

ISSN 2410-5325 (print), ISSN 2522-1140 (online)

Міністерство культури України
Харківська державна академія культури
Ministry of Culture of Ukraine
Kharkiv State Academy of Culture



КУЛЬТУРА УКРАЇНИ
CULTURE OF UKRAINE

Серія: Культурологія
Series: Culturology

Збірник наукових праць
Scientific Journal

Випуск 62
Issue 62

За загальною редакцією В. М. Шейка
Editor-in-Chief V. Sheyko

Засновано в 1993 р.
Founded in 1993

Харків, ХДАК, 2018
Kharkiv, KhSAC, 2018

УДК [008+78/79](062.552)

К 90

Засновник і видавець — Харківська державна академія культури (ХДАК)

Свідоство про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія KB №13567-2540P від 26.12.2007 р. Затверджено наказом Міністерства освіти і науки України № 1328 від 21.12.2015 р. як фахове видання з культурології та мистецтвознавства.

Рекомендовано до друку рішенням ученої ради Харківської державної академії культури (протокол № 2 від 28.09.2018 р.).

Збірник поданий на порталі Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського в інформаційному ресурсі «Наукова періодика України», у реферативних базах «Україніка наукова» та «Джерело». Індексуються в аналітичних сервісах «Google Scholar», наукометричних базах «РИНЦ» та «ICI Journal Master List». ХДАК є представленим учасником PILA.

Founder and publisher — Kharkiv State Academy of Culture (KhSAC)
Certificate of state registration of the printed mass media, series KB №13567-2540P of 26.12.2007.

Approved by the Ministry of Education and Science of Ukraine № 1328 of 21.12.2015 as a Specialist Culturology and Art Criticism Publication.

Recommended for publication by the decision of the Academic Board of the Kharkiv State Academy of Culture (record № 2 of 28.09.2018).

The journal is submitted on the portal of Vernadsky National Library of Ukraine in the information resource “Scientific Periodicals of Ukraine”, in bibliographic databases “Ukrainika scientific” and “Djereło”.

Indexed in the bibliographic databases “Russian Science Citation Index”, “ICI Journal Master List” and in analytical services Google Scholar
KhSAC is the Sponsored Member of PILA



Веб-сайт збірника:
<http://ku-khsac.in.ua>
E-mail ред.-видавн. відділу ХДАК:
rvv2000k@ukr.net

Website of the journal:
<http://ku-khsac.in.ua>
E-mail of Publishing department of KhSAC
rvv2000k@ukr.net

Статті, подані до редакції, рецензуються членами редколегії та зовнішніми незалежними експертами.

К 90 Культура України. Серія: Культурологія : зб. наук. пр. / М-во культури України, Харків. держ. акад. культури ; за заг. ред. В. М. Шейка. — Харків : ХДАК, 2018. — Вип. 62. — 247 с.

У науковому збірнику подано матеріали за результатами наукових досліджень проблем культурології.

Для науковців, викладачів, здобувачів наукових ступенів і вчених звань.

The proceedings present the results of the scientific studies on the issues of Culturology.

For researchers, teachers, applicants of scientific degrees and academic titles.

УДК [008+78/79](062.552)

ISSN 2410-5325 (print)
ISSN 2522-1140 (online)

© Харківська державна академія культури, 2018

Головний редактор

Шейко В. М., Харківська державна академія культури, ректор, доктор історичних наук, професор, дійсний член Національної академії мистецтв України, заслужений діяч мистецтв України.

Заступник головного редактора

Дяченко М. В., Харківська державна академія культури, доктор філософських наук, професор, заслужений працівник культури України.

Відповідальний секретар

Коновалова І. Ю., Харківська державна академія культури, доцент кафедри теорії та історії музики, кандидат мистецтвознавства, доцент.

Редакційна колегія

Серія: Культурологія

Волков С. М., Національна академія мистецтв України, заступник директора Інституту культурології Національної академії мистецтв України, доктор культурології;

Кислюк К. В., Харківська державна академія культури, професор кафедри культурології та медіакомунікацій, доктор культурології, професор;

Кікоць А. А., Харківська державна академія культури, професор кафедри режисури, доктор культурології, професор;

Кравченко О. В., Харківська державна академія культури, декан факультету культурології, доктор культурології, професор;

Мокрий В., Ягеллонський університет, завідувач кафедри українознавства, доктор гуманітарних наук, професор (Польща);

Панков Г. Д., Харківська державна академія культури, професор кафедри культурології та медіакомунікацій, доктор філософських наук, професор;

Рибалко С. Б., Харківська державна академія культури, завідувач кафедри мистецтвознавства, літературознавства та мовознавства, доктор мистецтвознавства, професор;

Andrew J. Svedlow, University of Northern Colorado, Greeley, Colorado, USA, Ph. D., Professor of Art History;

Стародубцева Л. В., Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, завідувач кафедри медіа-комунікацій, доктор філософських наук, професор;

Щедрін А. Т., Харківська державна академія культури, професор кафедри філософії та політології, доктор культурології, професор.

Editor-in-Chief

Sheyko V. M., Kharkiv State Academy of Culture, Rector, Doctor of Historical Sciences, Professor, an Academician of the National Academy of Arts of Ukraine;

Deputy Editor-in-Chief

Diachenko M. V., Kharkiv State Academy of Culture, Honored Worker of Culture of Ukraine, Doctor of Philosophical Sciences, Professor;

Executive Editor

Konovalova I. Yu., Kharkiv State Academy of Culture, Associate Professor of the Department of Theory and History of Music, Candidate of Art Criticism, Associate Professor.

Editorial Board

Series: Culturology

Volkov S. M., National Academy of Arts of Ukraine, Academic Secretary of the Institute of Culturology of the National Academy of Arts of Ukraine, Doctor of Culturology;

Kysliuk K. V., Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Culturology and Media Communications, Doctor of Culturology, Professor;

Kikot A. A., Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Stage Direction, Doctor of Culturology, Professor;

Kravchenko O. V., Kharkiv State Academy of Culture, Dean of the Faculty of Culturology, Doctor of Culturology, Professor;

Mokry W., Jagellonian University, Head of the Department of Ukrainian Studies, Doctor of the Humanities, Professor (Poland);

Pankov G. D., Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Culturology and Media Communications, Doctor of Philosophical Sciences, Professor;

Rybalko S. B., Kharkiv State Academy of Culture, Head of the Department of Art Criticism, Literary Criticism and Linguistics, Doctor of Art Criticism, Associate Professor;

Andrew J. Svedlow, University of Northern Colorado, Greeley, Colorado, USA, Ph. D., Professor of Art History;

Starodubtseva L. V., V. N. Karazin Kharkiv National University, Head of the Department of Media Communications, Doctor of Philosophical Sciences, Professor;

Schedrin A. T., Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Philosophy and Political Science, Doctor of Culturology, Professor.

ЗМІСТ

Розділ 1

Теорія та історія культури

В. А. Балабушка, В. Д. Яремченко (V. A. Balabushka, V. D. Yaremchenko) Деякі аспекти досліджень поняття «традиція» в структурі соціально-культурної сфери (Some Aspects of the Research Conception as "Tradition" in the Structure of Social and Cultural Sphere)	7
Т. М. Брагіна, О. М. Білик (T. M. Bragina, O. M. Bilyk) Теоретичні засновки інтерпретативної антропології К. Гірца (The Theoretical Foundations of C. Geerts' Interpretive Anthropology)	21
О. В. Дульська (O. V. Dulaska) Культурологічний аналіз теоретико-концептуальних засад інтелектуально-духовного розвитку нації (Cultural Analysis of Theoretical and Conceptual Fundamentals of the Intellectual And Spiritual Development Of The Nation)	33
М. В. Дяченко (M. V. Diachenko) Марк Аврелій: розмисли про розумну душу (Marcus Aurelius: Meditations on the Reasonable soul)	42
Т. Г. Кузьменко (T. G. Kuzmenko) Особливості формування культурологічної категорії «духовна культура» (Forming Spiritual Culture as a Cultural Category)	52
Е. В. Мараховська (E. V. Marakhovska) Теологія процвітання як провідна ідеологічна система харизматичних спільнот у сучасному християнстві (Theology of Prosperity as the Leading Ideological System of Charismatic Communities in Modern Christianity)	61
І. О. Мащенко (I. O. Mashchenko) Концепція візуально-звукового оформлення спортивно-художніх дійств як комунікативна система (The Concept of Visual and Sound Designing of Sports and Art Performances as a Communication System)	71
Г. Д. Панков (G. D. Pankov) Християнський есхатологічний міф у контексті життєвого світу (The Christian Eschatological Myth in the Context of the Life World)	79
О. Ю. Пожарська (O. Yu. Pozharska) Циркове мистецтво як об'єкт художньої рефлексії (Circus Art as an Object of Art Reflection)	88
А. В. Поплавська (A. V. Poplavskaya) Гостинність як продукт розвитку соціальної культури суспільства (Hospitality as a Product of Social Culture Development of the Society)	98
А. В. Тимофеєнко (A. V. Tymofeyenko) Якудза як криміналізований модус японського воїна (за матеріалами європейського ігрового кіно) (The Yakuza as Criminalized Modus of the Japanese Warrior (on Materials of European Feature Films))	108
Ю. В. Трач (Yu. V. Trach) Креативні індустрії як міський феномен: можливості та перспективи (Creative Industries as an Urban Phenomenon: Opportunities and Prospects)	116

О. С. Хлостун (O. S. Khlystun) Концепт «перевтілення» в контексті генези релігійних моделей культури (The Concept of «Transfer» in the Context of the Genesis of Religious Models of Culture)	124
Н. Є. Шолухо (N. Ye. Sholukho) Феномен тілесного болю в культурі повсякденності (за романами Кнута Гамсуна «Голод» і Томаса Бернхарда «Холоднеча») (The Phenomenon of Corporal Pain in Everyday Life's Culture (From the Novels by Knut Hamsun «Hunger» and Thomas Bernhard «Frost»)).....	132

