та літературно-критичною, розглядається світ і міфологія творів петербурзького та воронезького письменника Антона Заньковського (нар. 1988), натхненного українською культурою, автора романів "Девкаліон" (2015) та "Ветюшниця" (2016), опублікованих в літературному журналі "Нева". Ці романи руйнують звичний часо-простір, наближаючи його сприйняття до початкової сингулярності, до граничності моменту народження Всесвіту. Творчість автора повертає читача-мандрівника у ще не пережите минуле, описане Андрієм Білим, Володимиром Набоковим, Анатолієм Марієнгофом, Осипом Мандельштамом, Олександром Блоком та іншими – незваними. Образність творів Антона Заньковського постає деякою безпосередньою онтологією – завдяки особливій чуттєвості та майже тілесній відчутності тексту. Автор виступає колекціонером відчуттів і образів, після чого, однак, залишається порожнеча і лихоліття-безчасся, а пам'ять змінюється забуттям. Це міфологія вічного руху, "топографічної амнезії", фланірування, лабіринту, вулиць, орнаментів, арабесок, ліній, алюзій, минулого, дитинства, ностальгії, жалю, занепокоєння та сновидних мрій.

Ключові слова: образність, "жанрове перевертництво", граничність, кінестезія, онтологія образу.

© Носенок Б. Е.

Постановка проблеми. Нові імена, їх незліченність і швидкість появи народжують упередження: хіба можуть нові імена створити щось по-справжньому вартісне нове, щось по-справжньому гідне? Існує дві категорії людей: одні не хочуть приділяти час новим іменам, інші – приділяють занадто багато часу – з їхнього поля зору вислизає особливе. Культура часто залишає сліди на папері: можна обернутися назад, взявши до рук книгу. У цій роботі – звернення до творчості дивного несучасного сучасника, який створює щось нове, таке, чого небагато, мало, що не варто залишати поза увагою, що не варто забувати або пізнавати занадто швидко – посліхом. "Сучасне – несвоєчасне" [1, с. 45]. Тому він вривається своїми творами в аж ніяк не розмірене життя, залишаючи після вихору слів подив. Але ніщо ніколи не буде по-старому, адже це новий світ, особлива міфологія, яка все собою пронизує. Тому назвемо Антона Заньковського, цього несвоєчасного сучасника, міфологом і магом. В аналізованих літературних творах прослідковується віха неприйнятого: це літературне підлілля, світ людей, що викинуті з конформного в ніч. "Після річки, довгого фланірування в листяних нетрях, сидіння під вільхою на коренистому березі очеретяного болота Олександр знемагав під гнітом скупчених споглядань" [11].

Аналіз досліджень і публікацій. Творчості Антона Заньковського (як прозаїка, романіста та поета) присвячено декілька робіт: критична стаття Марії Бушуєвої (Китаєвої) "Девкаліон. Роман", опублікована у 2015 р. у літературному журналі "Москва", та праця Валерія Красильнікова "Про роман Антона Заньковського "Ветошниця"" (2016 р.).

Мета статті. Визначення специфіки образності романів Антона Заньковського як несвоєчасного представника сучасності, а також окреслення симптоматики сучасності через звернення до літератури.

В процесі написання статті були використані такі **методи**:

1. Універсальні та загальнологічні методи пізнання й прийоми дослідження (індукція та дедукція, абстрагування, аналіз та синтез, узагальнення, аналогія, системний підхід);
2. Методи теоретичного пізнання (гіпотетико-дедуктивний метод, сходження від абстрактного до конкретного);
3. Загальнофілософська методологія (герменевтичний, феноменологічний та постфеноменологічний, екзистенційний методи);
4. Методи естетичних досліджень (семіотичний метод, суб'єктний та об'єктний методи, психологічний метод);
5. Літературно-критичні методи (біографічний, культурно-історичний методи, психоаналітична критика, екзистенційний аналіз);
6. Дромологічний метод Поля Вірільйо.

Виклад основного матеріалу дослідження

Au vent que faut-il dire, au vent qui erre?

Tu n'es pas prêt,
tu n'a rien senti: la nuit n'est pas la nuit,
la nuit n'est que la nuit.

La distance, si je me tais, sera-t-elle réduite?
Cette neige, les années se recouvrent.

Est-ce la nuit qui nous sépare? Seuls,
sommes-nous ensemble? [19, с. 9]

Pierre Dhainaut

Не завжди інтерпретація буває доречною, але культурологічна спекулятивність дозволяє чіплятися за слова, немов за тріщини на деревній корі, зшивати їх в уявні нитки "скупчених споглядань" [11]. Збирач образів, "споглядань", зразків, вражень, колекціонер минулих і майбутніх спогадів – сучасний як ніколи: "Сприймає ти у темряві теперішнього світло, що намагається нас досягти, але не може цього зробити, значить бути сучасним" [1, с. 51]. Не образність творить романи міфолога Антона Заньковського, але саме існування перетворюється в образність, в якусь безпосередню онтологію. Образність як онтологію. Образність проглядається через образ. Хоча і каже Ролан Барт, що образ

етимологічно неможливо відокремити від його міметичної характеристики [2, с. 297–319], але все ж тут, у світі творів Антона Заньковського, діє такий спосіб сигніфікації, який передбачає дві автономні реальності (автора та зображуваного ним всесвіту), а референт і означуване протилежні один одному. Поява автономної реальності передбачає присутність. Гастон Башляр, наприклад, робить особливий акцент на цьому моменті народження образу як присутності. "Поетичний образ – це рельєф психіки, який проявляється випадково <...> Поетичний образ – не результат якогось поштовху, імпульсу. Він – не відлуння минулого, скоріше навпаки: у спалаху образу давнє минуле резонує безліччю відголосків, і незрозуміло, на якій глибині відображаються й загасають ці відгомони. Поетичний образ з властивими йому новизною та активністю володіє власним буттям, власною динамікою. Образ належить до сфери безпосередньої онтології" [4, с. 8]. На образ потрібно тільки відгукнутися. Але образ як присутність образистої холодної пам'яті, адже пам'ять як наявність являє собою кінцеве, а образ, що народжується в безодні, в порожнечі уяви, – завжди нескінченний, спрямований у вічність, нехай навіть відображене літературою й схоже на мерехтіння давно померлих зірок, адже "якщо присутній образ не викликає думок про образ відсутній, якщо взятий навмання образ не обумовлює незліченної кількості відхилень, що призводять до вибуху образів, то уяви знову ж таки немає" [3, с. 15]. Тільки так ми будемо мати справу з новою реальністю, новим ім'ям, а не просто сприйняттям. Назвемо цю реальність образністю, адже "уява в таких випадках стає божевільною надією на безмежне бачення" [5, с. 21]. Отже, деформація сприйняття. Вивертання навиворіт власної біографії. Називання. Блукання... І це "жанрове перевертництво". Що ж робить Антон Заньковський зі світом, який сам же створив і кинув напризволяще, на інтервенцію читання? Він каже: роман. Але насправді – вірші. Він каже, що проза. Але в дійсності – між рядків поезія.

Рухаючись від міста до міста, можна спостерігати зміну місць. Можна дійти до того, що розгледити своє відображення, – це дозволяє мір'я, його устрій. Мір'я настільки сентиментальний, що зберігає сліди, особливо після дощу на розмоклом ґрунті; глухому він дозволяє бути глухим, модрині – мати голки [12].

Мір'я

Поезія кінестезії: справжня образність. Текст перетворюється в нескінченну подорож, в прогулянку світом і вулицями, коли власні кроки фланера, який безглуздо гуляє, створюють новий порядок з хаосу всіляких траєкторій. У таку динаміці розгортання образу необхідно згадати метафору забуття: осіб, недавніх подій, конвеєра часто безплідних візій. У такому темпі, повільному та фланерському, але неуважному, задумливо внутрішньому, трохи розсіяному, погляд завжди ковзає. Адже не дарма Жорж Діді-Юберманн говорив, що "бачити – значить втрачати" [8, с. 13]. Все – від втоми, від невпинного руху атомів, від прагнення забути, позбутися безсмертя, титанів, які заповнили світ: "Занадто багато безсмертних на землі – велетні, і чудовиська, і титани, і боги. Та не для безсмертних земля. Навалилося безсмертя на землю тяжким гнітом, тисне живе смертне життя" [7]. А романи Антона Заньковського – номадичні, орнаментальні, покручені, експансивні, препаруючі, наскрізь смертно-тілесні – повертають життя, сплітаючи чудно пам'ять і забуття, найкращі та найгірші дні, сни, неспання, випадковості та визначеності... пробуваючи та ввергаючи в пірву низки подій, гучності й тиші.

Повертаючись уздовж моря, вони помітили сіру кішку, що само по собі було дивно: кішка на березі; вона підбиралася все ближче до хвиль, пройшла вже

по мокрих камінцях, чхнула, вилізла на великий валун. Раптом вона стрибнула в воду і попливла. Кішка цілеспрямовано віддалялася від берега – не обертаючись, без жалю [10].

Ловець снів і світла далеких галактик. Життя починається з періоду імен, називання. Це – створення ілюзій. Тому завжди хочеться повернутися в дитинство, і роман Антона Заньковського "Ветошниця" ось – про дитинство. Це сніг в світлі ліхтарів. Але далі – період реальності. І Антон Заньковський тому пише в зворотній хронологічній послідовності. Він, як і Марсель Пруст, грає з часом, з самою граничністю, намагаючись звернути погляд до моменту споконвічності – звідки все і чому, і як же так сталося, що світ химерно пронизаний фракталами, немов фрагмент з книги Бенуа Мандельброта? Чому часо-простір, черепашки, півонії, медузи, вулиці, будинки, вода, люди, людські відносини, музика й інструменти, небо, картини, гори, книги, салатна зелень так схожі, ніби фрактальні всесвіти, що скасовують "ефект палаючого неба"? [14, с. 136]. Образність творів Антона Заньковського набуває тіла, чутливості пальців, рецепторів м'язів, створюючи свій простір і час, що суперечать законам фізики. І далі цієї межі неможливо проникнути. Мистецтво пам'яті змушує говорити: ментальні образи мають своєю основою не те, що відбувається зараз, а саме спогади. Саме в дитинстві найбільш інтенсивно працює й плодоносить порожнеча уяви. Ментальні образи – консолідоване сприйняття [6]. Після дитинства, але раніше – в творчості, "перебої почуттів": "Інститут богослов'я". Чи втрачається тут відчуття панчарівності, всемагічності? Це більше не період нових імен, це період реальності, час, який обернувся назад. Немає більше ясних і однозначних понять: все розпалося на тисячу смислів, на мозаїку без шаблону. Це стан заплутаності. Заплутаності атомних систем. "Жахлива далекодія" романів Антона Заньковського і його віршів, далекодія та системна взаємопов'язаність, що маскує смерть і безсмертя вісімкою нескінченності:

Адже можна було б ходити по стелі, знімати одяг перед відкритими вікнами і лити олію на голови перехожим, відчуваючи гру вітру в несподіваних місцях; можна було б дивуватися власній еспаньйолиці в дзеркалі, вишину її сплуні, дивуватися всьому життю – дивному, як бруква й патисон; можна було б намалювати величезну вісімку на стіні й зорнутися калачиками в двох її половинках... Але все це залишилося можливістю, все це відкладено до календ, до невідомо якого повернення – можливо, через сотню обертань? – якщо засохне вільха, якщо дрізд впаде в очерети, якщо кішка засне на ганку, а Зіна впустить відро у колодязь, відро у колодязь... [12]

Щастя

"Жахлива далекодія" втілюється в техніці телеграфування, листів Смольського й Зіндікова, або ж в топологічному феномені. Література міфолога Антона Заньковського – телеграф, квантова заплутаність, спрямована в майбутнє з сучасності: телеграфувати означає "писати далеко". Адже "відносини образу з простором складні й заплутані" [13, с. 116]. "Логістика сприйняття дозволяє погляду невідомим раніше чином пересуватися, зіштовхує близьке й далеке, породжує прискорення, що спростовує наше знання про відстані та виміри" [6, с. 12]. Нове розуміння простору й часу літературної образності. Бо "що таке час? Що таке час? Чи він є тим потоком, який вічно котиться й змиває всі наші мрії <...>? Або це колія залізниці? Можливо, у неї є петлі та кільця, так що ви можете, продовжуючи рух вперед, повернутися до станції, яку вже минули..." [18, с. 10]. Або ж Антон Заньковський, як і Марсель Пруст, з'єднує безпосередні відчуття і далекі спогади [15]? Адже якщо простежити світловий конус нашого минулого назад в часі, ми помітимо, що він стиснувся до нуля в момент вибуху Всесвіту. Антон Заньковський – майстер жаху – він веде

читача до усвідомлення сингулярності. Таким чином, його стиль – питання "не техніки, але бачення речей" [9, с. 80], їх скелетів, тіней, які зводяться до граничної точки.