Розділ 2

Українська культура

М. В. Александрова (M. V. Aleksandrova) Дауншифтинг як пошук «сродності» в сучасному соціокультурному просторі України (Downshifting as the Search for the Concept «Affinity» in the Social and Cultural Life of Modern Ukraine).....	141
О. О. Кухаренко (O. O. Kukhareenko) Роль і місце медіації в структурно-функціональних дослідженнях циклу українських весільних обрядів (The Role and Place Of Mediation in the Structural and Functional Studies of the Cycle of the Ukrainian Wedding Ceremonies).....	150
М. В. Лисинюк (M. V. Lysyniuk) Мовна ситуація в Наддніпрянській Україні в XVII–XVIII ст. (Language Situation in the Dnieper Ukraine (Naddnipryanshchyna) in the 17–18 th Centuries).....	160
О. О. Смолина, А. М. Ополонін (O. O. Smolina, A. M. Opolonin) Культурна ідентичність як динамічне утворення (на прикладі культурної самоідентифікації населення східних областей України) (Cultural Identity as a Dynamic Phenomenon (Case Study: Cultural Self-Identification of the Population of the Eastern Regions of Ukraine))	171
А. О. Сошніков (A. A. Soshnikov) Специфіка комплектування єгипетських колекцій музеїв Києва та Полтави (The Specific Character of Egyptian Collections of Museums of Kyiv and Poltava)	180
В. М. Шейко (V. M. Sheyko) Інтелігенція і влада в Україні перших років НЕПУ (The Intelligentsia and the Authorities in Ukraine During the Early Years of the New Economic Policy (NEP)).....	188
М. Л. Братицел (M. L. Bratitsel) Сучасні форми екокультури в закладах ресторанного господарства України (Contemporary Forms of Eco-Culture in Dining Outlets of Ukraine)	215
К. В. Кислюк (K. V. Kysliuk) Національний музейний ландшафт України в контексті візуальної репрезентабельності (National Museum Landscape of Ukraine in the Mirror of Visual Representation)	224
І. С. Гаврилаш (I. S. Havrylash) Мурали та графіті в сучасній Україні: особливості та відмінності (Murals and Graffiti in Modern Ukraine: Features and Differences)	235
Правила оформлення авторських оригіналів для наукових збірників та умови їх опублікування	245

Розділ 1

Теорія та історія культури

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.01

УДК 940(477.51)“10”

В. А. Балабушка, аспірант, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

<http://orcid.org/0000-0002-4271-6993>

balabyshkavika@gmail.com

В. Д. Яремченко, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри суспільно-гуманітарних наук, Луганська державна академія культури і мистецтв, м. Київ

<http://orcid.org/0000-0002-1143-4168>

valentunaya@ukr.net

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕНЬ ПОНЯТТЯ «ТРАДИЦІЯ» В СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ СФЕРИ

Здійснено спробу з позиції синергії суміжних до культурології соціально-філософських, правознавчих, культурно-антропологічних наук узагальнити явище «традиція» як результат матеріальної та духовної соціально-культурної спадщини, що зумовлює національну ідентичність, державність. Визначається: теоретичне розуміння поняття «соціально-культурна традиція» нації; історичний процес спадковості набутих загальноєвропейських, національних, духовних і матеріальних цінностей, що комплексно складають наукове пізнання результатів спільної людської діяльності загалом та кожної нації зокрема.

Ключові слова: *соціально-культурна сфера, традиція, поняття, трансформація.*

В. А. Балабушка, аспирант, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

В. Д. Яремченко, кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой общественно-гуманитарных наук, Луганская государственная академия культуры и искусств, г. Киев

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОНЯТИЯ «ТРАДИЦИЯ» В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СФЕРЫ

Осуществлена попытка с позиции синергии прилегающих к культурологии социально-философских, правоведческих, культурно-антропологических наук обобщить явление «традиция» как результат материального и духовного социально-культурного наследия, что детерминирует национальную идентичность, государственность. Определяется: теоретическое понимание понятия «социально-культурная традиция» нации; исторический про-

цесс наследственности приобретенных общеевропейских, национальных, духовных и материальных ценностей, комплексно составляющие научное познание результатов совместной человеческой деятельности вообще и каждой нации в частности.

Ключевые слова: *социально-культурная сфера, традиция, понятия, трансформация.*

V. A. Balabushka, postgraduate student, National University of Culture and Arts, Kyiv

V. D. Yaremchenko, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Social Sciences and Humanities, Luhansk State Academy of Culture and Arts, Kyiv

SOME ASPECTS OF THE RESEARCH CONCEPTION AS “TRADITION” IN THE STRUCTURE OF SOCIAL AND CULTURAL SPHERE

The aim of the work is to generalize the historical and theoretical results of the contemporary studies such as dynamic of the historical phenomenon “tradition” in the structure of the social and cultural sphere.

Research methodology is based on the heuristic method of systematizing the synergy of Ukrainian and foreign historiography, which opens the process of forming social, legal, philosophical, cultural thought of the substantial concept as “tradition” in general and the process, which socializes the results of the common social and cultural activity of humanity, in particular.

The results may be the theoretical justification of the European experience of culturological process of forming the scientific view of the emergence and transformation of social and cultural traditions as multi-purpose knowledge for research; in culturological research the authors use the comparative methods, mutual influences, and interpenetration of cultures and cultural innovations of ethno-futurism problems.

The **novelty** consists in systematizing the theoretical studies of the concept as “tradition” and its role in preserving, accumulation, transformation results of the human activities in the field of spiritual, material, social and cultural heritage of the mankind from the standpoint of cultural studies.

In the **conclusion** on the basis of the stated historiography the paper determines the theoretical conception of “social and cultural tradition” of the nation; the historical process of the inheritance which carries the accumulated European, national, spiritual and material values that make up the scientific knowledge of the results of the common human activities in general and each nation, in particular.

Keywords: *social and cultural sphere, tradition, concepts, transformation.*

Постановка проблеми визначається синегрією історіографічного доробку сучасної та класичної точок зору на поняття «традиція» в структурі соціально-культурної сфери як результат історико-культурологічного процесу спільної спадщини людства та трансформації позабіологічної передачі від покоління до покоління сталих норм життя соціально-культурної сфери людства.

Практичне значення. Дослідження виконано відповідно до наукових програм кафедри культурології КНУКіМ; становить історико-теоретичну основу рукопису дисертаційного дослідження «Трансформація соціально-культурних традицій Чернігово-Сіверського краю» В. А. Балабушки; головні положення проблеми використані в навчально-методичному забезпеченні курсів «Культурологія», «Філософія культури», «Історія мистецтв», «Історія культури», зокрема ЛДАКіМ, для спеціальностей 025 «Музичне мистецтво», 026 «Сценічне мистецтво», 024 «Хореографія» ступенів «бакалавр», «магістр» та спекурсів.

Актуальність теми дослідження визначена євроінтеграцією української нації до загальноєвропейських цінностей. Вони зберігають територіально-демографічні особливості, державний устрій, демократичні засади народовладдя, мовно-лінгвістичні, культурно-мистецькі складові всієї соціально-культурної інституції кожної нації, суспільства. Усі ці основи нації і державності становлять загальнолюдські цінності, що стали фундаментальною базою європейської теорії та історичної практики культурологічних досліджень і актуалізують місце й роль української нації в спільній європейській спадщині.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що фундаментальну основу сучасної історіографії становлять європейські дослідження соціально-культурного процесу. Вони заклали наукову методологію універсального знання історизму на базі культурно-антропологічних особливостей, виокремивши традиції як головний чинник національної ідентичності, забезпечили європейську традицію тенденцій науково-теоретичних досягнень, зокрема з означеної проблеми. Як і в усіх галузях соціально-гуманітарного профілю, основу історичного процесу та соціального явища «традиція» людства заклали ще в давнину та середньовіччя, де, на думку доц. О. Шейко, «<...> традиція розглядалась як моральний норматив, звичай, закон, дотримуючись якого людина і суспільство набувало гармонії і порядку» (Шейко, 2001, с. 6). Розуміння історичного процесу через традицію заклав арабський дослідник Ібн Хальдун, котрий започаткував накопичення історико-теоретичних знань (Бичко, 2002, с. 314). Про універсальне значення, зокрема націо-нальних традицій, ідеться в працях німецького історика Й. Гердера, котрий називав традицію «<...> матір'ю мови і начал культури, матір'ю релігії і священних ритуалів» (Гердер, 1977, с. 252); наголошував: «<...> де існує людина, там існує і традиція» (Гердер, 1977, с. 231). Традицію вважав головною рушійною силою історії та генетичним кодом збережених архаїчних племен і народів, цивілізацій, у складі яких перебуває і український. У «Щоденнику моєї подорожі» автор приділив місце слов'янським народам, зокрема українському, який оно-

вить Європу: «<...> Україна стане новою Грецією, оскільки чудове небо над цим народом, його весела вдача, музичність, родючі лани та інші складові ландшафту і ментальності розбудять від сну, і виникне цивілізована нація. Її кордони простягатимуться до Чорного моря і звідти по всьому світу» (Гердер, 1959, с. 324). На думку Ганс Кона, Й. Гердер — перший дослідник, котрий визначив людську цивілізацію не в універсальному прояві, а суто в національному, самотньому. У своїх дослідженнях підтверджує вчення Й. Гердера словами: «<...> люди — це передусім члени національних спільнот, тільки в цій ролі вони можуть бути справжніми творчими особистостями: консолідуєтесь через національну мову та народні традиції» (Ганс Кон).

Про традиції європейської історіографії зазначається в праці «Традиція історична» К. Галушко, де структуровано авторські історико-теоретичні досягнення європейської думки таких представників, як Й. Гердер, О. Конт, К. Маркс, К. Мангейм, Х. Арендт, Е. Гобсбаум та ін. На основі вказаної дослідницької бази знань науковець розкриває античне походження поняття «традиція», його соціально-культурне значення (Галушко). Цей європейський досвід наявної історіографії використали українські та зарубіжні дослідники різних наукових сфер. Зокрема в соціально-філософському вимірі Г. Ковальський визначив, що поняття «традиція» розглядалося дослідниками у взаємозв'язку з трьома головними аспектами: «когнітивний, що означає взаємодію народів, націй, культур; етнографічний — звичай, побут; філософсько-антропологічний — у взаємодії з комунікаціями системами соціальних і расово-антропологічних зв'язків» (Ковальський, 2015, с. 8). Таке структурування повністю підтверджується наявною соціально-гуманітарною наукою, емпірично-описовими і теоретико-концептуальними дослідженнями, зокрема довідниково-енциклопедичними виданнями: «Культурологія ХХ століття» (*Культурологія ХХ века. Словарь*, 1997), «Сучасний словник з етики» (Тофтуд, 2014), «Довідник із культурології» (Тирпак, 1998); соціально-історичними монографіями Й. Гердера, Г. Кона, А. Бичко, Л. Яроцького; статтями К. Галушко, І. Загребельного, О. Олійника, А. Гоцалюк; дисертацією О. Шейко; соціально-філософськими монографіями Г. Ковальського, О. Шуби; статтями О. Ткаченка, О. Кравчука, Ю. Крячко, Н. Головач, О. Климової, Г. Піреєвої; працями О. Маложон, Ю. Оборотова; монографією Д. Вовка, Ю. Лободи; статтями Л. Троєльнікової, П. Герчанівської, О. Копієвської, О. Парфьонової; розвідками Є. Романовської, З. Будаєвої, В. Рябцевої, О. Алексєєвої, Р. Сулипова.

Мета статті — узагальнити історико-теоретичні результати сучасних досліджень динаміки історичного явища «традиція» в структурі соціально-культурної сфери.