Висновок. Твори Антона Заньковського можуть стати для всіх всезагальним, адже тут, як ніде, кричить надпристрасність (transpassibilité). Саме її – надпристрасності – так не вистачає серед живих людей, які, проте, "тільки привиди, одні порожні тіні" [16, с. 145]. Французький феноменолог Анрі Мальдіне вважає, що "пристрасний" – це "здатний на страждання". Ця здатність припускає щодо всього іманентну активність, яка полягає в тому, щоб розкрити власну царину чуттєвості. Тут мова йде про сміливість, про рішучість, про існування, яке усвідомлює себе як тут-буття. Таким чином, надпристрасність як дар відчувати незвично є чуттєвістю до подій, до оточення й ландшафту, до непередбаченого, до неможливого, до несподіваного. І чомусь мені здається, що все це про Антона Заньковського та його всесвіт. Перевертництво, прагнення до граничності, вивертання себе й своєї біографії навиворіт, щоб видна було вся підкладка – найбільш приховане, інтимне, те, що не завжди старанно робиться, часом буває кострубатим, дивним, зшитим з невідповідних фрагментів, шматків, найбільш, може бути, щире і вразливе – це ж маска, ілюзія, що щось залишилося від подій історії. Але насправді в цих творах не варто виглядати автора, хоч спокуса і велика, зрозуміло: це найближче і найвіддаленіше, відкинуте, відірване – щоб стати чимось новим. Уламки життя, елементи, частини, їх сума не дорівнює цілому твору. Є щось ще – нове, створене зі старого, втомленого, потрісканого, створене уявою, особливим словом і реченням – з комами, без них, пропозицією до подорожі й прогулянки. Новим ім'ям. І чому ж, врешті-решт, не згадати про Марселя Арсенія Арса Марса – головного героя "Ветошниці" з плавучим, невизначеним ім'ям? І про його тезку з минулого століття і навіть тисячоліття: "Все-таки, якщо мені відпущено досить сил, щоб виконати мою роботу, то перш за все я опишу людей, навіть якщо в результаті вони будуть схожими на чудовиськ, і їхнє місце, біля такого обмеженого, відведеного їм у просторі, місце, навпаки, безмірно витягнуте, оскільки вони синхронно торкаються, як гіганти, занурені в роки, найвіддаленіших епох, між якими може вміститися стільки днів – у Часі" [17]. Тому Антон Заньковський, як літератор, філософ та теолог, що відійшов від свого часу на крок – достатній для того, щоб побачити все, що вислизає, – міфолог, збирач образів, колекціонер галактик і снів здатен відобразити все, що не помічено, що залишилось у підпіллі – все, що прийде в голову, і все, що ніколи не прийде, – про людей, які, живучі сьогодні, не належать епосі, але які, втім, теж її симптом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агамбен Дж. Что современно? / Дж. Агамбен [Пер. с итал. диакон-на Августина Соколовски]. – К.: Дух і Літера, 2012. – 78 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт [Пер. с франц. Г. К. Косикова]. – М.: Прогресс, 1989. – 614 с.
3. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / Г. Башляр [Пер. с франц. Б. Скуратова]. – М.: Издательство гуманитарной литературы (Французская философия XX века), 1999. – 164 с.
4. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Г. Башляр [Пер. с франц. Н. Кисловой, Г. Волковой, М. Михеева]. – М.: "Российская политическая энциклопедия", (РОССПЭН), 2004. – 374 с.
5. Башляр Г. Земля и грезы воли / Г. Башляр [Пер. с франц. Б. Скуратова]. – М.: Издательство гуманитарной литературы (Французская философия XX века), 2000. – 383 с.
6. Вирильо П. Машина зрения / П. Вирильо [Пер. с фр. А. Шестакова]. – СПб.: Наука, 2004. – 140 с.
7. Голосовкер Я. Э. Сказание о титанах. [Электронный ресурс] / Я. Э. Голосовкер – Режим доступа: <http://www.lib.ru/MIFS/golosowker.txt>.
8. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / Ж. Диди-Юберман [Пер. с фр. А. Шестакова]. – СПб.: Наука, 2001. – 263 с.
9. Женетт Ж. Фигуры: В 2-х томах. Том 1–2 / Ж. Женетт – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – 944 с.
10. Заньковский А. Ветошница. [Электронный ресурс] / А. Заньковский – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2016/7/vetoshnica.html>.
11. Заньковский А. Девкалион. [Электронный ресурс] / А. Заньковский – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2015/7/2z.html>.
12. Заньковский А. Стихи в прозе из романа "Девкалион". [Электронный ресурс] / А. Заньковский – Режим доступа: <http://stenogramme.rub/rock-painting/zankovsky-poems.html>.

13. Инишев И. Пространственность образности. [Электронный ресурс] / И. Инишев – Режим доступа: https://www.hse.ru/data/2011/12/17/1213935169/Inishev_Topos_1_2011.pdf.

14. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы / Б. Мандельброт [Пер. с англ. А. Логунова]. – М.: Институт компьютерных исследований, 2002. – 656 с.

15. Моруа А. В поисках Марселя Пруста: Биография / А. Моруа [Пер. с фр. Л. Ефимова]. – СПб.: Лимбус Пресс, 2000. – 384 с.

16. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами [Сост. С. Шолохова, А. Ямпольская]. – М.: Академический проект, 2014. – 288 с.

17. Пруст М. Обретенное время. [Электронный ресурс] / М. Пруст – Режим доступа: http://librebook.ru/obretennoe_vremia/vol1/.

18. Хокинг С. Мир в ореховой скорлупе (Глава 2. "Форма времени") / С. Хокинг [Пер. с англ. А. Сергеева]. – СПб.: Амфора, 2013. – 218 с.

19. Dhainaut P. Un livre d'air et de mémoire / P. Dhainaut – Paris, Sud, 1989. – 155 p.

REFERENCES

1. Agamben, J. (2012). *What is modern?* Kyiv, Duh i Litera (in Russian).

2. Barthes, R. (1989). *Selected texts: semiotics, poetics*. Moscow, Progress (in Russian).

3. Bachelard, G. (1999). *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury (Francuzskaja filosofija XX veka) (in Russian).

4. Bachelard, G. (2004). *The Poetics of Space*. Moscow, Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPEN) (in Russian).

5. Bachelard, G. (2000). *Earth and Reveries of Will*. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury (Francuzskaja filosofija XX veka) (in Russian).

6. Virilio, P. (2004). *The Vision Machine*. Sankt-Peterburg, Nauka (in Russian).

7. Golosovker, Y. E. (1955). *Skazaniya o titanah [The Legends of the Titans]*. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/km/2004/2/gol3.html>

8. Didi-Huberman, G. (2001). *What We See Looks Back at Us*. Sankt-Peterburg, Nauka (in Russian).

9. Genette, G. (1998). *Figures I–II*. Moscow, Izdatel'stvo imeni Sabashnikovyih (in Russian).

10. Zan'kovskiy, A. (2016). *Vetoshnitsa [Ragwoman]*. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/neva/2016/7/vetoshnica.html>

11. Zan'kovskiy, A. (2015). *Devkalion [Deucalion]*. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/neva/2015/7/2z.html>

12. Zan'kovskiy, A. (2015). *Stihi v proze iz romana "Devkalion" [Poems in prose from the novel "Deucalion"]*. Retrieved from <http://stenogramme.ru/b/rock-painting/zankovsky-poems.html>

13. Inishev, I. (2011). *Prostranstvennost' obraznosti [The spatiality of imagery]*. Filosofsko-kul'turologicheskij zhurnal "Topos". 1, 116–125. Retrieved from https://www.hse.ru/data/2011/12/17/1213935169/Inishev_Topos_1_2011.pdf

14. Mandelbrot, B. (2002). *The Fractal Geometry of Nature*. Moscow, Institut komputernyih issledovaniy (in Russian).

15. Maurois, A. (2000). *The World of Marcel Proust*. Sankt-Peterburg, Limbus Press (in Russian).

16. Sholohova, S., Yampolskaya, A. (2014). *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami [(Post)phenomenology: new phenomenology in France and abroad]*. Moscow, Akademicheskij projekt.

17. Proust, M. (1927). *Time Regained*. Retrieved from http://librebook.ru/obretennoe_vremia/vol1/ (in Russian).

18. Hawking, S. W. (2013). *The Universe in a Nutshell*. Sankt-Peterburg, Amfora (in Russian).

19. Dhainaut, P. (1989). *Un livre d'air et de mémoire*. Paris, Sud.

Надійшла до редколегії 10.10.17

Б. Э. Носенок, студентка, 2 курс ОУ "Магистр", философский факультет, специальность "Культурология", Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

СОБИРАТЕЛЬ ОБРАЗОВ: АНТОН ЗАНЬКОВСКИЙ И ЕГО МИФОЛОГИЯ

В статье, которая является одновременно культурологической и литературно-критической, рассматривается мир и мифология произведений писателя Антона Заньковского (род. 1988). Он – человек двух городов: Санкт-Петербурга и Воронежа, автор романов "Девкалион" (2015) и "Ветoshiца" (2016), опубликованных в литературном журнале "Нева". Эти романы – прозулка местами памяти, тщетная попытка вернуться в золотой век детства и отрочества, они разрушают привычное пространство-время, пробуждая его восприятие к изначальной сингулярности, к предельности момента рождения Вселенной. Образность произведений Антона Заньковского предстает некоей непосредственной онтологией, благодаря особой чувственности и почти телесной осязаемости текста. Автор выступает коллекционером ощущений и образов, после чего, однако, остается пустота и безразличие, а память сменяется забвением. Роман-проза вдруг оказывается оборотнем-стихом: неизвестно, что точнее описывает этот мир – сам роман или стихи – ритмы-выдержки из него. Это мифология вечного движения, "топографической амнезии", фланирования, лабиринта, улиц, орнаментов, арабесок, линий, аллюзий, прошлого, детства, ностальгии, сожаления, беспокойства и мечтаний сна.

Ключевые слова: образность, "жанровое оборотничество", предельность, кинестезия, онтология образа.

B. E. Nosenok, 2st year student of the educational level "Master", Faculty of Philosophy, Branch of Culturology, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60 Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

IMAGERY COLLECTOR: ANTON ZAN'KOVSKIY AND HIS MYTHOLOGY

This article is both a culturological and literary-critical work. It is devoted to the world and mythology of Anton Zan'kovskiy's works. Anton Zan'kovskiy is a writer from St. Petersburg. But he was born in Voronezh in 1988. Thus, his work is the world of these two cities and walks into his memory places. It is a solo of a trot, hiking through the forest. He is the author of the novels "Deucalion" (2015) and "Ragwoman" (2016), which were published in the literary magazine "Neva". Anton Zan'kovskiy often mentions Ukrainian culture in his novels, he also uses sometimes Ukrainian language. When a reader is immersed in the world of Anton Zan'kovskiy's novels, he feels the way of Andrei Bely, Osip Mandelstam, Vladimir Nabokov, Alexander Blok, Anatoly Mariengof vision. These novels destroy the habitual space-time, bringing our perception closer to the primordial singularity, to the irreducibility of the birth moment of the Universe. It can be said, that these works are nostalgic and melancholic, this is an appeal to the golden age of youth and childhood. Anton Zan'kovskiy writes novels – prose works, but his novels are "werewolves". In fact, prose novels turn out to be poems. The world in these novel-poems is depicted as unevenness, gluing. Life is represented as rhythm, hesitation, confusion. The imagery of Anton Zan'kovskiy's works appears to be an ontology on-the-scene, thanks to the special sensuality and almost physical sensibility of the text. The author is a collector of sensations and images, after which, however, emptiness and timelessness appear, and memory is replaced by oblivion and silence. However, Anton Zan'kovskiy's works arise from a fall, from "diving for pearls" into pensive – a deep of the past, from the melancholy, from a desire to return to the past. The author wants to return to the past and to go through a phase – to feel the same emotions. It is believed that the world of these werewolf novels is born from the feelings of decadence, from the emotions of decline. That's why the reader can see despair, disappointment, and lack of surprise: the author has lost his spontaneity, and the world has ceased to be magical. This is the mythology of perpetual motion, "topographic amnesia", flanking, labyrinth, streets, ornaments, arabesques, lines, allusions, past, childhood, nostalgia, regret, anxiety and dream.

Key words: imagery, "genres-werewolves", irreducibility, kinesthetic sense, ontology of the image.

УДК 37.017.92

O. Y. Pavlova, Doctor of Philosophical Science, Professor Taras Shevchenko National University of Kyiv 60, Volodymyrska Street, Kyiv, 03022, Ukraine invinover19@gmail.com

THE CULTURAL MISSION OF CLASSICAL UNIVERSITY

The article is devoted to the analysis of historical dynamics of university and its classification of cultural types. The main part of attention is concerned over the classical model of university and its transformations.

The university carries out a social institution. It has absence of its own an autonomous field of culture, which is a form of spiritual rather than social production. Education is a set of social institutions that produce the social structure directly, that is, social technology with the purpose of human and social production of the new model. The society of the late Modern becomes a collection of social institutions (not only educational, but

© Павлова О. Ю.

also legal, political, economical, and even in a certain sense cultural) and industries (specialized fields of material production). Education in this sense is a form of human production in general, while economics, politics and law are generally aimed at the indirect production of people through the logic of much complicated institutes movement: economics, politics, law (goods, power structures and laws). Depending on the national model of education, universities determine the priority of certain educational strategies.

The university as a social technology, based on the new sample of the anthropological model, forms disciplinary practices that function for production of habitus and cultural capital, and also provides identification "under the auspices of the concept of culture" (B. Readings) in the Modern era. This cultural-historical period is characterized by the fact that social control is carried out not with the help of personal coercion, but of the passage through institutions. A higher educational institution in the era of Modernity is the most consistent embodiment of the idea of a social institution as an intermediary between spiritual and material production. Culture in this context acts as a form of "high culture," that is, as a way of human existence just like this, with value orientations on the foundations of universal cult of reason. The "Cultural Mission" of the University is a mediation between the regulatory ideas of the Modern and a certain type of state that is, to be a social technology of nation-building. The technology of cultivating reason is provided by studying at the Philosophy Faculty and is an obligatory philosophical component for other faculties in the German model, created by V. Humboldt. The formation of the cult of universal reason and self-sufficient subject is the basic task of the classical university and its leading sociocultural function and cultural mission.

Keywords: university, classical model of university, cultural mission, social institute, cultural field, social technology.

Formulation of the problem. Contemporary cultural transformations make significant corrections to all present socio-cultural configurations. A university as the basic phenomenon of Modern is not standing outside of these changes. Pessimistic scenarios declare "death" and "destruction" as the most obvious prospects of its future (T. Eagleton, B. Readings). In the meantime, the most optimistic ones, on the contrary, anticipate increasing of its cultural potential in the context of "knowledge economy" development. The fact that the socio-cultural functions of a university are changing in the "post-national constellation" is supposed to be generally accepted. The above mentioned fundamental shifts require clarification and explanation of the historical dynamics of higher education institutions, the cultural mission of its classical model in particular. Since the experience of corporation that successfully survived several civilizational transformations causes respect, as well as both theoretical and practical interest.

Condition of the problem. The works, written by I. Kant, J. Fichte, Fr. Schelling, M. Weber, J. Newman are devoted to clarification of the social role of the University and its cultural mission. So far, the socio-cultural functions of higher education institutions and their historical transformation are introduced within the sight of such contemporary researchers as P. Bourdieu, O. Oexle, T. Eagleton, M. Kveik, B. Readings, L. Gubersky and others.

The task of our research is to determine the cultural mission of the University classical model.

Main part. The classical European philosophy of consciousness was based on the universality of the identity principle on the condition of immanent unity of being and thinking. The autonomy of the transcendental subject correlated with the isolation of a man from social conditions of his life and the opposition of the forms of high culture. The unity of the subject itself was carried out in the epistemological dimension on the intellect universalism basis as the necessary moment of its autonomy realization. All this was a symptom of a shift in the social self-production sphere.

In the Modern era, the production of the subject was carried out not through the personal compulsion, as in previous eras, but through opposition to the logic of the swap of things as goods and gradually shifted to the sphere of "passing through the institutes" (B. Readings). The establishment of a market economy and a national state were not independent, except the only one socio-cultural process (F. Braudel, K. Polanyi). The modern technology of social production was not just a derivative from the syncretism of material and spiritual culture, but mediated the relationship between industrial production and forms of high culture, the social division of labor, and "an organic type of solidarity" by E. Durkheim. Forms of high culture required the body of social structures, on the one hand, and, on the other hand, the industrial and economic spheres were the result of the subjects interaction as atomic individuals, which were caused by their relations with things. Industry demanded the economy specialization, legal and political systems for its successful functioning, which led to the formation

of institutions derived from the sectoral division of the industry. At the same time, another type of social activity – social technology itself – separated (that came out of the specialization of the material and spiritual spheres of production).

Firstly, it was the sphere of education. The latter serves as a technology for the person formation in a complex, differentiated society, where the reproduction of social opportunities of every one is carried out significantly outside of one's belonging to the occupations in one's family and genus in general. Education is a social lift, "social magic" (P. Bourdieu), exit beyond the three classical stratum of the Indo-Europeans (oratores, bellatores, laboratores), by G. Dumezil.

University as a form of higher education becomes the basic institute of the Modern, it is the crossing of its two main dimensions: the academic corporation and the state institution. It should be noted that the first appointment was initially self-sufficient. Moreover, all corporations were carried out as universitas, that is, as a community of equal people who had vowed each other. This was the union of any craft guild and even the city community as a whole, the prototype of any institute in the modern sense of the word, and even a legal person, as being proved by the studies of the medievalists (J. Le Goff, P. Uvarov). Gradually such a name was fixed only for a certain type of educational institutions.

We shouldn't also forget about the religious-ritual dominant of any premodern civilization. In the statutes of the first universities, in particular Parisian one in the XIII century, it was recorded that they were "a community of the alive and the dead" (O. Oexle). This meant, first of all, the responsibility for the funeral ceremonies of community members and for the funeral prayers for them. Since being detached from blood relatives, students and even lecturers usually stayed in a foreign country without support, such an important for religious people thing as funeral and memorial were provided. The rituality of the last ones was even obligatory for Christianity, despite the high degree of theology rationalization. Consequently, in pre-modern Europe, the university was born as a transnational corporation based on the principles of the civilization of Christian Europe unity and the organizational – Papal Curia. However, the first change of the Reformation, and then secularization, allowed it to be nationalized quickly.

The building of a national state required an increase in the bureaucracy and, accordingly, an educated class of people. Time has shifted accents. University autonomy, which took its origins in the codes of guilds, gradually began to serve as a necessary social distance from the utilitarian cares of life in order to create an appropriate anthropological model.

The social function of the university was explained by I. Kant in the well-known work "the Conflict of the Faculties". He said that the state as a source of financing uses the product of university education – educated people. The latter are needed "to influence the people by the certain teachings" [1]. Such an influence becomes possible due to the fact that people are lost in the contradiction between their sensual impulses, private goods and social requirements. They do not want to be responsible for every deci-

sion and want to be led in the most enjoyable and safe ways. What basically the state did through the community of not professional scientists, but educated people who represented "motivation reasons" to coordinate the interactions between individuals and, more importantly, with the state. I. Kant emphasizes that "according to reason (that is, objectively) the following order exists among the incentives that the government can use to achieve its ends (of influence the people): first comes the eternal well-being of each, then his civil well-being as a member of each society and, finally, physical well-being (a long life and health)" [1]. Each of these "incentives" had a projection of the socio-cultural system of the Modern and a psychological coloration that represents private space of the atomized individual. After all, person of Modern is connected with the social whole private interest. "Eternal well-being" is a private dimension of spiritual culture; "physical well-being" was a condition of material, even physical reproduction of an individual. "Civil well-being" - this is a form of the evolving private interest in the general legal system of society self-production. Each of these areas is a combination of disciplinary practices described by M. Foucault (first and foremost, medicine and law). The last ones were devoted to create the conscience as the "body of the prison," that was, "by teachings regarding the second (civil well-being) it (government) helps to keep their external conduct under their reins of public law" [1]. Modern disciplinary practices, their norms and rules, differ both from the types of institutionalization of the human actions in Premodern, and from the value orientations of cultural fields.

In the dimension of high culture there was a certain number of fields producing a priori values and "the system of things", which are intended to legitimize the self-sufficiency of each of them (in case of art and science). In the body of society such cultural fields incorporate by social institutions. The last ones have the middle function: to preserve the a priori status of values and to form the producers and consumers of them, that was to deal directly with the actors as their agents. For the incorporation of subjects into social structure of cultural field disciplinary technologies are being produced, which, in the process of learning and obsessing, turn into habitus (body techniques) and cultural capital (an interiorized set of knowledge and values), in the terms of P. Bourdieu. Modern body typification techniques and their legitimation in public perception as generally recognized lead to the formation of disciplinary practices. N. Elias explained their fundamental difference.

The Formation of social structures that provide the implementation of these disciplinary practices is the process of institutionalization. The emergence of a certain set of knowledge, the content of which determines the form of its implementation, also causes a certain style, a certain way of thinking. The functioning of such knowledge as a cultural capital was a form of implementation of discursive practices. They supplement disciplinary practices and even gradually begin to provide reflation over them, organize them, asking for models and norms for the last ones. The autonomy of the theoretical sphere sets authority and level of recognition of discursive practices and becomes the basis of their ideology. Thus, the role of discourse and ideology in the process of institutionalization of Modern is much higher than in previous historical types of culture. On the autonomy of the theoretical consciousness itself and the spiritual forms of culture is generally based the specificity of the social institutes of the Modern age.

The process of person incorporating into the body of a social institution is the most successful when it is not just a bad imitator (that is the difference between a simple which is produced by a cultural field and its unsuccessful bearer becomes

obvious), but when a person becomes the creator of socio-cultural norms and even the institution, that is, it promotes the autonomy of the cultural field and / or its financial success. In fact, the producing of disciplinary practices is a condition of obsessing them as a separate subject, that is, the moment of self-production of the cultural field itself in a social dimension. The dualism of habitus and cultural capital, of the cultural field and of the institute as its basic social structure is sufficiently stable in the context of the domination of a closed type of cultural field, for example art production. The university is a more pure form of a social institute than social structures of the art field. In order to clarify this problem, one should turn to the incomplete problem of the institute.

British researcher R. Williams in his work "Keywords vocabulary of culture and society" concluded, that "Institution is one of several examples of a noun of action or process which became, at a certain stage, a general and abstract noun describing something apparently objective and systematic; in fact, in the modern sense, an institution" [3, p. 168] in the dimension of human interaction.

Human activity always makes sense and obeys a certain established rule or order. This sense of installation is very important. After all, the use of the term "institute" in the English language in the 14th century had a connotation of "establish, found, appoint. In its earliest uses it had the strong sense of an act of origin - something **instituted** at a particular point in time - but by mC16 there was a developing general sense of practices established in certain ways, and this can be read in a virtually modern sense: 'in one tongue, in like manners, institutions and laws (Robinson's translation of More's *Utopia*, 1551); 'many good institutions, Laws, manners, the art of government' (Ashley, 1594). But there was still, in context, a strong sense of custom, as in the surviving sense of one of the institutions of the place" [3, p. 168]. British law still has retained the peculiarities of the case-law of its application, in contrast to universalist and rationalist shifts in its French interpretation of it, up to the requirement of the Declaration of Human Rights. In this, the emergence of a conflict between the aristocratic respecting of tradition and the democratic nature of the enlightenment critique of tradition is seen as a superstition, which is clearly demonstrated by G. Gadamer.

R. Williams notes that it is not easy "to date the emergence of a fully abstract sense; it appears linked, throughout, with the related abstraction of SOCIETY. By C18 an abstract sense is quite evident, and examples multiply in C19 and C20. At the same time, from mC18, institution and, later, institute (which had carried the same general sense as institution from C16) began to be used in the titles of specific organizations or types of organization: 'Charitable Institutions' (1764) and several titles from 1C18; Mechanics' Institutes, Royal Institute of British Architects, and comparable organizations from C18 here probably imitated from the Institute National, created in France in 1795 in consciously modern terminology. Institute has since been widely used for professional, educational and research organizations; institution for charitable and benevolent organizations. Meanwhile the general sense of a form of social organization, specific or abstract, was confirmed in mC19 development of institutional and institutionalize. In C20 institution has become the normal term for any organized element of a society" [3, p. 168].

It is worth mentioning, that data of R. William's definition are rather descriptive, but they enlighten the historical dimension of the question.

The logic of making ordinary, "typicality" of human action, which comprises the functions of its objectification and legitimation, is put into the basis of the consideration of the institutionalization of human life in the works by A. Gehlen, P. Berger and T. Luckmann. Significantly higher degrees of unification and rationalization of the institutes of Modernity

are characterized by M. Weber and J. Thompson. A new form of Modern society myth (D. Meyer, B. Rowen) [2, p. 340–363] and its ceremonies in the form of self-compel and self-control (N. Elias) is also noted by researchers as a modern feature. The specificity of the institutes of the Modern consist of using disciplinary practices that, by help of the internalization of certain behavior codes, creates the new technology of social production of man. After all, the Modern institute is controlled not only by its own mechanism of implementation, and not even by additional sanctions (such as completion or punishment), but created the most productive reflexive model of self-control. The universal cult of mind and, accordingly, the Faculty of Philosophy, not only produces the new type of discourse or cultural capital, but also a way of new social formation. Thus, the new anthropological model is produced, also a new social order, where consciousness is formed as an instance which separated from the living conditions and controls it from the outside. Such a sociocultural practice would not have been possible without the experience of Christianity and its confessional procedures. Their influence could already be evident in such early Modern characters as Don Juan and Dr. Faust. However, the self-control of Christianity was sent to the authority of God, and therefore autonomy of consciousness could not be implemented consistently. Modern anthropocentrism did not foresee external instances, but itself was rooted in human sensual-rational dualism. The autonomy of theoretical consciousness was provided by disciplinary practices of university education.

The university, for example, as opposed to art, is a social institution itself, in other words it has absence of its own an autonomous field of culture, which is a form of spiritual rather than social production. Education is a set of social institutions that produce the social structure directly, that is, social technology with the purpose of human and social production of the new model. The society of the late Modern becomes a collection of social institutions (not only educational, but also legal, political, economical, and even in a certain sense cultural) and industries (specialized fields of material production). Education in this sense is a form of human production in general, while economics, politics and law are generally aimed at the indirect production of people through the logic of much complicated institutes movement: economics, politics, law (goods, power structures and laws).

Depending on the national model of education, universities determine the priority of certain educational strategies. This is generally accepted business orientation of American higher education institutions. In French universities after the Napoleonic reform, a correlation of the interests of the state with social division of labor was implemented. The priority of university autonomy, research programs and the broad humanitarian basis of studying is characterized by the Humboldt model. The more problematic was the collision of the formation of a national state, the more claims model of the university to a greater degree of social disposition. The Humboldt version became a classical form of the university and has spread into many countries around the world. In particular, Ukrainian universities were formed by its model.

Exactly this German model of the university has become an object of I. Kant's reflection. The specialization of the faculties, through which the production of this type of educated people is carried out, correlates with the modern form of socio-cultural differentiation. The discursive practices of individual disciplines and faculties become the basis for the identification of professional communities. The University, accordingly, was an institute, an intermediary form of a social system between a state machine and atomic individuals. Division, which was formed empirically, in I. Kant's opinion, nevertheless, corresponds to a certain a priori principle.

All these spheres of privatization of the public good for which the medical, legal and theological facilities are practical, service and non-self-sufficient, despite their ability to

formulate guidelines and dictate orders. They are not able to clarify their own principles, and therefore the basic one for I. Kant was the lower faculty - philosophical - the task of which was "the public presentation of truth as its function" [1]. Exactly his impracticality, the inability to formulate orders and to provide "bread training" (Fr. Schelling), enables freedom of judgment and truthfulness of knowledge of representatives of other faculties. His task is to produce educated people whose "the increased insight gained from this freedom, a better means for achieving its ends than its own absolute authority" [1] This means that the universality of reason is a Modern ground for coordinating action, in contrast to Premodern compulsion. Therefore, the resolution of the conflict of the faculties can be either "legitimate" - the recognition of the universal status of reason for the functioning of the national state, or "illegal", which provides a short "heroic way" to the disappearance of the lower faculty.

The explanation for the "Conflict of Faculties", in this regard is the concept of Canadian researcher B. Readings, which proved the connection of this university model, which is based on the idea of culture, with the structures of the functioning of the national state. Its political discourse is based on the principles of sending to a collective entity, which represents itself as a "species-being". Therefore, the basic task of the national state is the task of implementing the "rational self-determining subject of modernity", that is, a self-sufficient subject. The army (Z. Bauman), literature (B. Anderson, M. McLuhan) and education (M. Foucault, B. Readings) are the socio-cultural technologies of this complicated process. The last can represent school and university. If a school (and even the obligatory elementary education as a whole) has its task to form disciplinary practices that provide extremely important for the Modern Dominant of Consciousness the "techniques of the body," as well as the level of literacy required for the reserve army of labor and just an army (that is, first of all, caused by the charity of the "social state", a welfare state, as proved by Z. Bauman and K. Polanyi), the task of creating and reproducing a model of national identity, the bearer of which is a self-sufficient subject becomes exactly the formation of Humboldt's model of the university.