Виклад основного матеріалу дослідження. У сучасній історіографії практично всі вищезазначені автори використовують термін «традиція» як соціальне явище та історичний процес передачі накопичених культурних цінностей як у межах однієї нації, так і в узагальнюючому світовому контексті: від античної традиції до християнсько-середньовічної, епох Відродження, Просвітництва тощо. У довідниковій літературі «традиція» асоціюється з латинським «tradition», що споріднене з поняттям «tronslade» (перехід) та «traspaso» (перенесення) (Троєльнікова, 2011, с. 419), «передача» (Тирпак, 1998, с. 76), «трансляція» (Загребельний). У першому і другому значеннях — це історичний процес позабіологічної передачі від покоління до покоління сталих соціально-культурних особливостей, котрі зберігаються народами. Сьогодні в побутовому мовленні, згідно з даними І. Загребельного, поширене розуміння традиції як змісту, а не процесу. Традиціями народ сповідує «<...> свої фольклорні обряди, одяг, індустриальні промисли, релігійно-християнські ідеологічні догмати» (Загребельний). З позиції духовних ідей традиція розглядалася як «<...> передача елементів соціально-культурного життя та побуту» (Тофтул, 2014, с. 357), що сформувалися на основі норм поведінки, цінностей, ідей, звичаїв, обрядів та історично трансформувалися з покоління в покоління, існуючи впродовж тривалого часу. Це своєрідний конгломерат, який склався історично з ідей, поглядів, взаємовідносин, неписаних правил, що охоплюють широку сферу життєдіяльності народу, суспільства, нації, держави (Піреєва, 1999, с. 91). Підтверджує це О. Ткаченко: «<...> традиції — це форма передачі минулого досвіду буття через такі формалізовані утворення як ритуал, обряд, звички» (Ткаченко, 2011, с. 89).

Згідно з Л. Яроцьким, «<...> заглиблення у традицію дає розуміння не тільки закономірностей історичних процесів, а й сприяє осмисленню законів світоустрою, рис національного характеру, оптимального шляху розвитку в житті етносу, нації, держави» (Яроцький, 2003, с. 332). «<...> Традиція наявна у всіх соціальних і культурних системах, є механізмом відтворення соціальних інститутів і норм, це універсалия культури» (Романовская, 2012, с. 76). На думку М. Тофтули, на традиціях базуються суспільні інститути: громадські об'єднання, союзи, країни, республіки, держави, на основі яких зберігається національна ідентичність та консолідується нація (Тофтул, 2014, с. 357). У словнику з культурології ґрунтовно розглядається сучасне поняття «соціально-культурна сфера», поняттєвий зміст якого — не тільки духовні, а й матеріальні цінності, процеси соціально-культурного успадкування та способи їх наслідування. Духовні цінності відіграють роль певних культурних зразків, норм, цінностей, ідей, звичаїв, обрядів, стилів мистецтв,

соціальних інститутів. Традиції, на думку авторів словника, наявні в усіх соціальних і культурних системах, що формують «колективну пам'ять» соціальних груп, забезпечують їх самототожність і спадкоємність їх розвитку (*Культурологія XX века. Словарь, 1997, с. 480*).

Соціально-правові традиції, що регулюють суспільні відносини за допомогою прямого народовладдя (вічеві збори, звичаї, передача спадщини, майна тощо), відзначає Ю. Оборотов у рукописі дисертації. На його думку, «<...> термін «традиція» породжений в юриспруденції, де вона спочатку позначала передачу спадщини, майна» (*Оборотов, 2003, с. 100*). Традиції науковець розглядав «<...> як специфічний прояв у суспільстві універсального принципу збереження, пов'язаний з історичною повторюваністю...; включеність їх у потік часів, вони за своєю буттєвою сутністю не розкриваються, а поширюються і трансформуються відповідно до обставин» (*Там само*). Правову традицію Д. Вовк розглядав як «<...> юридичну категорію, елемент соціального і культурного спадку, який фіксує узагальнений правовий досвід, пам'ять та уявлення, що характеризуються специфічністю ідеального» (*Вовк, 2013, с. 303*) та «<...> матеріального буття права в контексті уявлення про його історичний розвиток» (*Вовк, 2013, с. 14*). Російський учений Р. Суліпов у традиціях убачав «<...> життєву силу культури, механізм збереження та відтворення культурної константи» (*Суліпов, 2010, с. 49*). Культурно-правові традиції є, на його думку, «узагальненням тривалої соціальної практики та стереотипів, що виражають правову культуру суспільства» (*Там само*). Правову традицію українського народу як феномен та об'єкт загальнотеоретичного дискурсу розглядає в монографії Ю. Лобода, стверджуючи: «<...> правова традиція є елементом етнонаціональної культури, яка притаманна народу впродовж усієї його історії, завдяки безперервності правової, релігійної, обрядової, побутової, виробничої, сільськогосподарської традиції» (*Лобода, 2009, с. 161*). Про формування європейської соціально-правової культури на базі традицій, зокрема українського звичаєвого права, ідеться в сучасних розвідках. Зокрема О. Маложон зазначає, що «<...> найрельєфніше традиції і звичаї простежуються на прикладі інститутів прямого народовладдя, таких як народне віче, загальні збори громадян, місцеві референдуми і т. д., що існували в VI ст. нашої ери» (*Маложон, 2007, с. 18*). У праці наведено приклад візантійського історика Прокопія Кесарійського з книги «Війна з готами»: «<...> слов'яни і анти не управляються однією людиною, а віддавна живуть у народоправстві, тобто демократії, і тому в них щастя і нещастя в житті вважаються загальною справою» (*Там само*). Уже в часи Київської Русі існувала традиція-звичай спільно вирішувати власну проблему, не доручаючи цю справу єдиновладним правителям, що

означало, на думку автора, «<...> не пережиток давнини, а оплот життя слов'ян» (Маложон, 2007, с. 19). Підтверджує це О. Олійник: «<...> найактивніші прояви традиції збереглися у вигляді вічевих зборів» (Олійник, 2011, с. 27). Ця форма урядування — активний «учасник» суспільного розвитку, який протистоїть спробам окремих князів посісти чуже місце (Олійник, 2011, с. 26). Традиція урядування — одна з ключових культурних традицій, що визначає рівень суспільного розвитку громади, народу, оскільки, на думку дослідника, «<...> є складнішою від традиції одноосібного управління» (Олійник, 2011, с. 28). Правову систему, основану на традиціях «Руської Правди», Ю. Лобода характеризує такими ознаками, як національна самобутність, неповторність; народність; домінування принципу соціальної справедливості над формальною справедливістю; техніко-юридична досконалість і зовнішня простота термінологічного та поняттєвого апарату; національна мова правотворчості (Лобода, 2009, с. 77). Кожен народ, який у своєму розвитку дійшов до державно-правових форм організації соціального співжиття, є носієм власної правової традиції, яка, поряд з іншими ознаками, становить його етнічну чи етнонаціональну ідентичність та самобутність (Лобода, 2009, с. 86). Право безпосереднього здійснення місцевого самоврядування територіальними громадами збереглося і нині, закріплене в ст. 140 Конституції України (Конституція України).

Соціально-релігійний аспект традицій розкривається в монографії «Православ'я і традиції національної культури» О. Шуби. Розвиток культури науковець пов'язує з традиціями, зазначаючи: «<...> культура кожного народу виникає з певних джерел, що спираються на наявні традиції, зміцнення яких відбувається на релігійній основі» (Шуба, 1989, с. 4). На думку А. Гоцалюк, «<...> релігія виступає хранителем традицій, уставлених цінностей, що акумулює історичний досвід соціальної адаптації людини до природи та соціальних спільностей» (Гоцалюк, 2015, с. 274). Християнська правова традиція, як стверджує Д. Вовк, «<...> почала формуватися після хрещення Київської Русі» (Вовк, 2013, с. 46). Універсальність релігії як світогляду, форми свідомості, способи освоєння дійсності, нормативного регулювання зумовлює охоплення потенційною релігійною традицією всіх елементів правової системи (Вовк, 2013, с. 38). Християнська традиція трансформувалася відповідно до конкретної духовної і соціокультурної ситуації. Сакральна традиція перетворилася на системоутворюючий елемент (Ковальський, 2015, с. 64).

Як соціально-культурне явище означене поняття описується в статті П. Герчанівської «Традиції: стабільність і варіативність». Традиція, на думку дослідниці, «<...> це — передача духовних цінностей від по-

коління до покоління, тобто явище соціокультурної комунікації, якому властиві селективність, повторюваність, чинність, багатозначність» (Герчанівська, 2010, с. 12). В етнографії «<...> традиції розглядаються як форми колективного досвіду етносу, що виражені в соціально-організованих стереотипах і відтворюються в етносі в цілому або в його окремих частинах шляхом культурної просторово-часової трансмісії, забезпечуючи їй самототожність у процесі історичного розвитку» (Так само). На основі традицій відбувається державно-політичний, культурно-антропологічний процес розвитку трансформації консолідації від племені до народу, держави, нації. Таким чином, традиції відіграють роль головних індикаторів ідентичності в системі стереотипів культур на всіх рівнях історичного розвитку: від локально-етнічного до національно-державного. Цю роль відзначає О. Копієвська. Значну національну спільноту, її ідентичність, ототожнюючи із символами і цінностями, історією і культурою, державними інституціями, національними інтересами, що ґрунтуються на спільних культурних традиціях (Копієвська, 2014, с. 195). Ю. Крячко в дисертаційному дослідженні «культурну традицію» охарактеризувала як «<...> сталу незмінну систему стосунків між людьми і оточенням, суспільством і природою, що ґрунтується на таких елементах, як спільна мова, міфологія, ритуали та ін.» (Крячко, 1996, с. 52). Н. Головач розглядає її як «<...> соціальну форму передачі людського досвіду, засіб соціалізації, за допомогою якого здійснюється людська діяльність, представлена різноманітною духовною спадщиною, що буде збережена або загублена» (Головач, 2013, с. 208) До того ж, традиція «<...> не може бути консервативною, їй властива динаміка, постійний процес подолання одних видів соціально-організованих стереотипів і утвердження нових» (Климова, 2007, с. 33). Таке саме тлумачення подає зарубіжна дослідниця З. Будаєва, розуміючи під поняттям «культурні традиції» груповий досвід соціально-організованих інституцій, який передається за допомогою просторово-часової трансмісії і акумулюється, відтворюється в різних колективах (Будаєва, 2011, с. 227). Під час культурних традицій або спадковості між поколінням «в незалежності від умов існування культура трансформується у всі сфери людської діяльності» (Рябцева, 2017, с. 471), тобто культурна традиція закладає «<...> історичну основу для сучасного існування народу, ідентифікує джерела його буття» (Так само). Під «культурними традиціями» Г. Ковальський розуміє духовні цінності, сталі стандарти світосприймання й поведінки, норми моралі, стереотипи мислення, політичні, правові й філософські ідеї, естетичні уявлення (Ковальський, 2015, с. 35). О. Парфьонова розширює функції культурних традицій, розглядаючи їх як «<...> універсальну форму фіксації елементів соціокультурного досвіду, що забезпечує історико-генетичну