Subjected to an autocratic monarchy was, in the first place, limited (or, conversely, privileged) by rights. There is no wonder one of the first historical acts of the bourgeois revolution in France was the acceptance of the Declaration of Human Rights. The necessity of the equality of all people under the law, which is ensured by the division of power was also proclaimed by S. Montesquieu. The subjugation of the Modern subject to the national state was carried out differently from the non-Modern way. In previous times, personal coercion was a dominant form of relations between people and social systems, but gradually the rich form of dependence became the most important. In such a specific situation, the relationship between a man and the state is carried out through the passage of a number of social institutions, the crown of which is the university. "I" can become transcendental, only "passing through the people" (B. Readings), or much precisely through the nation. The University model, proposed by A. Humboldt, in contrast to the French version (Napoleonic) and the American (Hopkins) one, has not accidentally deliberately denied the orientation of "bread learning" (J. Schelling) or the state's needs, that is, the provision of a profession to be fed after the end of study, but set goal for creating a self-sufficient subject.

Conclusions. Thus, the university as a social technology, based on the new sample of the anthropological model, forms disciplinary practices that function for production of habitus and cultural capital, and also provides identification "under the auspices of the concept of culture" (B. Readings) in the Modern era. This cultural-historical period is characterized by the fact that social control is carried out not with the help of personal coercion, but of the passage through institutions. A higher educational institution in the era

of Modernity is the most consistent embodiment of the idea of a social institution as an intermediary between spiritual and material production. Culture in this context acts as a form of "high culture," that is, as a way of human existence just like this, with value orientations on the foundations of universal cult of reason. The "Cultural Mission" of the University is a mediation between the regulatory ideas of the Modern and a certain type of state that is, to be a social technology of nation-building. The technology of cultivating reason is provided by studying at the Philosophy Faculty and is an obligatory philosophical component for other faculties in the German model, created by V. Humboldt. The formation of the cult of universal reason and self-sufficient subject is the basic task of the classical university and its leading sociocultural function and cultural mission.

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 03022, Україна

КУЛЬТУРНА МІСІЯ КЛАСИЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Стаття присвячена аналізу історичної динаміки університету та класифікації його культурних типів. Основна увага приділяється класичній моделі університету та її трансформаціям. Університет є соціальною технологією, яка заснована на новому зразку антропологічної моделі та дисциплінарних практиках, що являють собою виробництво габітусів в епоху Модерна. Цей культурно-історичний період характеризується тим, що соціальний контроль здійснюється не через особовий примус, а "проходженням через установи". Вищий навчальний заклад в епоху Модерну є найбільш послідовним втіленням ідеї соціального інституту як посередника між духовним та матеріальним виробництвом. Висока культура в цьому контексті здійснюється на основі універсального культу розуму. Формування культу універсального розуму та самодостатнього суб'єкта є основним завданням класичного університету та його культурної місії.

Ключові слова: університет, класична модель університету, культурна місія, соціальний інститут, культурне поле, соціальні технології.

Е. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 03022, Украина

КУЛЬТУРНАЯ МИССИЯ КЛАССИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Статья посвящена анализу исторической динамики университета и классификации его культурных типов. Основное внимание уделяется классической модели университета и ее трансформациям. Университет рассматривается как социальная технология, основанная на новом образце антропологической модели и дисциплинарных практиках, которые представляют собой производство габитуса в эпоху Модерна. Этот культурно-исторический период характеризуется тем, что социальный контроль осуществляется не через личное принуждение, а "прохождением через институты". Высшее учебное заведение в эпоху Модерна является наиболее последовательным воплощением идеи социального института как посредника между духовным и материальным производством. Высокая культура в этом контексте осуществляется на основе универсального культа разума. Формирование культа универсального разума и самодостаточного субъекта является основной задачей классического университета и его культурной миссией.

Ключевые слова: университет, классическая модель университета, культурная миссия, социальный институт, культурное поле, социальные технологии.

УДК 130.2

В. І. Панченко, д-р філософ. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
valentina.panchenko@gmail.com

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ЕКСПЕРТИЗА КУЛЬТУРНИХ РЕСУРСІВ

Стаття присвячена дослідженню зростаючої ролі експертного знання в процесі трансформації культури і соціальних відносин у сучасних умовах. Підкреслюється значимість і особливості культурологічної експертизи соціальних проблем, яка виступає як універсальна експертиза в проектній діяльності. В умовах переходу від індустріальної до постіндустріальної економіки культурологічна експертиза стає інструментом запровадження креативної економіки. Зокрема, мова йде про використання культурних ресурсів міст і регіонів України у створенні іміджу для залучення інвестицій та визначення спрямованості перспективного розвитку.

Ключові слова: культурний проект, культурологічна експертиза, культурна політика, експертна оцінка, креативна економіка, культурні ресурси, урбаністична політика.

Постановка проблеми. Сучасний стан соціокультурних трансформацій в Україні породжує в якості важливого інструментарію задля принципових змін потребу в експертизі, аналізі та оцінці тих або інших об'єктів соціокультурної реальності, які позначають особливості її функціонування та можливі (проектні) моделі трансформації і перспективні напрямки розвитку.

Знаменним є те, що потреба в експертизі є логічним результатом наукової революції, яка не тільки визначила напрям науково-технічного прогресу модерної цивілізації, а й принципово змінила статус знання щодо соціальних і культурних реалій, що дозволили суспільству перейти від створення "утопій" як образу бажаного майбутнього, його критики як

REFERENCES/ СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Kant I. The Conflict of the Faculties [Electronic resource] / I. Kant. – Retrieved from: <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEKantConflictFacNarrow.pdf>
2. Meyer J., Rowan B. Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony / J. Meyer, B. Rowan // The American Journal of Sociology. – 1977. – № 83 (2). – P. 340–363.
3. Williams R. Keywords: a Vocabulary of Culture and Society. New York: Oxford University Press, 1983. – P. 168–169.

REFERENCES (APA)

1. Kant, I. (2002). The Conflict of the Faculties. Retrieved from <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEKantConflictFacNarrow.pdf>
2. Meyer, J. W., Rowan B. (1977). Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. *The American Journal of Sociology*, 83 (2), 340–363.
3. Williams, R. (1983). *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*. New York, Oxford University Press, 168–169.

Надійшла до редколегії 31.10.17

"антиутопій", та сформувати наукове підґрунтя проєктної та експертної діяльності в галузі гуманітарних та суспільних наук.

Аналіз досліджень і публікацій. Останні дослідження та публікації щодо збільшення ролі експертного знання в процесах модернізації культури пов'язані з поглибленням диференціації та спеціалізації різноманітних соціальних інститутів. Саме така постановка проблеми присутня в працях П. Бергера, Г. Іванова, Т. Лукмана, Ч. Лендрі, Н. Ніконової, Л. Нікіфорові, А. Скотта та ін.

Метою статті є аналіз ролі культурологічного знання й культурологічної експертизи в оцінці культурних ресурсів у процесі проектування та розвитку сучасної креативної економіки.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Спеціалізоване знання здобувається через спеціалізовану освіту та професійний досвід, які базуються на спеціалізованій теорії. Експертне знання відрізняється від повсякденного знання та досвіду, і саме воно забезпечує можливість оцінки та прийняття проектних рішень щодо спеціалізованих об'єктів соціальної реальності: "Вони (експерти – В.П.) виступають не тільки як експерти в тій або іншій галузі соціального запасу знань, а вимагають усієї повноти повноважень, що розповсюджуються на цей запас знань при всій його цілісності. Вони виявляються універсальними експертами в прямому значенні слова. Це не означає, що вони претендують на знання всього. Скоріше вони претендують на знання кінцевого змісту того, що всі знають і роблять" [1, с. 191].

Серед найвагоміших проблем, що постали перед українським суспільством та насамперед його економікою, – дати новий імпульс розвитку динаміки міст та українській урбаністичній системі в перехідний період від індустріальної до постіндустріальної економіки. Фундаментальні зміни, що відбуваються на всіх рівнях життя міста, вимагають принципово нових підходів до питань прогнозування, планування та засобів їх реалізації через усвідомлення потенціалу міста як культурного осередку, що склався протягом його історичного існування. Саме культурологічна експертиза, яка має передувати будь-якому міському проекту, має стати на чолі цього процесу.

Поняття "проект" з науково-технічної та архітектурно-будівельної сфери проникло в усі галузі діяльності людини. Створення проекту в минулому було пов'язано з необхідністю вирішувати поставлені завдання, спираючись на визначені параметри: технічні, технологічні, з використанням нормативних документів. У цьому випадку проект ставав вже закінченим документом (проектною документацією), що передбачав його обов'язкову реалізацію.

Сьогодні проектування стосується майже всіх видів діяльності людей, але створення проекту зовсім не означає його реалізацію. Більше того, вибір того чи іншого проекту передбачає конкурсні засади. Тотальність проектування всіх сфер діяльності гостро поставила питання необхідності проведення експертизи різних проектів-ідей, насамперед на їх початковій стадії. Ця сфера експертної діяльності в певній кількості існувала і раніше й була пов'язана з проведенням різних конкурсів. У наш час грантова, конкурсна й тендерна діяльність набула провідного характеру, що викликало зміну принципів і можливостей експертної оцінки таких проектів.

В експертизі інноваційних проектів необхідні, головним чином, визначення та обмеження об'єктів експертизи, які включають в себе оцінку майбутніх результатів та наслідків проектів, що підлягають експертній оцінці. Як правило, якщо і виникають певні труднощі, то вони носять технічний характер. У той же час робота експерта стає проблематичною саме в ситуації інноваційних перетворень, коли самі об'єкти і критерії експертизи виявляються максимально невизначеними.

Експертні оцінки процесів і явищ, що не піддаються безпосередньому виміру, будуються на судженнях спеціалістів. Застосування експертних оцінок передбачає врахування суб'єктивної реальності таких феноменів, як: громадська думка, цінності, норми, інтереси, можливість відобразити їх у певних кількісних вимірах. Саме тому виникає закономірне питання щодо можливості використання під час експертизи аксіологічних (ціннісних) параметрів, які впливають в кінцевому рахунку на міру відповідальності експерта.

Для експертизи інноваційних проектів спеціалісти виділяють наступні критерії [5, с. 237–238]:

- Загальні критерії, тобто ті, що дозволяють оцінити значимість запропонованого проекту з точки зору основних тенденцій щодо об'єкту проектування;

- Спеціальні критерії, тобто ті, що дозволяють оцінити компетентність автора і змістовність проекту з точки зору його повноти, відповідності нормативним та понятійним вимогам;

- Приватні критерії – такі, що дозволяють оцінити ступінь обґрунтованості проекту з точки зору можливостей його втілення та життєздатності.

Саме такі особливості соціокультурних проектів і необхідність їх оцінки на стадії створення проекту та проходження конкурсного відбору вимагають культурологічної експертизи.

По завершенню підтриманого проекту здійснюється ще один експертний висновок, який передбачає оцінку реалізації проекту, визначеного в конкурсній заявці; опис специфіки реалізації проекту (сильні та слабкі сторони), проблем та ускладнень в реалізації проекту; оцінку роботи проектної команди, резонанс проекту через аудиторії, ЗМІ, владу; подальші перспективи проекту; рекомендації керівнику проекту.

Успіх реалізації соціокультурних проектів безпосередньо впливає на розвиток території, її долю та культурну ідентичність, яка б не суперечила історичній традиції і в той же час створювала новий імідж, спрямований на підвищення її інвестиційної привабливості. Такий підхід до формування соціокультурного проекту відображає тісний взаємозв'язок економіки, управління та культури в процесі конструювання та просування нового іміджу культурного об'єкта – території, міста, історичного комплексу тощо. Культурологічну експертизу в такому випадку слід вважати частиною проектної діяльності, необхідної для обґрунтування цілей і методів виконання проектів, розробки конкретних пропозицій. "Експертиза виникає і стає необхідною тоді, коли майбутнє не відтворює минуле. Звідси впливають як принципів обмеження експертизи, так і її методологія – творче конструювання сценаріїв розвитку множини детермінованих процесів і подій, своєрідна діяльність з виробництва прогнозів, яка включає в себе не тільки точну оцінку впливу тих або інших факторів та їх можливих взаємодій між собою, але й розуміння того, які власне фактори вимагають врахування" [4, с. 6].

Експертизу в найбільш загальному вигляді можна визначити як пояснення питання, яке не має очевидної відповіді, спираючись на думку спеціалістів у цьому питанні або експертів. Експертні методи слід використовувати тоді, коли відсутні готові рішення та коли необхідна інформація не може бути здобута відомими інструментальними методами.

Будь-яка експертиза є соціальною технологією, що характеризується низкою специфічних особливостей. Насамперед за своєю родовою ознакою, за технологічним змістом, експертиза – це дослідження, дослідження соціально значимих проблем. По-друге, це дослідження здійснюється на замовлення інстанцій, які приймають рішення, використовуючи під час його розробки висновки експертів. По-третє, дослідження проводиться незалежними компетентними спеціалістами, які окрім використання спеціальних методів спираються на свою професійну інтуїцію. Результатом експертизи є відповідний експертний висновок, який має засадниче значення для прийняття рішення відповідними інстанціями. І, нарешті, експертний висновок містить факти, коментарі та пояснення, що носять доказовий характер, де аргументація повинна бути раціонально визначена та викладена в доступній спільноті формі.

Будь-який проект оцінюється з точки зору його ефективності. Культурологічна експертиза пов'язана, перш за все, з ефективністю передбачуваних цілей,

тобто доцільністю запланованої та здійснюваної діяльності, її виправданим широким соціокультурним контекстом суспільного життя, оцінкою проектів розвитку культури в ім'я благополуччя людей.

Вихід культурології в сферу експертної діяльності є необхідним етапом розвитку науки й підвищення ролі та економічного потенціалу культури [5, с. 68–80]. Адже саме в наш час культура є важливим чинником розвитку нових видів економічної діяльності. Для багатьох країн із значним культурним капіталом і суттєвим потенціалом економічного зростання культурологічна експертиза як соціально визнана та інституціалізована практика консультування стає важливою в умовах формування проектної стадії прийняття вагомих соціальних та економічних рішень, конструювання новітніх соціальних та культурних практик, формування довіри до культурологічного погляду на світ.

Важливим вектором розширення культурологічної експертизи є здатність використання культурологічного знання для оцінки соціальної виправданості та соціальної доцільності будь-яких форм та видів діяльності людини в сучасному суспільстві. Адже культурологічне знання формує ціннісний підхід і практичну оцінку будь-якої людської діяльності, виходячи не тільки з критеріїв технократично цілерациональної успішності, але з урахуванням співмірності процесу та результату ціннісно-змістовним вимірам буття людини в сучасному світі.

Реальна потреба знань щодо культурних факторів та культурного потенціалу соціальних трансформацій, поява нових видів соціокультурних практик, постійне розширення соціальних запитів на практично корисні аналітичні матеріали й розробки, які побудовані на знаннях про закономірності та механізми регулювання соціокультурних процесів, – все це стало каталізатором становлення культурологічної експертизи, яка в той же час є полем безпосередньої апробації її можливостей та обмежень.

Аналізуючи структури, що залучені в процес підготовки та прийняття владних рішень, необхідно враховувати також і роль наукового співтовариства та наукових структур. Адже в сучасному світі жодне політичне або владне рішення не приймається без врахування об'єктивного наукового знання та рекомендації науки. Зрозуміло, що ці знання або рекомендації не визначають повністю рішення влади, яка враховує поряд з цими рекомендаціями також і іншу інформацію, долучаючи і наявні ресурси, і можливість інвестицій, і громадську думку.

Отже, наукові знання сьогодні необхідні всім учасникам прийняття важливих рішень: владі, громадським об'єднанням, іншим інстанціям в цьому ланцюгу здійснення проектного плану. Точніше кажучи, необхідні не самі по собі знання, а ті рекомендації, прогнози або застереження, які можуть запропонувати вчені в тих або інших випадках. У той же час у організацій або інших суб'єктів прийняття рішень або авторів майбутніх проектів можуть бути різні цілі використання наукового знання як експертних оцінок.

Це може бути як бажання мати об'єктивну інформацію у вигляді наукових рекомендацій, так і бажання легітимізувати вже прийняте рішення, посилюючись на наукову експертизу. Потреба здобути публічну підтримку першого проекту стимулює залучити на свою сторону авторитет наукової експертизи, але так само можливо поставити під сумнів запропонований проект та домогтися його відміни або й дискредитації за рахунок апелювання до думки експертів.

Ці обставини піднімають рівень відповідальності експертів при виконанні експертної оцінки, в тому числі враховуючи природу та особливості замовників. Адже між власне

науковою та експертною діяльністю існує суттєва відмінність. Якщо завдання науковця – дослідити явище і запропонувати гіпотезу для його тлумачення, враховуючи всі можливі варіації, то завдання експерта в процесі створення певного соціокультурного проекту – обмежити діапазон можливого рішення, враховуючи надзавдання проекту та забезпечуючи найбільш оптимальний та ефективний вибір суб'єкта прийняття рішення.

У зв'язку з цим постає питання про незалежність експерта. У наш час існують різні форми організації експертної діяльності. У класичному вигляді експертів залучають лише власне до процедури експертизи, для того щоб оцінити можливі наслідки проектів тих чи інших владних рішень. Найбільш ефективним у таких випадках є залучення експертизи на стадії підготовки рішення, хоча частіше ми спостерігаємо намагання звернутися до її послуг для оцінки результатів реалізації прийнятих владних рішень.

Іншим варіантом, що набув широкого розповсюдження, є постійно діючі експертні ради, склад яких затверджується тим або іншим владним органом або ж особою. Основним завданням таких рад є проведення експертизи проектів за завданням керівництва експертної ради. Дуже часто така організаційна експертна робота використовується для легітимації запропонованих владними органами проектів. Саме в цьому полягає загроза того, що аналітичні структури, створені в межах органів державної влади, виявляються менш ефективними, аніж відносно незалежні аналітичні центри, незважаючи на те, що в них можуть працювати висококваліфіковані експерти.

Здійснення культурологічної експертизи в соціокультурному проектуванні є необхідним, адже мова йде про певну конкуренцію міст і територій, а не країн, де цінність локального набуває свого оформлення в терміні "глокалізація". У ситуації обмеженості ресурсів регіони намагаються найбільш ефективно використовувати в тому числі й іміджеві практики в якості фактора, що набуває особливого впливу на формування привабливості міста для потенційних інвесторів, туристів, мешканців – усіх тих, хто здійснює свій внесок у його розвиток.

У культурології роль культурологічної експертизи у розробці іміджевих стратегій регіону вже має певні напрацювання [2; 3; 6, с. 132–136], адже унікальність іміджу полягає в тому, що він є креативною технологією, інструментарієм, що демонструє взаємозалежність економіки, управління та культури.

На зустрічі мерів європейських міст, що проходила в Лондоні у 2004 р., було визнано, що елементи, які визначають успіх міста, полягають в наступному: "знати, куди прямує ваше місто". Йдеться про культурні ресурси, завдяки яким кожне місто може мати свою унікальну нішу. При цьому мова не йде тільки про матеріальні культурні ресурси, але – й про ті, що проявляються у символах, у видах діяльності, в асортименті місцевої промисловості та ремісничої продукції, у спортивних, рекреаційних, освітніх та інших традиційних для міста сферах діяльності. У свою чергу, культурні ресурси міста можуть бути віднайдені в його історичній, індустріальній або художній спадщині, а саме в таких активах, як: архітектура та міський ландшафт, міські традиції суспільного життя, фестивалі, ритуали, історії. Будь-яка з цих форм культурної діяльності може бути переосмислена та налаштована на виробництво нових товарів і послуг.

Слід зазначити, що образ та імідж міста – не тотожні поняття. Образ є природним продуктом сприйняття об'єкта, він формується на рівні повсякденної свідомості та укорінюється в повсякденній комунікації, що втілюється не тільки в побутовій поведінці та дискурсі, але й в можливому художньому досвіді щодо конкретного об'єкта.

Імідж є конструктом, створеним цілеспрямовано; він має оціночне та мотиваційне навантаження, репрезентує бажане бачення міста та відношення до нього. Успішно створений імідж утримує у згорнутому вигляді певний соціальний досвід і здатний перетворити ідею, місію міста з "моделі" в програму діяльності.

Звернення експертів до культурологічної складової іміджу означає застосування його розробки та актуалізацію культурологічного підходу, відповідно до якого імідж розглядається як феномен інформаційної реальності епохи постмодернізму і втілює її провідні культурні характеристики: акцент на процесах семіотизації, комунікації та візуалізації. Найважливіше завдання експерта – підкреслення актуальності, значимості практик створення бренду території для сучасної спільноти в цілому і муніципальної влади зокрема, виявлення їх символічного капіталу і пошук механізмів та моделей його просування. Експертний висновок у такому випадку має бути однозначним – конкурентоспроможність міста безпосередньо пов'язана з цілеспрямовано сконструйованим та медійно трансльованим образом. Адаже в умовах обмеженості ресурсів позитивний імідж регіону дозволяє вирішувати багато проблем через інформаційно-комунікативних посередників, не звертаючись на початковому етапі до значних капіталовкладень.

Своєрідність і ефективність культурологічної експертизи полягає в необхідності враховувати всеохоплюючий характер культури, аналізувати її владні механізми, а також специфіку сучасного етапу розвитку. Отже, важливим завданням експертизи є співвідношення існуючого та бажаного образу міста з його культурним потенціалом. Це найбільш складний та трудомісткий етап в розробці іміджу. Система іміджевих характеристик повинна формуватися в залежності від поставлених цілей соціально-економічного та культурного розвитку міста і бути присутньою в концепціях його розвитку.

Після того як імідж розроблений та визначено механізм його просування, необхідно проводити прискіпливий моніторинг через канали зворотного зв'язку та процеси комунікації, побудовані на іміджевих стратегіях, культурних практиках, передбачених загальним проектом розвитку міста чи території. Саме на підставі такого моніторингу можливо відслідковувати зміни, вивчати вплив ціннісних складових іміджу на поведінку влади, містян, на збільшення інвестицій та формування місцевої регіональної ідентичності високого культурного ґатунку, що стимулює спільноту до перетворень.

Значний практичний досвід з культурологічної експертизи та проектування розвитку європейських міст представлений в книзі Чарльза Лендрі "Креативне місто". Автор є відомим практиком і пропагандистом змін в міському соціокультурному проектуванні, які дозволили економічну та соціальну трансформацію урбаністичного середовища поставити на службу і зробити джерелом розвитку. Проте такий шлях можливий лише за умови визначеного рішення, але не детерміністського, а креативного планування, в якому задіяні експерти-проектувальники, що спираються на сміливі суспільні ініціативи, ризиковані приватні інвестиції щодо взаємопов'язаних комерційних та суспільно-корисних проектів.

Висновок. Головним фактором, що дозволяє відповідно реагувати на зміни, стало усвідомлення проблем культури, яка створює і виражає цінності та формує ідентичність. Визначення культурної перспективи стає важливим для успішного міського планування, а визнання неможливості

індивідуального формування нового образу міста дозволить об'єднати різні наукові знання, міські та соціальні інститути з підходами, що властиві економічному сектору – державному та приватному. Для цього необхідно стимулювати розвиток нових форм співробітництва, адже лише міжвідомча кооперація та корпоративна робота міської влади дозволяють повністю використати міський потенціал.

Відокремлені сфери міського планування, економічної, соціальної, освітньої та культурної політики ще не зовсім розуміють одна одну, щоб сформувати загальну мету та алгоритм діяльності. Успішна урбаністична політика і менеджмент вимагають більшої уваги до питань культури та тих підходів, що носять творчий і синергетичний характер та опираються на людський ресурс. Успіх міського розвитку залежить від позитивної трансформації мислення політиків та міських реформаторів.

Як свідчить вже існуючий досвід, люди та організації, які забезпечили успішний розвиток своїх міст, володіють широким кругозором та готовністю до ризику, мають здатність зосередитись на довготривалих перспективах та чітко розуміння стратегії – з опорою на місцеву специфіку – знаходити сильні сторони в наявних недоліках, бажано слухати і вчитися. Саме такі риси забезпечують креативні якості людям, проектам, організаціям і нарешті містам.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М.: "Медиум", 1995. – 320 с.
2. Иванова Г. В., Леонтьев Д. А. От экспертного знания к экспертной деятельности / Г. В. Иванова, Д. А. Леонтьев // Экспертиза в социокультурном мире: от знания к деятельности [Под ред. Г. В. Ивановой, Д. А. Леонтьева]. – М.: Смысл, 2006. – С. 72–78.
3. Никифорова Л. В. Экспертные возможности культурологи / Л. В. Никифорова // Культурология: фундаментальные основания прикладных исследований [Под ред. И. М. Быховской]. – М.: Смысл, 2010. – С. 68–80.
4. Никонова А. А. От экспертизы культурного наследия к экспертизе культурных проектов / А. А. Никонова // Философия и культурология в современной экспертной деятельности. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2011. – С. 233–242.
5. Левитская И. В. Культурологическая экспертиза разработки имиджевых стратегий региона / И. В. Левитская // Роль культурологии в современном мире. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2011. – С. 332–336.
6. Landry C. The creative city: a toolkit for urban innovators / C. Landry. – UK: Comedia, 2000. – 302 p.
7. Scott A. The cultural economy of cities / A. Scott // International journal of urban and regional research, Volume 21, Issue 2. – 1997. – P. 323–329.

REFERENCES

1. Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*. Moscow, Medium (In Russian).
2. Ivanova, G. V., Leon'tev D. A. (2006). Ot jekspertnogo znanija k jekspertnoj dejatel'nosti [From expert knowledge to expert activity]. In *Jekspertiza v sociokul'turnom mire: ot znanija k dejatel'nosti*. Moscow, Smysl, 72–78.
3. Nikiforova, L. V. (2010). Jekspertnye vozmozhnosti kul'turologii [Expert opportunities of cultural studies]. In *Kul'turologija: fundamental'nye osnovanija prikladnyh issledovanij*. Moscow, Smysl, 68–80.
4. Nikonova, A. A. (2011). Ot jekspertizy kul'turnogo nasledija k jekspertize kul'turnyh proektov [From the assessment of cultural heritage to the expertise of cultural projects]. In *Filosofija i kul'turologija v sovremennoj jekspertnoj dejatel'nosti*. 233–242.
5. Levitskaja I. V. (2011). Kul'turologicheskaja jekspertiza razrabotki imidzhevych strategij regiona [Cultural expertise for the development of image strategies of the region]. In *Rol' kul'turologii v sovremennom mire*. Sankt-Peterburg Izd-vo Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii, 332–336.
6. Landry, C. (2000). *The creative city: a toolkit for urban innovators*. UK, Comedia.
7. Scott, A. (1997). The cultural economy of cities. *International journal of urban and regional research*, 21 (2), 323–329.

Надійшла до редколегії 26.10.17

В. И. Панченко, д-р философ. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА КУЛЬТУРНЫХ РЕСУРСОВ

Статья посвящена исследованию растущей роли экспертного знания в процессе трансформации культуры и социальных отношений в современных условиях. Подчеркивается значимость и особенность культурологической экспертизы социальных проблем, которая выступает как универсальная экспертиза в проектной деятельности. В условиях перехода от индустриальной к постиндустриальной экономике культурологическая экспертиза становится инструментом внедрения креативной экономики. В частности, речь идет об использовании культурных ресурсов городов и регионов Украины в создании имиджа для привлечения инвестиций и определения направленности перспективного развития.

Ключевые слова: культурный проект, культурологическая экспертиза, культурная политика, экспертная оценка, креативная экономика, культурные ресурсы, урбанистическая политика.

V. I. Panchenko, Doctor of Philosophical Science, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

CULTURAL EXPERTISE OF CULTURE RESOURCES

The article studies cultural expertise, importance of which grows within conditions of social and cultural transformations in modern society. It is underlines the features of cultural expertise for the analysis and solution of social problems. Cultural expertise is the basis for different projects: cultural, urban, artistic. Cultural studies mean cumulative knowledge for the expert knowledge.

Expert assessments of processes and objects, which cannot be calculated, are based on their own judgments. Cultural expertise includes analysis of social reality: values, public opinion, interests, traditions and rules. All this must be expressed in quantitative terms. The question of the appropriateness for using axiological parameters is still open.

It is stressed that the cultural expertise is important on different stages of the project making activity: planning, support, implementation, evaluation of its effectiveness. At the national level decision-making procedure should include the recommendations of academic experts for the objective information and understanding the results that will be achieved in the future. The procedure of cultural expertise legitimizes state decisions for the society.