спадкоємність у соціокультурних процесах» (Парфьонова, 2004, с. 4–5). У цьому ж контексті Л. Троєльнікова зазначає, що «<...> традиція формується завдяки соціальному досвіду, й ще до цього є своєрідним еталоном, взірцем» (Троєльнікова, 2011, с. 421). Про складний механізм відтворення соціокультурних явищ, феноменів, процесів, котрі зумовлюють традиції, ідеться в праці О. Кравчук. Традиція формує цілісність або «неперервність процесу і внутрішню єдність суспільства й культури» (Кравчук, 1999, с.7). «<...> Вона є одним з видів соціокультурної наступності, що орієнтує людину на збереження надбань культури відтворення та розвиток» (Алексєєва, 2016, с. 134). Зосередив увагу на традиціях О. Ткаченко, традицію пояснює «<...> як метафізичну основу буття культури її антропологічний стрижень, сутність людського існування» (Ткаченко, 2010, с. 13). Г. Ковальський у монографії надає декілька визначень поняття «традиція», одне з яких – це «<...> універсальна форма фіксації, закріплення й вибіркового збереження елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передачі, що забезпечує стійку історико-генетичну наступність у соціокультурних процесах» (Ковальський, 2015, с. 23). Соціально-культурну сферу В. Рябцева вбачає «<...> в елементах традиції соціально-культурної спадщини, котра збереглась в суспільстві або соціальній групі протягом тривалого часу» (Рябцева, 2017, с. 469).

У висновках на базі заявленої історіографії визначено: теоретичне розуміння поняття «соціально-культурна традиція» нації; історичний процес спадковості набутих загальноєвропейських, національних, духовних і матеріальних цінностей, що комплексно складають наукове пізнання результатів спільної людської діяльності загалом та кожної нації зокрема.

Перспективи подальших досліджень полягають у здійсненні концептуального аналізу сучасних футуристичних досліджень у галузі культурології української історіографії. Маємо на меті розглянути досвід релігійного-християнських традицій, зокрема звичаєвого права Чернігово-Сіверського краю.

Список посилань

- Алексєєва, О. (2016). Соціально-педагогічний аспект феномену «традиція». *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. Сухомлинського. Педагогічні науки: збірник наукових праць*, 1 (52), 130–136.
- Бичко, А. (2002). *Теорія та історія світової і вітчизняної культури: курс лекцій*. Київ: Тандем.
- Бородін, О. (2016). Соціально-культурна сфера як об'єкт державного регулювання. *Вісник Національного університету цивільного захисту України. Серія : Державне управління*, 2, 81–87.

- Будаєва, З. (2011). «Традиция», «традиционная культура» в контексте социальной философии и культурологии. *Вестник Бурятского государственного университета*, 6, 226–230.
- Вовк, Д. (2013). Про зміст категорії «правова традиція» та її значення у порівняльно-правових дослідженнях. *Порівняльне правознавство*, 1–2, 300–309.
- Вовк, Д. (2013). *Християнська правова традиція як категорія теорії*. Харків: Юрайт.
- Галушко, К. *Традиція історична*. Узято з <http://www.history.org.ua/?termin=Tradytysia>
- Кон, Г. *Национализм: его смысл и история*. Взято из <https://traditio.wiki/holmogorov/library/k/koh>
- Гердер, И.-Г. (1959). *Дневник моего путешествия в 1769 г.* Москва — Ленинград: Государственное издательство художественной литературы.
- Гердер, И.-Г. (1977). *Идеи к философии истории человечества*. Москва: Наука.
- Герчанівська, П. (2010). Традиції: стабільність і варіативність. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. «Філософія». «Психологія». «Педагогіка», 1, 12–16.
- Головач, Н. (2013). Традиції і звичаї як фактор культурної соціалізації особистості. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури*, 31, 206–213.
- Гоцалюк, А. (2015). Наукова традиція та новація в гуманітарній практиці суспільства. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, 60, 269–277.
- Загребельний, І. *Що таке традиція?* Узято з <http://banderivets.org.ua/scho-take-tradytsiya.html>
- Климова, О. (2007). Традиція і соціокультурна ідентичність. *Мультіверсум. Філософський альманах*, 66, 32–42.
- Ковальський, Г. (2015). *Традиціоналістський конструкт українського соціуму*. Донецьк — Вінниця: ДонНУ.
- Конституція України. Розділ IX. Місцеєе самоврядування*. Узято з <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show>
- Копієвська, О. (2014). Культурні традиції у формуванні національної ідентичності. *Актуальні проблеми історії та практики художньої культури*, 32, 194–201.
- Кравчук, О. (1999). *Співвідношення традицій та новацій в соціокультурному розвитку ХХ століття. (Автореферат дисертації ... кандидата філософських наук: 09.00.03)*. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів.
- Крячко, Ю. (1996). *Європейська наука як феномен культурної традиції. (Дисертація ... кандидата філософських наук: 09.00.09)*. Київський університет імені Т. Шевченка. Київ.
- Культурологія ХХ века. Словарь*. (1997). Санкт-Петербург: Университет. Книга.
- Кучин, С. (2017). Сутність та динаміка розвитку соціально-культурної інфраструктури в Україні як об'єкту державного регулювання. *Інвестиції: практика та досвід*, 1, 88–92.

- Лобода, Ю. (2009). *Правова традиція українського народу (феномен та об'єкт загальнотеоретичного дискурсу)*. Львів: Світ.
- Маложон, О. (2007). *Соціально-правова культура литовсько-польського періоду в історії України (XIV–XVI ст.)*. (Дисертація ... кандидата історичних наук: 07.00.01). Київський національний університет культури і мистецтв. Київ.
- Оборотов, Ю. (2003). *Традиції та новації в правовому розвитку: загальнотеоретичні аспекти*. (Дисертація ... доктора юридичних наук: 12.00.01). Одеська національна юридична академія. Одеса.
- Олійник, О. (2011). Витоки і становлення традиції урядування на теренах давньокиївської держави. *Вісник Національної академії державного управління при Президентіві України*, 4, 24–31.
- Парфьонова, І. (2004). *Традиції в моральній культурі українського народу (друга половина XIX–XX ст.)*. (Автореферат дисертації ... кандидата історичних наук: 17.00.01). Київський національний університет культури і мистецтва. Київ.
- Піреєва, Г. (1999). Традиція: структура і соціокультурна матриця. *Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія*, 3, с. 91–94. Харків.
- Романовская, Е. (2012). Фундаментализм и традиция. *Власть*, 12, 73–76.
- Рябцева, В. (2017). Неотрадиционализм как неотъемлемый элемент современного социально-культурного общества. *Научный альманах*, 2–2, с. 469–472. Взято з <http://ucom.ru/doc/na.2017.07.01.pdf>
- Сулипов, Р. (2010). Понятие и признаки правовых традиций: теоретический аспект. *Вестник Пермского университета. Юридические науки*, 4. Взято из <http://www.jurvestnik.psu.ru/index.php/ru/vypusk>
- Тирпак, В. (1998). *Довідник із культурології (частина перша)*. Ужгород: Поличка «Карпатського краю».
- Ткаченко О. (2010). *Духовність традиції: соціально-філософський аналіз*. (Автореферат дисертації ... кандидата філософських наук: 09.00.03). Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ.
- Ткаченко, О. (2011). Соціальна пам'ять як носій духовних основ традиції. *Людинознавчі студії. Серія: Філософія*, 24, 90–99. Узято з http://nbuv.gov.ua/UJRN/Lstudf_2011_24_9
- Тофтул, М. (2014). *Сучасний словник з етики: словник*. Житомир: Видавництво ЖДУ імені І. Франка.
- Троєльнікова, Л. (2011). Традиції, обряди, ритуали як формуючі компоненти художнього простору України. *Методичні проблеми культурної антропології та етнокультурології*. Київ: Інститут культурології НАМ України. 418–438.
- Шейко, О. (2001). *Традиція як фактор саморозвитку суспільства*. (Автореферат дисертації ... кандидата філософських наук: 09.00.03). Запорізький державний університет. Запоріжжя.

- Шуба, О. (1989). *Православ'я і традиції національної культури*. Київ: Товариство «Знання». УРСР.
- Яроцький, Л. (2003). *Традиції і формування світогляду*. Житомир: Полісся.

References

- Alekseyeva, O. (2016). Socio-pedagogical aspect of the phenomenon of “tradition”. *Scientific Bulletin of V. Sukhomlynsky Mykolayiv National University. Pedagogical sciences: a collection of scientific works*, 1 (52), 130–136. [In Ukrainian].
- Bychko, A. (2002). *Theory and history of world and national culture: the course of lectures*. Kyiv: Tandem. [In Ukrainian].
- Borodin, O. (2016). Social and cultural sphere as an object of state regulation. *Bulletin of the National University of Civil Protection of Ukraine. Series: Public Administration*, 2, 81–87. [In Ukrainian].
- Budaeva, Z. (2011). “Tradition”, “traditional culture” in the context of social philosophy and culturology. *Bulletin of Buryat State University*, 6, 226–230. [In Russian].
- Vovk, D. (2013). The content of the category “legal tradition” and its importance in comparative legal research. *Comparative Law*, 1–2, 300–309. [In Ukrainian].
- Vovk, D. (2013). *Christian legal tradition as a category of theory*. Kharkiv: Yurayt. [In Ukrainian].
- Galushko, K. *Tradition is historical*. Retrieved from <http://www.history.org.ua/?termin=Tradytysia>. [In Ukrainian].
- Hans Cohn. *Nationalism: its meaning and history*. Retrieved from <https://traditio.wiki/holmogorov/library/k/koh>. [In Russian].
- Herder, I.-G. (1959). *Diary of my journey in 1769*. Moscow — Leningrad: State Publishing House of Fiction. [In Russian].
- Herder, I.-G. (1977). *Ideas to the philosophy of the history of mankind*. Moscow: Nauka. [In Russian].
- Gerchanivska, P. (2010). Traditions: Stability and Variability. *Herald of the National Technical University of Ukraine “Kyiv Polytechnic Institute”. “Philosophy”. “Psychology”. “Pedagogy”*, 1, 12–16. [In Ukrainian].
- Golovach, N. (2013). Traditions and customs as a factor of cultural socialization of personality. *Advanced topics of history, theory and practice of artistic culture*, 31, 206–213. [In Ukrainian].
- Gotsalyuk, A. (2015). Scientific tradition and innovation in the humanitarian practice of society. *Humanitarian Bulletin Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 60, 269–277. [In Ukrainian].
- Zagrebelny, I. *What is a tradition?* Retrieved from <http://banderivets.org.ua/scho-take-tradytsiya.html>. [In Ukrainian].
- Klimova, O. (2007). Tradition and sociocultural identity. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 66, 32–42. [In Ukrainian].
- Kovalsky, G. (2015). *Traditionalist construct of Ukrainian society*. Donetsk — Vinnytsya: DonNU. [In Ukrainian].