Cultural resources of cities and regions are assets for creative economy implementation. Cultural expertise of culture resources is a main component in the process of this realization on the national level. Cultural, educational and regional policies in Ukraine should consider cultural studies knowledge as basic for cultural expertise, which can be seen as an instrument in the context of social reality. An important task of the cultural expertise is the correlation between existing and desired image of the city with its cultural potential. The image is constructed purposefully; it represents the desired vision of the city and social relation to it. The successfully created image is capable to transform the idea and the mission of the city from the "model" to the program of activities.

Keywords: cultural project, cultural expertise, cultural policy, expert evaluation, creative economy, cultural resources, urban policy.

УДК 130.2:008

А. А. Семененко, канд. філос. наук, ст. викладач
Національна академія образотворчого мистецтва і архітектури
вул. Вознесенський узвіз, 20, м. Київ, 04053, Україна
semlika71@gmail.com

НОВІТНІ КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ У ФОРМОТВОРЧИХ ІНДУСТРИЯХ СУЧАСНОСТІ

У статті здійснений аналіз актуальних формотворчих тенденцій з точки зору їх зв'язку з новітніми культурними практиками, визначеними економічним, технічним та соціальним контекстом культури. Використовуючи оптику культурної антропології та визначені сучасними мислителями домінуючі цивілізаційного руху, досліджено вектори проєктивної активності людства. Показана еволюція мови та цілей предметних практик, означені та охарактеризовані нові архітектурно-дизайнерські стилі (рециклінг-, поп-, еко-, рекреаційний, мушн-, медіа-, мультимедійний, мультисенсорний дизайн тощо). Розмаїття дизайнерських стилів сьогодні багато в чому пояснюється прагненням поєднати розмежовані ходом суспільного прогресу інтенції формотворення – відповідність вимогам й характеру сучасності та збереження онтологічних засад, що забезпечують людині відчуття "дому" та власної індивідуальності. Гармонізувати їх вдається дизайнерським практикам, що реалізують у проєктивності комунікативний, інтерактивний потенціал, залишаючи простори побутування людини живими і людьми.

Ключові слова: культура, культурні практики, просьюмеризм, партисипація, мультимедійний та мультисенсорний дизайн, е-культура, гібридне мистецтво.

Постановка проблеми. Одна з актуальних задач сучасного гуманітарного знання – це осмислення новітніх та традиційних культурних практик, зумовлених бурхливими соціотехнічними перетвореннями. Дослідження характеру та напрямків проєктивної активності, втіленої у предметності (реальній та віртуальній), дає змогу глибше зрозуміти характер цивілізаційних трансформаций, їх зв'язок із сутнісними вимірами людського.

Аналіз досліджень і публікацій. Теоретичну базу дослідження складають праці, присвячені загальним характеристикам сучасної культури, З. Баумана, Ж. Бодріяра, Гі Дебора, М. Маклюєна, Х. Ортега-і-Гассета, Р. Сеннета, Е. Тоффлера, Е. Фромма, Т. Хофштеде та ін. Важливим внеском в розуміння характеру актуальних формотворчих індустрій стали дослідження різних аспектів сучасності: ролі інформації – Д. Белл, Дж. Гелбрейт, З. Бжезинський; комунікативної проблематики – Е. Басін, В. Березін, З. Гершкович, Н. Луман та ін.; віртуальності – Ф. Джеймісон, Ж.-Ф. Ліотар, П. Вірільйо, Ж. Дельоз, С. Жижек, М. Хейм, Н. Карпицький, Н. Маньковська, Н. Носов, А. Севальников, С. Хоружий; медійності – В. Беньямін, М. Кастель, Н. Луман, В. Савчук, В. Возчикова, Н. Кириллова. Розгляд архітектурно-дизайнерської діяльності у вимірі соціокультурного буття – Р. Арнхейм, В. Аронов, В. Ганзен, В. Генісаретський, Г. Лола та ін. – закладає основи аналізу її у парадигмі сутнісних вимірів людського світу. Висвітлені у роботах російських філософів В. Бичкова та Н. Маньковської проблеми неklasичної естетики забезпечують осмислення новітніх формотворчих тенденцій новим понятійним дискурсом. Однак поліморфічність культурних форм очікує на подальші теоретичні розвідки, чому й присвячена представлена стаття.

Мета статті. Проаналізувати сучасні культурні практики як чинник новацій формотворчих індустрій, що виявляє механізм переведу культурних кодів у предметні форми.

Виклад основного матеріалу дослідження. Антропологічні роздуми сучасності знаходяться у напруженому пошуку врівноваженості різних теорій людинознавства, йдучи шляхом активного вивчення конкретики людського світу. Формовияви культури, звичайно, не збігаються з людським життям, але здатні розкрити його смисли та проблемні вузли, адже завжди задають сутнісною константою – мірою людського. В цьому сенсі перспективною для антропологічних пошуків виявляється площина гуманітарного знання, яка, досліджуючи природу людини, розкриває засади світоглядних зрушень, цього горизонту всіх культурних розбудов.

Теоретичні розвідки ХХ ст. означили суттєві трансформації соціокультурного простору і запропонували нові назви доби, що відповідають характеру економічних та соціальних відносин сучасності. Так, сформулювались терміни "суспільство споживання" (Ж. Бодрійяр, Е. Фромм), "постіндустріальне суспільство" (Е. Тоффлер), "суспільство спектаклю" (Гі Дебор), "індивідуалізоване суспільство" (З. Бауман), "повстання мас" (Х. Ортега-і-Гассет), "падіння публічної людини" (Р. Сеннет) тощо. Паралельно досліджувались феномени ринку, реклами, піару, просування товарів та послуг. На певному етапі сформувалась негативна оцінка культури споживання та консьюмеризма (Г. Маркузе, Ж. Бодрійяр). Але паралельно формувалась і більш лояльний погляд на неї, що втілювалось у концепції просьюмеризму і, відповідно, людини-просьюмера. Е. Тоффлер у "Третій хвилі" наполягав на тому, що, незважаючи на негативні характеристики суспільства масового споживання, у другій половині ХХ ст. виникають передумови нових моделей поведінки, коли людина має можливість самостійно налаштувати своє існування у просторі створених для нього об'єктів [10].

Просьюмер – людина, яка конструє реальність під себе з предметності, що її оточує, тим самим створюючи щось якісно нове. Ця тенденція *do it yourself* – DIY (зроби сам), спираючись на архаїчні практики "ручної" праці, що були витіснені на периферію культурних практик машинним виробництвом індустріальної доби, у постіндустріальну добу реінкарнується не тільки у повсякденності, а й активно розвивається у сфері художньої культури. Так, у другій пол. XX ст. виникають субкультурні практики виробництва продуктів, незалежних від мейнстріма, зааганжованого ідеологією, модою, суспільними стереотипами, комерційним диктатом: фензінні, самвидав, андеграундна музика, заснована на "етичі DIY" (прихильники DIY називають себе *true* (справжні, істинні)) тощо.

Ця людська активність – потреба справжнього опікування власним буттям, – що має онтологічний статус у структурі людського й підкріплена прагненням особистісного зростання та підвищення компетенції, бажанням підкреслити свою індивідуальність, стає основою нової економічної практики, яку Ф. Бродель у своїй праці "Матеріальна цивілізація, економіка та капіталізм XV–XVIII" означив як "позаринкова економіка" [5]. Популярність майстер-класів *handmade* з кулінарії, художньої творчості, бісероплетіння, скрапбукінгу, печворку, квілінгу, флористики, декорування тощо свідчить про DIY-орієнтованість суспільства, і цей запит миттєво опанується ринком. Яскравим прикладом цього є розвиток DIY&Household-галузі, представленої будівельними та меблевими магазинами формату DIY, такими як IKEA, Leroy Merlin, Castorama, OBI тощо. Покупцю пропонується широкий вибір "конструкторів" для будівництва, оздоблення, меблювання життєвих просторів [7, с. 165]. Такі практики є створенням нового предмета з доступних елементів природного або соціокультурного середовища та повертають у предметний простір культури індивідуальність, природність, унікальність.

Архітектурно-дизайнерська діяльність сучасності реагує на нові культурні запити людини виробленням стратегій, що розширюють горизонти вибору. Так постає тактична урбаністика, де впровадження змін у міському середовищі проходить етап втілення тимчасового архітектурно-дизайнерського проекту, який привертає увагу спільноти до об'єкта змін, стимулює обговорення, проведення воркшопів з жителями й врешті слугує прототипом кінцевого проекту; відбувається проектування просторів вільного планування, де людина сама визначає розміри та функції життєвих приміщень, розвиток DIY-руху, провісниками якого є суспільні майстерні, де за гроші надаються матеріали, інструменти, приміщення, послуги професіоналів для втілення задуманого людиною проекту (столярні, ткацькі, гончарні, ювелірні виробы тощо).

Подальше теоретичне осмислення DIY-культури втілюється у концепцію Акселя Бранса, австралійського дослідника, який пропонує термін *produsage* (цей неологізм утворений злиттям слів *to produce* – "виробляти" та *usage* – "користь, використання") й відображає опанування людиною нового середовища виробництва, споживання та комунікації – цифрового), який описує ситуацію споживацького досвіду, що, користуючись відкритим софтом, програмним забезпеченням з відкритим кодом, створює певні продукти для загалу. Він називає їх *Creative Commons* – тексти (wiki-знання), культурні артефакти (музика, відео, літературні твори, колажі тощо), які колективно створюються, редагуються та модеруються [13]. Така реальність є втіленням концепції Генрі Джекінса про культуру партисипації, або культуру співучасті, в якій він стверджує, що всі користувачі Мережі є одночасно її творцями й учасниками виробництва тих додаткових реальностей, які вона продукує [14].

Наприклад, нових масштабів та можливостей набуває така культурна практика, як добродчинність (спонсорство, донорство, краудфандинг, волонтерство), перетворюючись на практику громадської співучасті і відповідальності, де он-лайн-активність реалізується в оф-лайн-події суспільного та особистого життя. Цікаво, що краудфандингова підтримка спрямовується як на соціально незахищені суб'єкти та об'єкти культури, так і на стартапи, наукові дослідження, кіновиробництво, образотворчу діяльність, музеї тощо. Таким чином мають шанс реалізуватись багато "неформатних" ідей, що не мали такої можливості в умовах ринкової та ідеологічної кон'юнктури.

Культура партисипації здатна також трансформувати класичні, традиційні культурні сфери, яким для виживання необхідне осучаснення їхньої комунікативної мови. Наприклад, у концепції "музею 2.0", партисипативного музею, функціонування сучасних інституцій, де зберігаються і транслуються культурні цінності та об'єкти, передбачає не тільки відвідування і споглядання, а й можливість створити щось нове. Тут активно використовуються цифровий інструмент, цифрові прилади, що доповнюють колекції, виставки та потребують машинолюдської взаємодії й інтенсифікують людський досвід. Або з'явилося та розвивається партисипативне мистецтво, в якому акцент переноситься зі створення об'єкта до створення процесу й засноване на залученні спільноти, взаємодії художника з аудиторією. Партисипативне мистецтво може втілюватись у мікроурбаністичних тактиках як засіб репрезентації мистецьких та архітектурно-дизайнерських продуктів, як соціальний дизайн або як мистецька провокація. Нові культурні практики формують запити, що створюють нові культурні групи (ефективні партнерства) і професії (анімація культури).

Сучасний етап інформаційної революції, започаткований зрушеннями в інформаційних технологіях, появою телебачення, глобальної комп'ютерної мережі Інтернет та поширенням віртуального простору, виводить людську культуру на якісно новий рівень комунікації, де швидкість та доступність інформації, а також надзвичайні можливості спілкування складають основу стрімкого генезису нових культурних форм. Самі назви доби: "цифрове суспільство", "медіа-поліс", "інтернет-галактика", "кібер-суспільство", "кібер-культура", "кібер-простір", "електронний мегаполіс", "цифрове суспільство", "інфосфера", "мережеве суспільство" тощо – свідчать про потужну хвилю культурного розвою, хвилю злиття людини з технікою, в якій остання виступає інструментом не тільки біологічної, а й соціальної еволюції.

Мережа віртуальної комунікації трансформує соціальну дійсність настільки глибоко, що теоретиками висувуються гіпотези кінця політики (Т. Хофштеде) та кінця географії (М. Маклюен), які є провісниками розбудови всесвіту кібер-простору з його необмеженими можливостями. Так, технологічна основа сучасної цивілізації, її інформаційно-комунікаційні технології визначають єдність культурних форм інформаційного суспільства, що теоретиками класифікують як глобалізацію та уніфікацію культури. Але те саме відкриває й не бачені раніш можливості єднання і спілкування людей не на основі територіальної близькості або мовної єдності, а на засадах духовної, релігійної, моральної, етнічної або будь-якої іншої спорідненості.

Новий рівень розвитку технологій породжує нову культуру – електронну, віртуальний простір і час, електронний статус самої людини, формуючи, по суті, "третю природу" – світ віртуальних феноменів. Відбуваються епохальні зміни у сферах економіки, освіти, комунікації, творчості – вони змінюють форму свого буття з реальної на цифрову, симуляційну за допомогою інформаційних технологій, що створюють єдиний інформаційний простір, віртуальні способи вираження, ліберальність контенту та використовують дистанційні технології.

Дослідники антропологічних вимірів сучасної культури констатують: "Сучасна людина – це вже не просто Homo Sapiens, в значній мірі віртуалізований біосоціо-електронний суб'єкт, що володіє активністю як у сфері своєї тілесної природи, соціальної практики, так і у новій якості електронно-віртуального суб'єкта, який має технологічні надможливості (подолання просторово-часових границь та швидкостей) й включений у світову інтернет-спільноту" [1]. Е-культура має два типи втілення. Перший – це електронна форма традиційних культурних об'єктів (електронні музеї, бібліотеки, виставки тощо). Другий – поява та розповсюдження об'єктів, електронних за формою і за змістом (комп'ютерні ігри, програми, соціальні мережі, Інтернет, цифрові твори мистецтва тощо) [2].

Сучасне формотворення – це тісна співпраця вчених, інженерів, виробників, спеціалістів масмедіа та митців з вибудовування нових предметних та віртуальних форм, що відповідають змінюваному досвіду сучасної людини. Арт-об'єкти архітектурно-дизайнерської та мистецької творчості сьогодні є продовженням наукових досліджень й експериментів (біології, фізики, інформатики, кібернетики, досліджень штучного інтелекту, візуалізації інформації), втілюючи їх в аудіовізуальне технологічно й/або електронно сформоване середовище, доступне арт-реципієнтам не тільки у формі споглядання, а й для контактної взаємодії. Таке гібридне мистецтво виходить за межі жанровості, розмиваючи границі між живописом, скульптурою, інсталяцією, кіно, перформансом, й об'єднує науку, соціально-політичний контекст, поп-культури пріоритети та синтезує всі можливі форми психоемоційного впливу на людину, створюючи навколо неї психомоторну систему масової комунікації з метою емоційно-тонізуючого або компенсаторно-рекреаційного впливу. Тут з'являються нові напрями: медійна архітектура, геопросторова розповідь, використання робототехніки та штучного життя.

Російські дослідники В. Бичков та Н. Маньковська, здійснюючи філософсько-естетичний аналіз арт-практик у добу техногенної цивілізації, визначають три сфери, у які трансформуються традиційні мистецтва: організація всеохоплюючого середовища перебування людини, шоу-бізнес та новітнє дигітальне мистецтво на основі мультимедіа у просторах віртуальної реальності. Так формується ряд нових експериментальних мистецтв, втілених у арт-об'єктах, артефактах, інсталяціях, акціях, енвайронментах, хепенінгах, перформансах, арт-проектах та арт-практиках, що розвинулись на мультимедійній основі – у кіно, телебаченні, сучасних шоу, у відеоарті, комп'ютерній графіці, комп'ютерних інсталяціях, сетературі, трансмузиці, інтернет-арті, інтерактивному мистецтві, віртуал-арті та інших новітніх видах арт-практик: медіа-арті (трансмішен-арт, експериментальне кіно) та технологічних мистецтвах (електронік-арт, робото-арт, геномік-арт) [6].

Проектування сьогодні також є виробленням "нової мови", заснованої на багатстві антропологічних стосунків зі світом, й оперує новими пластичними, "неречовими" параметрами, активно залучаючи науково-технічні досягнення та перебираючи на себе функції медицини, шоу-індустрії та мистецтва. У суспільні та індивідуальні простори вводяться кінозасоби, психотерапевтичні та психофізіологічні пристрої, лазерні установки, освітлювальне обладнання й інша театральна техніка, голографія, стереоскопічні прилади, здатні відтворювати рухомі зображення. Інтерактивність стає константою формотворення й складає основу нових галузей дизайн-активності: моушн-, медіа-, мультимедійного та мультисенсорного дизайну тощо, які, спираючись на науково-технічні досягнення, реалізують ідеї комунікативності, експозиційності та естетичності життєвого

простору. Так, інтерактивність комп'ютерних засобів дозволяє підключати людину (відвідувача-користувача) до процесу проектування візуальних образів на поверхні мультимедійних об'єктів чи впливати на його форму.

Теоретичні розвідки новітніх тенденцій проектування визначають, що таким мультимедійним дизайн-об'єктам властиві: полісенсорність як результат інтегрованого впливу мультимедійного середовища; інтерактивна трансформованість; пластичність; змінність сенсорних параметрів (форми, кольору, звуку тощо), які спричиняють імпровізаційну неоднозначність і множинність інтерпретацій образу; процесуальність (можливість переміщення у віртуальному просторі та часі); нелінійність часу; взаємопов'язаність віртуальних подій і підпорядкованість всіх компонентів твору як волі автора (на етапі створення), так і відвідувача-користувача (в ході процесу активної взаємодії з об'єктом) [12].

Рівні та форми інтерактивної взаємодії мають градацію: лінійна, реактивна, тактильна [10]. Так, лінійна взаємодія присутня в мультимедійних об'єктах, коли зміна аудіовізуальних зображень на їх поверхні не пов'язана з попередніми повідомленнями й втілює визначений автором сценарій. Прикладом такої взаємодії є дизайн предметно-просторового середовища музею BMW в Мюнхені, де стіни зі світлодіодними мультимедійними панелями відображають динамічні графічні зображення. Інтерактивні відеопроєкції на декілька поверхонь формують інтер'єрні та екстер'єрні відеомапінги або мистецькі інсталяції, що є складовою святкових шоу та рекламних акцій. Це є, наприклад, складовими проєктів австралійського художника Девіда Аткинса, визнаного авторитета та провідного фахівця сучасної індустрії розваг, засновника австралійської компанії DAE (David Atkins Enterprise), що здійснює креативне наповнення та продюсування багатьох масштабних подій (серед них три найбільш технологічні події минулих років: "Альфа-Шоу 4D", відкриття чемпіонату світу з регбі в Окленді (Нова Зеландія) та церемонія відкриття XII Арабських ігор у Досі).

Реактивна (від reaction – "дія у відповідь") взаємодія активує різні стратегії подачі інформації на поверхні об'єкта. Саме такий рівень інтерактивності присутній у сенсорних панелях, різноманітних інформаційних стендах (IP Board, IPBoard LED Touch Screen, інтерактивні дошки SMART Board), що можуть бути створені за допомогою резисторних, поверхнево-акустичних, інфрачервоних екранів або сенсорного "розумного" скла (smart glass), та в інтерактивних відеопроєкціях на площини (огороджувальні поверхні та обладнання). В цих об'єктах дії кожної людини (відвідувача-споживача) активують відповідну команду, яка закладена в програмно-апаратний комплекс мультимедійного об'єкта. Це можуть бути також інтерактивні сенсорні підлоги (цифрова підлога або відеопідлога) – світлодіодне покриття, яке дозволяє відображати на поверхні різні візуальні ефекти в залежності від присутності на ній об'єктів та їхніх пересувань. Така тенденція втілена в інтер'єрах музею Dornier Aerospace Museum (Фрідріхсгафен, Німеччина), Porsche Museum (Штутгарт, Німеччина) від компанії Jangled Nerves, інтер'єрі CERN – Universe of Particles від архітектурного бюро Atelier Brückner (Женева, Швейцарія), "Єврейського музею і центру толерантності" (Москва, РФ); виставкового центру Level Green від J. Mayer H. (Вольфсбург, Німеччина), магазину Louis Vuitton від архітектора Петера Маріно (Гонконг, КНР), експозиційного центру VW Dataterrain Exhibition Space (Вольфсбург, Німеччина), Water Planet Design від компанії Urban A&O (Сан-Франциско, Каліфорнія, США).

Третій рівень інтерактивності присутній у кінетичних композиціях з їх множинною взаємодією, пов'язаною з безліччю попередніх повідомлень, втілених у абстрактні

форми та образи. Такі автономні, динамічні й інтерактивні конструкції взаємодіють одна з одною та з будь-яким відвідувачем за допомогою трансформацій форми, візуальних ефектів і аудіосупроводу. Саме можливість втручання у структуру твору надає виняткового значення кінетичному мистецтву серед інших інтерактивних мистецьких практик. На цьому засновані проекти інженера і кібернетика Гордона Паска – його інсталяції з інтерактивними роботами ("Діалоги мобілів" (The Colloquy of Mobiles)) та розробки адаптивної архітектури (нереалізований проект Палацу розваг, що, не маючи визначеної функції, за задумом, міг трансформуватись в залежності від потреб у просторі для освіти, спорту, театральних вистав, художніх виставок тощо). На цих ідеях розвивається нова кібернетична та кінетична архітектура.

У світлі цього стають зрозумілими як сучасні дизайн-практики, так і обрії найближчого майбутнього. Перспективними напрямками проектної культури є сьогодні саме мультисенсорний дизайн, який звертається безпосередньо до органів чуття людини: "...дизайн набуває все більшої інноваційності та художності, причому художнє начало у дизайні вже не може транслюватись лише візуальними каналами – воно повинно охопити тілесні, світлові, звукові, поведінкові аспекти людського буття. Лише за цих умов дизайнери бачать можливість забезпечення повноцінного інтерфейсу між людиною та її предметним оточенням. ...Ця культура, протиставлена традиційній, часто розглядається як основа дизайну майбутнього. Її то потрактовують як всеосяжне поняття, яке включає в себе й "екранну культуру" і "розречевлене" середовище, де речі все більше заміщуються послугами, то виокремлюють як дещо самостійне" [11, с. 9].

Вважається, що синтез таких полімодальних засобів, здатних впливати на різні органи людських відчуттів, забезпечить формування різноманітного, активного, експресивного та адаптивного предметно-просторового середовища з новими якостями, адекватними складності та динамічності людського самопочуття. Так, практика проектування зосереджується на "другорядних" з точки зору технологічної культури функціях середовища: психотерапевтичній та психопрофілактичній.

Сучасні реалії інформаційного суспільства, яке відзначається надзвичайним поширенням та розповсюдженням віртуальності, знецінюють традиційні механізми діагностики автентичності буття. Експансія "екранної культури" перетворює життєві простори людини: експресія візуального ряду знецінює побутову реальність, темпоральна неоднорідність медіа дезорієнтує щодо фаз природних часових циклів тощо. Людина опиняється у ситуації тотального дефіциту відчуття дійсності, справжності і в міжособистісному спілкуванні, і в ситуаціях масової комунікації. Акцентування тілесного дозволяє виробити систему захисту від тотальної експансії технічних пристроїв або у всякому випадку створити ілюзію збереження безпосереднього, дійсного життя. Так, активно розвиваються і набувають статусів пріоритетних такі культурні практики, як дизайн, спорт, віртуальна комунікація тощо.

Рекреація людської природи, пошук безпосередніх контактів та органічності є однією з провідних почуттєвих домінант сучасного світовідношення. Це визначає такі поляризовані напрямки формотворення, як рекреаційний, який зосереджується на відтворенні та збереженні традиційних, природних вимірів світовідчуття (екодизайн, DIY-культура, практики "здорового способу життя", "зеленого туризму", тренди "органічних продуктів" у харчуванні, косметології тощо), та нова органіка, орієнтована якої є заміна природного штучним (генномодифіковані продукти, штучні матеріали в одязі та будівництві, віртуалізація комунікації тощо).

Але найголовнішим виявляється переорієнтація самої людської активності на ідеали співтворчості, розвиток креатосфери. Взагалі серед мислителів сучасності поширена думка про необхідність широкого залучення креативності до механізмів прогресу, в чому вбачається вихід з глухого кута суспільства послуг. Розширення творчого потенціалу особистості може скласти підстави для спростування таких механізмів масової свідомості, як мода, ідеологія тощо. У прикладній творчості людина може вивільнитись від пресингу запрограмованості й тотальної типізації та уніфікації життя й повернути собі право визначати власний життєвий простір самостійно. В цьому сенсі можна говорити, що зазначена тенденція нарощування творчих індустрій змінить відчуженість, опосередкованість культурних практик повсякденності, здатна повернути у людське побутування онтологічне опікування буттям, але на новому рівні розвитку соціореальності та технологій.

Ностальгія за цілісністю спрямовує увагу формотворчих практик до архетипічного досвіду та етнотрадицій, на потенціал яких покладаються надії щодо повернення людині відчуття "домівки" через відновлення актуальності "гармонійного", "домірного". Цікавим у цьому сенсі виявляється те, що звернення до недосконалості, простоти, протиставленої "нудотно-благообразним" рекламним ідеалам, які відверто експлуатують споживачські та сексуальні апетити, повертає життєвому простору право бути сповненим емоційно-евокативними кодами різного роду. Східна культура, з її традицією збереження права "потворного" на повноцінну участь в естетосфері предметності та культом простоти й невимогливості, стає орієнтиром відповідних дизайнерських експериментів. Ця тенденція відображається у популярному сьогодні понятті "екологічного простору", яке базується на визнанні самоцінності всіх виявів життя й конститується поняттям гармонійного на відміну від ідеального або доцільного.

У практиці професіоналів дизайну концепція "екологічного простору" включає не тільки традиційний набір вимог щодо температурно-кліматичного режиму, освітлення, безпечності матеріалів та комфортності, а й збереження особистісного, персоніфікованого його компонента, тобто вільного від заангажованості дизайн-концепції та технологічними устроями. Чистота стилю тут поступається природності відчуття. З точки зору естетики важливо підкреслити, що людина на нових етапах культурного поступу знов і знов повертається до вихідних засад свого світосприйняття – почуттів, емоцій, відчуттів. Використання архетипічного досвіду, з його багатством символіки та метафоричності, покладене в основу екологічно спрямованого формотворення, створює засади його деінтелектуалізації, безпосередності. К. Рашид, представляючи свій проект "Ідеальний дім", активно використовує новітню матеріальність – техноорганіку – нову "біомасу", заряджену інтерактивними нововведеннями цифрової епохи: "До цього дому не треба звикати – він миттєво утворює симбіоз із своїм володарем, огортаючи відчуттям безпомилкової відповідності нашим бажанням" [9, с. 47]. Форми проекту апелюють до архетипів первісного житла, зонування проводиться за принципом інтеграції, а сам дім є утіленням поняття "первісного техно". Ідеал "дім-як-сукня", який висуває К. Рашид, – новий виток реабілітації повноцінності, діалектичності та позитивності взаємин людської природи з оточенням, він може і повинен бути здійснений через легітимізацію нової предметності: "Нові об'єкти, що формують наше життя, – стверджує дизайнер, – це трансконцептуальні, мультикультурні гібриди. Вони можуть існувати у будь-якому контексті – натуральному і синтетичному, породженому світом телекомунікацій, технологій, інформації і нового способу життя" [9, с. 47].

Популярний сьогодні напрямок дизайн-активності – система "розумний дім" (Smart Home) – також демонструє тенденцію нового характеру взаємин людини та її оточення. Розумний дім – це не тільки автоматизація житлового або суспільного простору (автоматичне вмикання та вимкнення світла, програмування домашньої техніки, підтримка мікроклімату, інтеграція аудіо- та відеосистем, охоронна система тощо). У буквальному значенні це дім, який розуміє свого хазяїна, служить людині, а не примушує її пристосовуватись до умов середовища. Комфортність давно вже завоювала позиції визначального чинника формотворення, стала його провідною координатою. Але тепер вона набуває цього статусу навіть у суто естетичних та емоційних вимірах.