- Constitution of Ukraine. Section IX. Local Government.* Retrieved from <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show>. [In Ukrainian].
- Kopievskaia, O. (2014). Cultural traditions in the formation of a national identity. *Advanced topics of the history and practice of artistic culture*, 32, 194–201. [In Ukrainian].
- Kravchuk, O. (1999). *Value of traditions and innovations in the socio-cultural development of the twentieth century. (The abstract of dissertation of ... the candidate of philosophical sciences: 09.00.03)*. Lviv Ivan Franko National University. Lviv. [In Ukrainian].
- Kryachko, Yu. (1996). *European Science as a Phenomenon of Cultural Tradition: (Dissertation of ... Candidate of Philosophy: 09.00.09)*. Kyiv University of T. Shevchenko. Kyiv. [In Ukrainian].
- Culturology of the 20th century. Dictionary.* (1997). St. Petersburg: University. Kniga. [In Russian].
- Kuchin, S. (2017). The essence and dynamics of development of social and cultural infrastructure in Ukraine as an object of state regulation. *Investments: practice and experience*, 1, 88–92. [In Ukrainian].
- Loboda, Yu. (2009). *The legal tradition of the Ukrainian people (the phenomenon and object of general theoretical discourse)*. Lviv: Svit. [In Ukrainian].
- Malagon, O. (2007). *Socio-legal culture of the Lithuanian-Polish period in the history of Ukraine (14–16th centuries). (Thesis ... candidate of historical sciences: 07.00.01)*. Kyiv National University of Culture and Arts. Kyiv. [In Ukrainian].
- Turnovers, Yu. (2003). *Traditions and innovations in legal development: general theoretical aspects. (Thesis ... Doctor of Law: 12.00.01)*. Odesa National Law Academy. Odesa. [In Ukrainian].
- Oliynyk, O. (2011). Origins and formation of the tradition of governance in the territory of the ancient Kyiv state. *Bulletin of the National Academy of Public Administration under the President of Ukraine*, 4, 24–31. [In Ukrainian].
- Parfenova, I. (2004). *Traditions in the moral culture of the Ukrainian people (second half of 19–20th centuries). (The abstract of dissertation ... of the candidate of historical sciences: 17.00.01)*. Kyiv National University of Culture and Arts. Kyiv. [In Ukrainian].
- Pireeva, G. (1999). Tradition: structure and sociocultural matrix. Scientific notes of Kharkiv Military University. *Social philosophy, pedagogy, psychology*, 3. Kharkiv. [In Ukrainian].
- Romanovskaya, E. (2012). Fundamentalism and tradition. *Vlast [Power]*, 12, 73–76. [In Russian].
- Ryabtseva, V. (2017). Non-traditionalism as an integral element of the modern socio-cultural society. *Scientific almanac*, 2–2. Retrieved from <http://ucom.ru/doc/na.2017.07.01.pdf>. [In Russian].
- Sulipov, R. (2010). The concept and features of legal traditions: the theoretical aspect. *Bulletin of Perm University. Juridical science*, 4. Retrieved from <http://www.jurvestnik.psu.ru/index.php/ru/vypusk>. [In Russian].

- Турпак, V. (1998). *Guide to cultural studies (part one)*. Uzhgorod: Polychka of the Carpathian region. [In Ukrainian].
- Tkachenko, O. (2010). *Spirituality of tradition: socio-philosophical analysis. (The abstract of dissertation ... The candidate of philosophical sciences: 09.00.03)*. M. P. Drahomanov National Pedagogical University. Kyiv. [In Ukrainian].
- Tkachenko, O. (2011). Social memory as a carrier of the spiritual foundations of tradition. *Human studies studios. Series: Philosophy*, 24, 90–99. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Lstudf_2011_24_9. [In Ukrainian].
- Toftull, M. (2014). *Modern Dictionary of Ethics: Dictionary*. Zhytomyr: ZHDU Publishing House I. Franko. [In Ukrainian].
- Troelnikova, L. (2011). *Traditions, rites, rituals as forming components of the artistic space of Ukraine Methodological problems of cultural anthropology and ethnocultural education*. Kyiv: Institute of Cultural Studies, National Academy of Sciences of Ukraine. 418–438. [In Ukrainian].
- Sheyko, O. (2001). *Tradition as a factor of self-development of society. (The abstract of dissertation ... of the candidate of philosophical sciences: 09.00.03)*. Zaporizhzhya State University. Zaporizhzhia. [In Ukrainian].
- Shuba, O. (1989). *Orthodoxy and traditions of national culture*. Kyiv: Society “Znannia”. USSR. [In Ukrainian].
- Yarotsky, L. (2003). *Traditions and the formation of the worldview*. Zhytomir: Polissya. [In Ukrainian].

Надійшла до редколегії 09.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.02

УДК [130.2:165.23](043.5)

Т. М. Брагіна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри народної хореографії, Харківська державна академія культури, м. Харків

braginat058@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2225-3685>

О. М. Білик, доктор педагогічних наук, доцент, доцент кафедри мистецтвознавства, літературознавства та мовознавства, Харківська державна академія культури, м. Харків

bilikle@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-5468-2076>

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСНОВКИ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ К. ГІРЦА

Проаналізовано теоретичні засновки та концептуальну конституцію інтерпретативної антропології К. Гірца. З'ясовано різницю між його герменевтичним підходом і методикою загальноприйнятої класичної герменевтики. Розглянуто перехід від внутрішнього герменевтичного досвіду до зовнішнього досвіду соціальної науки. Розкрито специфіку поняття значення, застосованого К. Гірцем. Окреслено особливості розуміння культурних феноменів в інтерпретативній антропології.

З'ясовано, що логіка інтерпретативної антропології апелює до епістемологічної й ментальної традицій, викликані герменевтичним концептом значення, дедукованим з «внутрішнього досвіду індивіда», водночас до емпірично орієнтованої індуктивної логіки позитивної науки, основаної на змісті об'єктивного «зовнішнього досвіду». Стверджено цей дуалізм як провідну силу концептуальної конструкції інтерпретативної антропології. Наголошено, що К. Гірц редукує формування концептуального апарату до облаштування та взаємодії репрезентацій.

Інтерпретативна антропологія є пояснювальною соціальною дисципліною, яка застосовує герменевтичний метод як інструмент.

Ключові слова: *культурний феномен, інтерпретативна антропологія, К. Гірц.*

Т. М. Брагіна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры народной хореографии, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

Е. Н. Билик, доктор педагогических наук, доцент, доцент кафедры искусствоведения, литературоведения и языкознания, г. Харьков

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИНТЕРПРЕТАТИВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ К. ГИРЦА

Проанализировано теоретическое основание и концептуальную конституцию интерпретативной антропологии К. Гирца. Выяснено различие между его герменевтическим подходом и техникой общепринятой классической герменевтики. Рассмотрено переход от внутреннего герменевтического опыта к внешнему опыту социальной науки. Проанализировано схему концептуальной конституции интерпретативной антропологии. Раскры-

вається специфика понятия значения, примененного К. Гирцем. Очерчено особенности понимания культурных феноменов в интерпретативной антропологии.

Вьяснено, что логика интерпретативной антропологии апеллирует к эпистемологической и ментальной традициям, вызванным герменевтическим концептом значения, дедуцированного из «внутреннего опыта» индивида, и в то же время к эмпирически ориентированной индуктивной логике позитивной науки, основанной на содержании объективного «внешнего опыта». Утверждается этот дуализм как ведущая сила концептуальной конструкции интерпретативной антропологии. Акцентировано, что К. Гирц редуцирует формирование концептуального аппарата к устройству и взаимодействию репрезентаций.

Интерпретативная антропология является объясняющей социальной дисциплиной, которая применяет герменевтический метод в качестве инструмента.

Ключевые слова: культурный феномен, интерпретативная антропология, К. Гирц

T. M. Bragina, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

O. M. Bilyk, Candidate of Pedagogic Sciences (PhD), Associate Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE THEORETICAL FOUNDATIONS OF C. GEERTS' INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY

The aim of this paper. The authors intend to analyse the theoretical foundation and conceptual constitution of C. Geertz's interpretive anthropology.

The difference between his hermeneutical tack and the technique of conventional hermeneutics is clarified. Transition from inner hermeneutical experience to the outer experience of social science is explored. The scheme of interpretive anthropology conceptual constitution is explicated. The specificity of the concept of meaning, deployed by C. Geertz, is demonstrated. The peculiarity of cultural phenomena understanding in interpretive anthropology is outlined.

Research methodology. The authors point out that C. Geertz expands on the "return of meaning" through clarification of the nature of social meanings. He shows their structure and the way of their interaction within the inner experience of social actor. Consequently, interpretive anthropology posits meaning as the core of the outer social experience. Hence, interpretive anthropology is not in for abstract constructions, but it is a positively-oriented discipline.

Results. The authors come to conclusion that the logic of interpretive anthropology appeals to epistemological and mental tradition invoked by hermeneutical concept of meaning deduced from "inner experience" of individual and, simultaneously, to empirically oriented inductive logic of positive science which rests upon the content of objective "outer" experience.

Novelty. The authors posit this dualism as the driving force of conceptual construction of the interpretive anthropology. They underscore that C. Geertz reduces the formation of conceptual apparatus to the arrangement and interaction of representations.

The practical significance. The authors draw the inference that interpretive anthropology is an explanative social discipline which applies hermeneutical method as an instrument. It employs understanding as an auxiliary tool of explanation.

Key words: *cultural phenomena, interpretive anthropology, C. Geertz.*

Актуальність дослідження творчої спадщини К. Гірца зумовлена необхідністю вдосконалення методологічного інструментарію культурології. Адже виникнення нових наукових галузей, як і експансія самої культурології на сферу інтересів інших наукових дисциплін, призводить до атомарного сприйняття світу культури, фрагментарності уявлень про нього. Це спричиняє дискусії щодо доцільності існування самої культурології. Концепція культури К. Гірца, створений ним підхід до аналізу культури актуалізують культурологічне пізнання. Праці К. Гірца досліджували вітчизняні та зарубіжні науковці (Ю. Джулай, А. Єлфімов, В. Кількеєв).

Мета розвідки — виявити конститутивні особливості формування методів інтерпретативної антропології К. Гірца. Дослідження базуватиметься на застосуванні історико-генетичного, логіко-аналітичного методів, структурного й порівняльного аналізу, системного підходу та герменевтичного методу.

Виклад основного матеріалу дослідження. Семіотична концепція науки про культуру К. Гірца орієнтована на інтерпретацію й пошук значень «ззовні загадкових виразів соціального». Мета — створення «внутрішньо узгодженої» концепції культури, яка була б у теоретичному плані ефективнішою, ніж тайлорівське визначення культури як «складного цілого» або багатостороннього визначення культури К. Клакхона (Гирц, 2004, с. 10–11).

К. Гірц заперечує підхід, згідно з яким «культуру формують психічні структури, за допомогою яких індивіди або групи індивідів визначають свою поведінку». Науковець вважає когнітивістською помилкою потрактування, яке розглядає культуру як сукупність ментальних феноменів. На його думку, культура є «публічною, тому що комунікація і значення є публічними» (Гирц, 2004, с. 18–20). Учений розглядає не психологічний процес мислення, а його «продукт», протиставляючи «уніфікаційний» погляд на мислення як внутрішній психологічний процес «плюралістичному» поглядові на думку як соціальний факт. За його твердженням, невідповідність цих підходів спочатку була подана як проблема «примітивного мислення», потім як проблема «когнітивного релятивізму», зрештою, як проблема «концептуальної несумірності» (Гирц, 2007, с. 3–4).

К. Гірц уважав, що, оскільки мислення в «природі» завжди різноманітне, то дослідники запропонували «зняти питання з підґрунтя павутиноподібного світу ментальності й поставити його знов на нібито міцнішому підґрунті світу значень» (Гірц, 2007, с. 5–6). Тепер те, що раніше вважалося справою порівняння психологічних процесів у різних народів, почали розглядати як «питання подібності концептуальних структур однієї дискурсивної спільноти з іншою» (Гірц, 2007, с. 5–6).

Така зміна формулювання зумовлює поняття, яке К. Гірц називає «практичною епістемологією». Той факт, що думка є різноманітною як продукт і одноманітною як процес, стає не просто парадоксом соціальних наук, котрий стимулює дослідницькі пошуки, але й сама природа цього парадоксу пов'язана з «проблемою перекладу, з тим, як поняття з однієї системи значень можуть бути виражені в іншій системі, — тобто з культурною герменевтикою, а не з концептуальною механікою». На його думку, у такій постановці проблема знаходить своє рішення, оскільки питання виникнення розуміння між прихильниками тих наукових концепцій, що дискутуються, тепер уподібнюється до питання про те, як християнин може зрозуміти мусульманина, європеєць — азіата, а антрополог — місцевого мешканця». Те, що раніше було завданням з'ясування того, чи можуть примітивні люди відрізнити факт від фантазії, тепер виглядає завданням з'ясування того, у який спосіб інакші люди організують свій значущий світ.

У центрі уваги тепер — «існуюче різноманіття сучасної думки саме по собі» (Гірц, 2007, с. 6). «Етнографія мислення», до створення якої закликає науковець, являє собою «захід історичний, соціологічний, порівняльний, інтерпретативний <...>, до якого залучаються всі доступні інструменти; захід, мета якого — зробити неясні матерії зрозумілими за допомогою поміщення їх в інформативний контекст». Із цього погляду здатність до формування ідей є «культурним артефактом». Культура розглядається як «феномен, який можна характеризувати, розглядаючи його зовнішні вираження з точки зору діяльності, яка їх створює» (Гірц, 2007, с. 7).

Оскільки «мислення починає розглядатися як таке, що перебуває в контексті символічних форм, наявних у тій чи іншій спільноті (мова, мистецтво, міф, теорія, ритуал, технологія, право <...>), то аналіз таких форм і таких спільнот стає складовою інтерпретації, а не її допоміжним механізмом» (Гірц, 2007, с. 7). Тому соціологія знання має розглядати пізнавальні здібності безпосередньо як соціальні явища самі по собі. Такий аналіз «використання символів з точки зору соціальної дії» має зумовити виникнення «зовнішньої» психології (Гірц, 2007, с. 7). Дослідник у такий спосіб пояснює метод, застосовуваний представни-

ками інтерпретативної антропології: «Такі теоретики <...> використовують, по суті, семіотичний підхід до емоцій, — такий, який розглядає їх у термінах сигніфікативних інструментів і конструктивних практик, за допомогою котрих вони наділяються формою, змістом і долучаються до публічного обігу. Слова, образи, жести, <...> історії, обряди <...> не просто передають почуття, які наявні в іншому місці, множину рефлексій, ознак... Вони — місце перебування й облаштування самих речей» (Egmarth, 2001, с. 208). Етнографія мислення має зосередитися на тому, як значенню вдається переходити в незмінній формі з одного дискурсу в інший, проблемі інтерсуб'єктивності, на тому, як змінюються «системи думки» й підтримуються норми мислення тощо (Джулай, 2001, с. 8).

Одним із важливих «методологічних припущень» етнографії мислення є те, що гуманітарні та природничо-наукові дисципліни є «не просто інтелектуальними поглядами», а «способами буття у світі». Тому розуміння образів Йейтса або роздуми про чорні діри означає не просто «певне технічне завдання», а підхід до «цілої культурної сфери, яка визначає суттєву частину людського життя» (Гирц, 2007, с. 9). Як підкреслює М. Росальдо, інтерпретація має «описати стосунки між експресивними формами й почуттями, котрі самі пов'язані з культурою та набувають свого значення від того місця, яке вони посідають у життєвому досвіді <...> певного суспільства» (Geertz, 2000, р. 208–209). На думку К. Гірца, дослідження розглядає «значення емоції і, головню, картографує концептуальний простір його розповсюдження» (Geertz, 2000, р. 208–209). Етнографія сучасної думки вбачається йому «проектом імперативного характеру», адже ролі, котрі, як нам здається, ми просто тимчасово виконуємо, перетворюються на свідомості, котрі «ми носимо в наших головах». «Сутність речей» наукової сфери демонструє себе, зокрема, у тому, що академічні спільноти небагато чим відрізняються від «звичайних селянських поселень» (Гирц, 2007, с. 9–10).

Тут науковець втрачає предмет розгляду, тобто специфіку наукової предметності. Застосування етнографічних понять до фактів наукової дійсності він видає за «сутність речей». Але застосовані подібним чином поняття біології зумовили б висновок: «сутність речей» науки полягає в тому, що вчені є тваринами. Логічна природа наукової предметності підміняється складеною на її основі конструкцією фактів, якій надається реальність, речова наявність. Але такий погляд унеможливує науковий підхід, що формується на межі поділу реального базису й основи пізнання.

Автор указує на особливі реальності, які належать предмету етнографії знання — когнітивні процеси як «соціальні явища самі по собі». Однак ці реальності, у його трактуванні, є проявами свідомості інди-

віда, а не наукового мислення дослідника. К. Гірц розмірковує не про наукове мислення суб'єкта пізнання, яке конститується на матеріалі предмета певної науки й тому має наукову специфічність, а про свідомість представника «наукового етносу». Відтак, тут простежується та сама точка зору, відповідно до якої наука розглядається як продовження природної установки «цілісного індивіда», залученого до наукової діяльності. Особливості ментального механізму, задіяного в теоретичному дослідженні, редукуються до «практичного розуму» індивіда, дії котрого визначаються об'єктивними соціальними значеннями. Оскільки ці значення є соціальними, тому ця когнітивна схема ігнорує проблему формування інтерсуб'єктивності. Когнітивний аспект розгляду в К. Гірца замінюється аспектом соціального буття, адже науковець розглядає не наукову специфіку мислення дослідника, а соціальну специфіку свідомості представника «інтелектуального села». Специфічна конкретика послідовності пізнавальних операцій суб'єкта, спрямованих на особливий культурний феномен, підміняється фіксацією сукупності об'єктивних соціальних значень, у середовищі яких відбувається його існування. Але проблема суб'єктивності постає знову, як тільки виникає питання про когнітивні засновки цієї операції. Не зрозуміло, хто, окрім суб'єкта пізнання, може визначити критерій відбору релевантних для характеристики цього «інтелектуального села» значень. Оскільки дослідник формує дискурс на основі даних множини наук, які здатні надати інформативності культурному феноменові, то не з'ясовано, хто визначає межі цієї множини. І, нарешті, дані тільки «здатні надати інформативності» дискурсу, але утворюється множина дослідником, котрий застосовує епістемологічно фундовані концептуальні схеми. Відтак, сутність питання полягає в демонстрації когнітивної зумовленості цієї процедури.

Допускаючи ймовірність наявних соціальних значень, дослідник ототожнює буття й зобов'язання. Але якщо значення, які наявні у спільноті, дозволяють дійти висновку про те, чим керуються у своїх діях її члени, то чим керується дослідник цих дій? К. Гірц підкреслює: «Закликати до етнографії думки <...> означає посісти певну позицію стосовно того, що є думка, шляхом окреслення відповідної позиції стосовно того, як про думку мислять» (Гірц, 2007, с. 6). Але під час дослідження зобов'язання члена наукової спільноти фахівець відмовляється відповідати на запитання про те, у чому полягає зобов'язання дослідника. Адже окреслення певної позиції є питанням власної аргументації автора, тобто обґрунтуванням зобов'язаності її прийняття. Водночас адекватність розуміння зобов'язання члена спільноти зумовлена не об'єктивними соціальними значеннями (адже назвати «об'єктивним»

можна все, що завгодно), а з епістемологічно фундовоаної позиції дослідника й теоретично доведених методів. Важливим є науковий факт: і член наукової спільноти, і її дослідник, у теоретико-пізнавальному сенсі, є суб'єктами пізнання, котре, саме як поняття, єдине. Тому, з точки зору епістемології, дослідник і досліджуваний тут є ідентичними, проте «практична епістемологія» не ефективна, оскільки опис поведінки члена «інтелектуального села» через об'єктивні значення не пояснює його дій як дослідника.

На думку К. Гірца, найбільшою проблемою досліджень культури є визначення їхнього об'єкта вивчення в такий спосіб, щоб його можна було проаналізувати. К. Гірц стверджує: «Саме за допомогою культурних моделей, упорядкованих сукупностей значущих символів, людина осмислює явища, серед яких живе. Дослідження культури — накопиченого підсумку таких моделей, є, таким чином, дослідженням механізмів, використовуваних індивідами та групами індивідів для того, щоб орієнтуватися у світі <...>» (Гірц, 2004, с. 417). Оскільки аналіз ідей складніший, ніж аналіз економічних, політичних і суспільних відносин, то наукове вивчення культури часто обмежується «простим описом» і втрачає «предмет дослідження». Напівформлені, недостатньо систематизовані уявлення звичайних людей погано піддаються аналізу. Засобом вирішення цього завдання має стати концепція мислення як соціальної дії Г. Райла, яка заперечує картезіанське поняття внутрішнього досвіду й визначає мислення через «рух значущих символів предметів, даних нам у досвіді <...>, які людина наділяє смыслом» (Гірц, 2004, с. 416–417). Завдяки цьому дослідження культури стає позитивною наукою.