Ще один сучасний напрямок архітектурно-дизайнерських експериментів – дисипативна архітектура Філіпа Біслі, що надихається дослідженнями штучного інтелекту та досягненнями синтетичної біології й створює інсталяції з інтерактивним середовищем високої складності. Найвідоміша з них – *Hylozoic Series* – зайняла 1-ше місце на конкурсі *Art and Artificial Life VIDA*. Автор обирає вихідною точкою живу систему, таку як густозаселений ліс, й створює архітектуру, що здатна обробляти нестабільні умови, модулює середовище, отримує інформацію про його наповнення через кінетичні механізми з мікропроцесорами та датчиками. Це простір, що вибудовується, вивчаючи поведінку своїх жителів [3].

У вимірах теперішньої культурної епохи набуває нової перспективи питання форми. З одного боку, відкриті сьогодні можливості її не лише предметного втілення ставлять під сумнів пряму залежність дизайну від науково-технічного прогресу як від джерела винайдення новітніх матеріалів та виробничих технологій, з іншого – переорієнтовують зв'язок з ним у сферу віртуального, де питання необхідності форм заміняються питаннями творення зрозумілих знакових систем – інструкцій та алгоритмів дії. Тенденція до дематеріалізації предметного середовища робить формотворення прихованим, внутрішнім процесом, а віртуальна реальність комп'ютерних засобів знищує його фізичні межі або, у всякому випадку, трансформує саму фізичну реальність.

Діалектика форми та образу втрачає своє традиційне співвідношення, сміливі експерименти проєктивної культури із законами образотворення утворюють специфічне поле, де можливі будь-які варіації форм та смислів, але об'єднані законами естетичного впливу з елементами епатажу чи парадоксу. Для постмодерного світогляду вартими уваги постають предметні утворення, що створені на грі абсурдного і реального, шокуючого і звичного, містичного і зрозумілого. Важко визначити межі цих формотворчих пошуків – тут посуд може бути пухнастим, а кухонна шафа висіти у повітрі. Головною ж своєю метою дизайнери одноставно визнають пробудження почуттів і активізацію спілкування. Такі категорії некласичної естетики, як епатаж та шок, вповні втілюють естетичну специфіку впливу провокації.

Постмодерна реакція на необхідну в умовах масового виробництва та урбаністичного способу співжиття уніфікованість предметності проголошує нову естетичну якість – "екстраординарність". Прагнення індивідуалізувати життєвий простір, запобігти його анонімності, сповнити його відчуттями та емоціями спрямовує дизайнерські пошуки на створення предметів класу "X" – екстраординарних, експресивних, екстремальних, ексцентричних. Дизайн в цьому сенсі виявляє безмежність свого потенціалу експериментування зі світом речовості – відповіді на багатоваріантність людської природи. Строкатість образів сучасної предметності уподібнюється портретній галереї людських типів. Відсутність границь "доб-

рого смаку" уможливорює найфантастичніші та найексцентричніші образи, але завжди маємо за орієнтир, що всі вони виникають як дзеркальне відображення мімічних рухів обличчя людської культури. Усе розмаїття дизайнерських підходів до створення предметних форм, образів, конструкцій являє собою здійснене у проєктній формі дослідження законів людської почуттєвості.

Але констатована мислителями сучасності криза людської культури свідчить, що нарошування технічної досконалості й ергономічної пристосованості світу не в змозі замінити відчуття цілісності середовища, коли воно вибудовується самими ритмами життя й існує органічно. Замість вибудовування цілісності навколишнього світу, що забезпечило б людині відчуття домівки, дизайн перетворює людський простір на супермаркет, а самій людині нав'язує рольові ігри навіть у найінтимніших її проявах. Як наслідок виникає відчуття стомленості людини від нав'язливості формотворчих практик. Г. Лола вбачає витoki цього негативного відчуття в установці на "супердоречність кожної речі, коли все до дрібниць індивідуалізовано, скрупульозно вираховано й пристосоване до визначеного місця у буквальному смислі цього слова" [8, с. 213]. На думку дослідниці, виникає ефект перевантаженості, нібито "занадто доброго дизайну". Людина опиняється у світі обгортки, упаковок, етикеток, які позначають, маркують весь універсум предметності – від косметичних засобів до урбаністичних ландшафтів. Усвідомлення негативного тиску цього своєрідного панестетизму вносить корективи в аксіологічну орієнтацію дизайн-діяльності, переорієнтовує її з "прекрасного" та "ідеального" на "гармонійне" та "природне". Обґрунтовуючи прихильність до органічних форм, один з провідних західних дизайнерів К. Рашид стверджує, що "органіці властива та дружність, яка робить предмет близьким до людини, дозволяє відчутти спорідненість з ним, як з організмом. Це народжує близький контакт з предметним світом, почуттєве, навіть еротичне спілкування" [9, с. 50].

Висновок. Спираючись на розвідки теоретиків сучасної культури та практичні втілення людської формотворчої активності, доведено, що майбутнє культурних практик знаходиться у площині розробок "нової мови" формотворення, яка буде заснована на максимальному використанні потенціалів стосунків "людина – природа – техніка" й оперуватиме новими пластичними та віртуальними параметрами. Запланована незавершеність, невизначеність формовиявів, що реалізується у трансформативності, амбівалентності, поліморфності, інтерактивності проєктних продуктів, пропонує нові алгоритми людського побутування в світі, вільному від диктату функціоналізму, соціальних стандартів і стереотипів та включеному у креативні індустрії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Баева Л. В. Экзистенциальные риски информационной эпохи. [Електронний ресурс] / Л. В. Баева - Режим доступу: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/e63962ee99dc45ac44257c120042ef7c>
- Баева Л. В. Электронная культура: опыт философского анализа. [Електронний ресурс] / Л. В. Баева // Вопросы философии, № 5, 2013. – С. 75–83 - Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=753&Itemid=52
- Бисли Филип. Семинар с СІТА Studio и Королевской Датской Академией Искусств Школы Архитектуры. [Електронний ресурс] / Филип Бисли - Режим доступу: <http://www.philipbeesleyarchitect.com/>
- Брижченко Н. С. Интерактивность как чинник формирования дизайна сучасного гражданского интерьера: дис. на здобуття уч. ступ. канд. мистецтвознавства: спец. 17.00.07. : "Дизайн" / Н. С. Брижченко. [Електронний ресурс] – Харків, 2015. – 328 с. - Режим доступу: <http://www.ksada.org/doc/bryzhachenko-diss.pdf>
- Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст.: У 5 т.: [Пер. з фр.] / Ф. Бродель – К.: Основи, 1995. – Т.1. – 543 с.
- Бычков В. В., Маньковская Н. Б. Искусство техногенной цивилизации в зеркале эстетики / В. В. Бычков, Н. Б. Маньковская // Вопросы философии. – 2011, № 4. – С. 62–72.
- Вольф Д. В. Эволюция DIY-практик в сер. XX – н. XXI вв. / Д. В. Вольф // Теория и практика общественного развития. – 2015, № 3. – С. 164–167.
- Лола Г. Н. Дизайн. Опыт метафизической транскрипции / Г. Н. Лола. – М.: Изд-во МГУ. – 1998. – 264 с.
- Рашид К. Не бойтесь будущего / К. Рашид // Салон. – 2003. – № 3(70) – С. 47–52.

10. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер.с англ.]. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – 784 с.
11. Шатин Ю. В. Дизайн будущего или будущее дизайна? / Ю. В. Шатин // Техническая эстетика. – 1990. – № 8. – С. 7–12.
12. Яцюк О. Г. Мультимедийные технологии в проектной культуре дизайна: гуманитарный аспект: автореф. дис. на соискание уч. степ. док. искусствоведения: спец. 17.00.06. : "Техническая эстетика и дизайн" / О. Г. Яцюк. – Москва, 2009. – 45 с.
13. Bruns A. *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond: From Production to Prodsusage*. - Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2008 – 418 p.
14. Jenkins Henry. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. - New York: New York University Press, 2006 – 368 p.

REFERENCES

1. Baeva, L. V. *Ekzistencialnye riski informacionnoj epohi*. [Existential risks of the information age]. Retrieved from <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/e63962ee99dc45ac44257c120042ef7c>
2. Baeva, L. V. (2013). *Electronic Culture: Experience of Philosophical Analysis*. *Voprosy Filosofii*, 5, 75–83. Retrieved from http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=753&Itemid=52 (in Russian)
3. Beasley, Philip. *Workshop with CITA Studio and the Royal Danish Academy of Arts of the School of Architecture*. Retrieved from <http://www.philipbeesleyarchitect.com/> (in Russian)
4. Bryzhchenko, N. S. (2015). *Interaktivnist' yak chynnik formuvannya dizajnu suchasnogo gromads'kogo inter'eru* [Interactivity as a factor in shaping the design of contemporary public interior]: *dis. na zdobuttia uch. step. kand. mistezhtvoznavstva*. Kharkiv. Retrieved from <http://www.ksada.org/doc/bryzhachenko-diss.pdf>.

5. Brodel, Fernan. (1995). *Materialnaya civilizaciya, ekonomika i kapitalizm XV–XVIII st. [Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism 15th-18th Century]*, Vol. 1 Kyiv, Osnovy.
6. Bychkov, V. V., Mankovska, N. B. (2011). *Iskusstvo tehnogennoj civilizacii v zerkale estetiki [The Art of technogenic civilization in the mirror of aesthetics]*. *Voprosy Filosofii*, 4, 62–72.
7. Volf, D. V. (2015). *Jevoljucija DIY-praktik v ser. HH – n. XXI vv. [The evolution of DIY-practices of the middle of the XX – early XXI centuries]*. *Theory and practice of social development*, 3, 164–167.
8. Lola, G. N. (1998). *Dizajn. Opyt metafizicheskoy transkripcii [Design. The experience of metaphysical transcription]*. Moskva, Izdatelstvo MGU.
9. Rashid, K. (2003). *Ne bojtes' budushhogo [Do not be afraid of the future]*. *Salon*, March, 47–52.
10. Toffler, Alvin. (2004). *The Third Wave*. Moskva, AST (in Russian).
11. Shatin, Yu. V. (1990). *Dizajn budushhego ili budushhee dizajna? [The design of the future or the future of design?]*. *Technical aesthetics*, 8, 7–12.
12. Yacyuk, O. G. (2009). *Multimedijnye tehnologii v proektnoj kul'ture dizajna. [Multimedia technologies in design culture of design: the humanitarian aspect]*. *Avtoref. dis. na soiskanie uch. step. dok. Iskusstvovedeniya*. Moskva.
13. Bruns, A. (2008). *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond: From Production to Prodsusage*. Peter Lang Inc., International Academic Publishers.
14. Jenkins, Henry (2006). *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York, New York University Press.

Надійшла до редколегії 25.09.17

А. А. Семененко, канд. филос. наук, ст. преподаватель
Национальная академия изобразительного искусства и архитектуры
ул. Вознесенский спуск, 20, г. Киев, 04053, Украина

АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ В ПРОЕКТИВНЫХ ИНДУСТРИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье анализируется связь актуальных форматворческих тенденций с новейшими культурными практиками, развитие которых обусловлено экономическим, техническим и социальным контекстом культуры. С использованием оптики культурной антропологии и оперделенных современных мыслителями доминант цивилизационного движения изучены векторы проективной активности человечества. Показана эволюция языка и целей предметных практик, обозначены и охарактеризованы новые архитектурно-дизайнерские стили (рециклинг-, поп-, эко-, рекреационный, моушн-, медиа-, мультимедиа-, мультисенсорный дизайн и т. д.). Разнообразие дизайнерских стилей сегодня обусловлено в большой степени стремлением объединить разделенные ходом общественного прогресса интенции формобразования – соответствующие требованиям и характеру современности и сохранение онтологических основ, которые обеспечивают человеку ощущение "дома" и собственной индивидуальности. Гармонизировать их удается дизайнерским практикам, которые реализуют в проективности коммуникативный, интерактивный потенциал, сохраняя пространства пребывания человека живыми и человеческими.

Ключевые слова: современная культура, культурные практики, просьюмеризм, партисипация, мультимедийный и мультисенсорный дизайн, e-культура, гибридное искусство.

A. A. Semenenko, PhD, s. lecturer
National Academy of Fine Arts and Architecture
20 Voznesens'kyj Uzviz street, Kyiv, 04053, Ukraine

UP TO DATE CULTURAL PRACTICES IN MODERN PROJECTIVE INDUSTRIES

The article analyzes the connection between some forming relevant tendencies and the newest cultural practices, the development of which is due to economical, technical and social context. Such features as mass character, consumerism, innovativeness, integrality, media character, network and information unity, fundamentally transform the image of civilization and people's lifestyle. Human projective activity vectors are explored with terminological tools of cultural anthropology and civilizational movement dominants defined by modern thinkers. Evolution of language and aims of substantial practices are showed and new architectural and design styles, like recycling-, pop-, eco-, recreational, motion-, media-design and so on, are marked and characterized. Modern phase of art's development, that integrates it with other cultural practices, such as science, trade, production, communication, medicine, show-business, tourism, etc., which change its forms and nature (media-art, video-art, transmission-art, technological art (electronic, robot- and genomic-art, internet-art). All these types of architectural, design and artistic activity exist and are fulfilled in kind of intensive fusion, organizing and fundamentally changing human's habitat.

The variety of design styles are strongly connected today with the commitment to unify form-creating intentions, that had been disconnected during the movement of social progress, which means conformity with modernity's character and requirements while maintaining ontological basis that gives a human sense of home and self-identity. Designer practices that implement communicative interactive potential in projectivity while keeping spaces alive and human are able to perform this harmony. Hence, exploration of features and vectors of the embodied in real and virtual substance projective activity gives a deeper understanding of the sense of civilizational transformations and their connection with human's substantive dimensions.

Key words: culture, cultural practices, prosumption, participation, multimedia and multisensory design, e-culture, hybrid art.



Наукове видання



УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ



№ 1(2)/2018

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 10,23. Наклад 300. Зам. № 218-8661.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл34.
Підписано до друку 14.05.18

Видавець і виготовлювач

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua, redactor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02