К. Гірц підкреслює: «Необхідний саме систематичний, а не просто літературний <...> спосіб з'ясування того, що саме дано, які концептуальні структури втілені в символічних формах, через призму котрих сприймається особистість <...>, нам потрібний <...> розроблений метод опису й аналізу значущої структури досвіду (у цьому випадку досвіду індивідів), який сприймається типовими представниками певного суспільства в певний момент часу, — одним словом, нам потрібна наукова феноменологія культури» (Гірц, 2004, с. 419).

Предметом дослідження інтерпретативної теорії культури є «страतिфікована ієрархія наповнених смыслом структур». Матеріал науки — «наші власні уявлення про уявлення інших людей» (Гірц, 2004, с. 9). Автор підкреслює: «Аналіз, таким чином, являє собою розбір смислових структур — того, що Райл називав установленими кодами <...> — а також визначення їхньої соціальної основи та соціального значення» (Гірц, 2004, с. 9, 13, 16).

Оскільки матеріалом дослідження є уявлення, то аналіз має виявити спосіб утворення понять, з яких складаються уявлення. Адже, як зазначає К. Гірц, дослідник «постійно <...> стикається з множиною складних концептуальних структур <...>, котрі <...> невпорядковані й неясно виражені та котрі він повинен <...> спромогтися зрозуміти й адекватно витлумачити» (Гірц, 2004, с. 16–17). Отже, теоретичний базис інтерпретативної антропології слід шукати в теоретико-пізнавальній сфері, яка трансцендує рівень уявлень. Це зумовлює важливість епістемологічної проблеми.

Згідно з Г. Райлом, автор отожднює об'єктивність значення з повнотою опису, тобто якість об'єктивності значення замінює змістовністю уявлення (Гірц, 2004, с. 10). Незрозуміло, у який спосіб кількість змісту перетворюється на якість об'єктивності значення. Саме поняття об'єктивності пов'язується з «публічністю», тобто емпіричною поширеністю уявлення. Але оскільки науковець не розглядає ментальні феномени й логічну необхідність, котра становить підґрунтя уявлення, незрозуміло, чим зумовлена його об'єктивність.

На думку К. Гірца, мета етнографічного дослідження полягає в «знаходженні спільної основи» для діалогу з людьми іншої культури. «Сутність антропологічного аналізу як наукового поняття» — це формулювання «самих основ», завдяки котрим можливо знайти спільне підґрунтя (Гірц, 2004, с. 20–21).

Завдання аргументування за своєю природою не зумовлене логікою емпіризму, яка ґрунтується на наявному. Це завдання пов'язане з позицією, яка відокремлює буття й зобов'язання, нормативне та емпіричне знання (Виндельбанд, 1995, с. 7–8, 184–190). Вона наслідує логіку трансцендентального погляду, порушує межі наявного, випадкового й намагається віднайти логічний базис науки. Відтак, етнографічне дослідження емпіричного матеріалу й антропологічний аналіз, який є основою науки, мають різні предмети, але дослідник їх не відокремлює.

Згідно з К. Гірцем, сутність антропологічної інтерпретації полягає в точному з'ясуванні «того, що має на увазі, а також, чого не має на увазі вислів, що наші пояснення символічних систем інших народів мають бути орієнтовані на діючу особу» (Гірц, 2004, с. 22). Це означає, що «опис культури <...> має бути виконаний з використанням тих конструкцій, котрими, за нашими уявленнями, <...> описують свій повсякденний життєвий досвід» представники тієї культури, про яку йдеться. Автор пояснює: «Опис має бути виконаний з точки зору тих інтерпретацій, котрі люди використовують для опису свого досвіду, оскільки вважається, що саме цей досвід він має зобразити; але він є антропологічним, тому що саме антрополог уважає, що він дійсно зображує цей

досвід. Зазвичай немає потреби так наполегливо підкреслювати ту обставину, що об'єкт вивчення — це одне, а саме вивчення — інше <...>. Але оскільки в разі вивчення культури аналіз стосується самого тіла об'єкта вивчення, — тобто ми починаємо з інтерпретації того, з чим пов'язані наші інформанти (або з інтерпретації їхніх власних уявлень про те, з чим вони пов'язані), і потім це систематизуємо, — лінія розмежування між <...> культурою як реальним фактом і <...> культурою як теоретичною формою стає нечіткою» (Гірц, 2004, с. 22–23).

Перехід від інтерпретації окремих свідчень до їхньої систематизації виявляє не теоретичну основу дослідження, а демонструє схематизм пізнавальних дій. Рефлексивна реєстрація виникнення «нечіткості» є результатом саме того процесуального розгляду пізнання, уникнути якого сподівається автор, використовуючи продукти мислення. Лінія розмежування «реального факту» й «теоретичної побудови» стає нечіткою тому, що дослідник вважає доступною реальність «саму по собі». Наявні соціальні значення та культурні моделі автор бере за «саму дійсність», водночас будь-який соціальний факт — доступний дослідникові завдяки тому, що він репрезентований через абстрактну форму, тобто саме завдяки віддаленості від «самої дійсності». Матеріал, який досліджується, перетворюється на «факт» тільки тоді, коли його форма починає відповідати усталеним науковим критеріям (Флек, 1999, с. 76, 106, 123). Адже сама констатація «реальності» факту означає, що він відповідає загальноприйнятному уявленню про реальність. Інакше автор буде не в змозі виокремити його з інформаційного фону.

Сутність проблеми зумовлена тим, що «теоретична побудова» утворює скелет текстури «реального факту», який стає «реальним» саме завдяки їй. К. Гірц же подвоює матеріал науки, оскільки вважає, що їй окремо доступні і теорія, і «факти самі по собі». Але тут виявляється проблема предметності науки.

Систематизація уявлень — недоцільний інструмент для створення теорії. По-перше, незрозуміла схема систематизації, котра сама має дотримувати розробленої теорії. По-друге, оскільки всі уявлення формуються за допомогою певної теорії, то їхня систематизація дозволить лише виявити теорію, а не обґрунтувати її, визначити факт її застосування, але не експлікувати необхідність. Відтак, етнологія науки надає історичну інтерпретацію певного факту життєдіяльності наукової спільноти, але не виявляє усталених у ній когнітивних засновків.

Специфіка взаємодії суб'єкта з предметом пізнання в інтерпретативній антропології полягає в тому, що об'єктом можуть бути власні уявлення дослідника. Водночас і результат дослідження, і його об'єкт є уявленнями. На думку К. Гірца, людина досліджуваної культури ство-

рює інтерпретацію першого порядку, а антропологі — інтерпретації другого й третього порядків. Водночас антропологічні інтерпретації являють собою «фікції» в тому сенсі, що вони — «дещо змодельоване», але не в тому сенсі, що вони не відповідають фактам (Гірц, 2004, с. 23). Автор уважає, що «в аналізі культури, як і в живописі, чітку межу між способом репрезентації й сутнісним змістом провести неможливо» (Гірц, 2004, с. 24). На його думку, це зумовлює сумнів в об'єктивності антропологічного знання, оскільки «натякає на те, що в основі його — не соціальна реальність, а схоластична конструкція» (Гірц, 2004, с. 24). Однак позитивні евристичні результати антропологічних досліджень засвідчують безпідставність таких сумнівів (Гірц, 2004, с. 24).

Означене розмежування способу репрезентації та змісту неможливе лише в тому разі, якщо розглядати твори живопису й антропологічний дискурс як речі, тобто наявні об'єкти природної установки. Під час наукового розгляду з речі конструюється відповідний логічний меті цієї науки предмет, завдяки чому визначається вказане, а також інші необхідні розмежування.

Сутність проблеми «нероздільності» репрезентації та змісту полягає у впевненості К. Гірца в тому, що етнології доступні «факти самі по собі». Цим зумовлене «подвоєння» матеріалу дослідження, який містить і «факти самі по собі», і їхні репрезентації.

За логікою К. Гірца, інтерпретація стає антропологічною, оскільки її здійснює антрополог. Наука тут — наслідок труднощів розуміння мотивів дії представника іншої етнічної спільноти. Отже, виникнення науки зумовлюється антропоморфною причиною, а не науковою проблемою. К. Гірц приписує антропології соціальні факти «самі про собі». Предмет інтерпретативної антропології базується на проблематичній доступності «самих» соціальних фактів. Учений не зважає на те, що кожна наука має власні необхідну основу, тобто наукову проблему, що виникла й потребує вирішення, і логічну мету. Автор аналізує не методи застосування понять, а взаємодію уявлень. Аналіз не поділяє уявлення на поняття, тому не відокремлює його емпіричного й теоретико-пізнавального аспектів. Але кожному з них відповідає власний предмет. Емпіричний аналіз сконцентрований на інтерпретації явищ культури, утворенні уявлень про них. Теоретико-пізнавальне дослідження створює основу методу, визначає спосіб формування й застосування понять. Відтак, оскільки автор ототожнює предмет теорії пізнання та предмет конкретного антропологічного дослідження, то він, відповідно, ототожнює поняття й уявлення.

Інтерпретація культури полягає у створенні «уявлень про уявлення». Але той факт, що результат дослідження та його матеріал належать

до одного класу, не може бути підставою для висновку про їхню ідентичність, завдяки котрому поєднання уявлення й об'єкта набуває «обґрунтованості». Таке віднесення вирішує завдання класифікації наявних речей, а не проблему конструювання наукових предметів. (Подібний «збіг» уявлення й об'єкта характерний і для інших наук. Наприклад, фізик під час дослідження природи світла має сформувати власне уявлення про уявлення своїх колег з означеної проблеми). У тому разі, коли уявлення стає матеріалом дослідження, воно втрачає свою природну речову форму та перетворюється на теоретичну інстанцію — «предмет». Сутність питання полягає в експлікації цього логічного факту. «Уявлення» для теорії пізнання є не меншою мірою предметом, ніж математичне рівняння для математики або астрономічне тіло для астрономії. Але автор розглядає не теоретичні предмети (репрезентацію і її об'єкт), а відповідні до нього речі (два уявлення), тому теоретичний концептуальний каркас науки поєднується з уявленнями, сформованими польовими дослідженнями.

Автор продовжує апелювати до речей соціального досвіду та водночас уважає, що ідеальна природність уявлень (інстанцій внутрішнього досвіду) споріднює їх із символами — нематеріальними інстанціями зовнішнього соціального досвіду. Можливо, завдяки цьому культурна інтеграція для нього перетворюється власне на «феномен *sui generis*», котрий не є відокремленим від «звичайного життя людей власним логічним світом» (Виндельбанд, 1995, с. 459; Елфимов, 2004, с. 119). Але сутність справи полягає не в природній нетілесності символів і уявлень, а в неприродному логічному відношенні, перетворенні символів — схем «організації людського досвіду» на предмет. Метафорична спорідненість речей замінюється на логічну конструкцію, яка подає їх як наукові факти.

Висновки. Таким чином, у дослідженнях у межах інтерпретативної антропології К. Гірца ґрунтується на науковому завданні пояснення культурного факту за допомогою об'єктивних значень, які об'єднують розглядувану соціальну спільноту. Дослідження культури трактується як вид соціальної поведінки, продукт наукової «форми життя». Оскільки дослідження культури розглядається як вид соціальної поведінки, то його сутність визначається не теорією пізнання, а об'єктивним механізмом детермінації моральної позиції дослідника. Відтак, моралізація об'єктивної ситуації дослідження стає вихідним пунктом для теорії інтерпретативної антропології. Перспективи подальших досліджень пов'язані з аналізом концептуального апарату інтерпретативної антропології К. Гірца.

Список посилань

Виндельбанд, В. (1995). *Дух и история: Избранное*. (пер. с нем.). Москва: Юрист.

- Гирц, К. (2004). *Интерпретация культур*. (пер. с англ.). Москва: РОССПЭН.
- Гирц, К. (2007). Как мы сегодня думаем. *Этнографическое обозрение*, 2, 3–16.
- Джулай, Ю. В. (2001). Клиффорд Гирц: герменевтический подход до теорії в культурній антропології. Національний університет «Києво-Могилянська академія». *Magisterium*, 19, 123–128.
- Елфимов, А. Л. (2004). Клиффорд Гирц: интерпретация культур. *Интерпретация культур* (с. 524–551). Москва: РОССПЭН.
- Флек, Л. (1999). *Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива*. Москва: Идея–Пресс: Дом интеллектуальной книги.
- Ermarth, E. D. (2001). Agency in the Discursive Condition. *History and Theory*, 40 (4), 34–58.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.

References

- Windelband W. (1995). *Spirit and history: Chosen Works* (transl. from Deutsch). Moscow: Jurist. [In Russian].
- Geertz C. (2004). *The Interpretation of Cultures* (transl. from English). Moscow: ROSSPEN. [In Russian].
- Geertz C. (2007). *How We are Thinking Today*. *Ethnographical Review*, 2, 3–16. [In Russian].
- Julay U. V. (2001). *Clifford Geertz: Hermeneutical Approach to the Theory of Cultural Anthropology*. *Magisterium*. Nat. univ. “Kyivo-Mohilyanska acad.”, 19, 123–128. [In Ukrainian].
- Yelfimov. A. L. (2004). Clifford Geertz: The Interpretation of Cultures. *The Interpretation of Cultures* (pp. 524–551). Moscow: ROSSPEN. [In Russian].
- Fleck L. (1999) *The Formation and Development of Scientific Fact: the Introduction to the Theory of Style of Thinking and Thinking Community*. Moscow: Idea-Press: The house of intellectual book. [In Russian].
- Ermarth, E. D. (2001). Agency in the Discursive Condition. *History and Theory*, 40, (4), 34–58. [In English].
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press. [In English].

Надійшла до редколегії 03.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.03

УДК 008+130.2+165

О. В. Дульська, здобувач, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

dulskay@meta.ua

https://orcid.org/0000-0003-1899-7315

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ТЕОРЕТИКО-КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ЗАСАД ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ НАЦІЇ

Розглянуто деякі теоретико-концептуальні засади з позицій соціально-психологічних, філософських, педагогічних, економічних наук, розуміння інтелекту як своєрідної бази знань в обсязі «інтелектуального капіталу», що надає високий результат людської гармонії, поєднуючи матеріальне та духовне, стає рушійною силою модернізації, реформації економічно-культурного потенціалу нації. Актуалізуються сучасні соціально-економічні теорії інтелекту, які розкривають абстрактно-філософське розуміння поняття інтелекту й засвідчують його значення для розвитку суспільства, особистості, міжнародної інтеграції. Визначено, що інтелектуально-духовна культура особистості — водночас соціокультурний і духовний феномен: характеризує систему тих особистісно значущих властивостей і якостей, які пов'язані з орієнтацією особистості на духовні цінності людства і є способами буття в культурі.

Ключові слова: *інтелектуально-духовна культура, інтелект, інтелігенція, інтелектуал, інтелектуальний капітал, духовність, духовний аристократизм, духовна сила, культура.*

О. В. Дульская, соискатель, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРЕТИКО-КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ОСНОВ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ НАЦИИ

Рассмотрены некоторые теоретико-концептуальные основы с позиций социально-психологических, философских, педагогических, экономических наук, понимание интеллекта как своеобразной базы накопления знаний в объеме «интеллектуального капитала», что дает высокий результат человеческой гармонии, объединяя материальное и духовное, становится движущей силой модернизации, реформации экономически-культурного потенциала нации. Актуализируются современные социально-экономические теории интеллекта, которые раскрывают абстрактно-философское понимание понятия интеллекта и практически свидетельствуют о значении для развития общества, личности, международной интеграции. Определено, что интеллектуально-духовная культура личности является одновременно социокультурным и духовным феноменом: характеризует систему тех личностно значимых свойств и качеств, которые связаны с ориентацией личности на духовные ценности человечества и являются способами бытия в культуре.

Ключевые слова: интеллектуально-духовная культура, интеллект, интеллигенция, интеллектуал, интеллектуальный капитал, духовность, духовный аристократизм, духовная сила, культура.

O. V. Dulcka, external doctorate student, Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

CULTURAL ANALYSIS OF THEORETICAL AND CONCEPTUAL FUNDAMENTALS OF THE INTELLECTUAL AND SPIRITUAL DEVELOPMENT OF THE NATION

The aim of the article is to consider some theoretical and conceptual fundamentals from the position of the social, psychological, philosophical, pedagogic, economic sciences and understanding the mentality as an original base for the accumulation of knowledge in the amount of "intellectual capital", which gives a high result of human harmony, combining the material and spiritual and becomes the driving force of updating, reformation in the economic and cultural potential of the nation.

Research methodology. The research is based on the cultural methods, in particular analysis, synthetic, hermeneutic, which made it possible to separate and analyze modern social and economical theories of intelligence, which reveal the abstract and philosophical understanding of the idea of intelligence and practically demonstrate its importance for the development of society, personality, international integration.

Results. It is determined that the intellectual and spiritual culture of the personality is considered as a social and cultural and spiritual phenomenon at the same time: it describes the system of those personally significant properties and qualities that are related to the orientation of the personality on the intellectual and spiritual values of mankind and show the ways of being in culture.

Novelty. An attempt is made to generalize some fundamentals of the scientific principles, which are concerned with the issue of intellectual and spiritual development of students of higher education, in particular the nation and in Ukrainian and foreign historiography in general.

The practical importance. This article can be used to develop the lectures of different types in order to comprehend deeper the contemporary understanding of the categories of intelligence, spirituality, culture, etc. in the related concepts.

Key words: *intellectual and spiritual culture, mentality, the intellectuals, intellectual, intellectual capital, spirituality, spiritual aristocracy, spiritual power, culture.*

Постановка проблеми. На основі культурологічного аналізу сучасної історіографії суспільно-гуманітарних наук виокремлено значну фундаментальну базу знань науково-теоретичних концепцій, що стосуються проблеми інтелектуально-духовного розвитку студентів вищої школи зокрема та нації загалом в українській і зарубіжній історіографії. Античну філософсько-культурологічну спадщину використовували вчені наступних культурних епох, котрі інтерпретували та поглиблю-

вали природничо-гуманістичні знання. Окремі аспекти проблеми автор статті аналізував у своїх попередніх дослідженнях (2017), (2018); висвітлено в працях В. Д. Яремченко (2010), у яких розглядаються розум, знання, інтелект, мораль, що в гармонії сприяють формуванню інтелектуально-духовної людини, нації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що форми буття людини в гармонійному інтелектуальному і духовному розвитку набули протягом історичної еволюції суспільства багатогранних форм вираження як у теоретико-концептуальних, філософських наукових розвідках, так і в практичному втіленні професійного знання. У сучасних умовах актуально віродити імідж високоосвіченого духовного фахівця, котрий суголосний сучасному розумінню потенціалу «інтелектуального виробництва», «інтелектуального капіталу», «інтелектуального продукту» та духовно-моральним засадам.

Сучасна історіографія частково висвітлює аналітичний погляд на означену проблему. Серед використаних праць провідне місце належить зокрема таким науковцям: М. В. Безугла (2016), О. А. Сєдашова (2016); М. Л. Смільсон (2009); О. І. Драган (2013); О. М. Коваленко (2013), В. С. Король (2013); Г. Ващенко (1976).

Доповнюють позицію вітчизняних науковців такі зарубіжні вчені, як В. Л. Іноземцев (2000), Т. Циглер (1908) та використані знання з розвідок спільної культурологічної спадщини радянського періоду В. І. Вернадського (1997), Ш. О. Амонашвілі (2006), М. Л. Гаспарова (2012).

Для уточнення категоріального апарату в дослідженні використано блок енциклопедично-довідникової літератури, серед якої: «Психологічний словник-довідник» (2012), «Філософський енциклопедичний словник» (2002), «Концепція національного виховання студентської молоді» (2009).

Мета статті — узагальнити набутий досвід теоретико-концептуальних концепцій формування інтелектуально-духовної людини й освіченої нації.

Виклад основного матеріалу дослідження. Як відомо з вищезазначеної історіографії, головними критерієм соціально-економічного, науково-технічного і культурного розвитку нації є науково-освітній формат професіонала, котрий вирішує окремі аспекти модернізації та реформації сучасної економіки та культури України. Про це наголошено в «Концепції національного виховання студентської молоді» (2009) МОН України. Світогляд молоді формується, за концепцією, завдяки розвитку «інтелектуально-духовної культури, ... пізнавального інтересу, творчої інтелектуальної активності, креативного мислення на основі

знань, умінь і навичок» (2009). Результатом освітньої реформи повинен стати потенціал сформованої еліти нації.

У сучасній історіографії здобуттю накопичення знань, яка є категорією «інтелекту», приділяється значне місце. Власне, поняття «інтелект» походить від лат. *intellectus*, перекладається як розуміння, розум, глузд. Зокрема в психологічному словникові (2012) цей термін тлумачиться як «більш-менш стійка структура загальних розумових здібностей людини» (Приходько, Юрченко, 2012), філософський енциклопедичний словник (2002) трактує інтелект як вищу особливість мислення, що має творче, активне спрямування і створює «порядок із хаосу», тобто узгоджує особисті знання з «об'єктивними параметрами реальності» (Поліщук (ред.), 2002, с. 244). Формування інтелектуальності за допомогою знань розглядає М. Л. Смульсон (2009). Науковиця використовує поняття «інтелектуальне уміння» та «мудрість», за допомогою яких людина вчиться «сприймати, обробляти, фільтрувати, засвоювати і використовувати інформацію різної модальності, перетворюючи її на знання» (Смульсон, 2009, с. 255).

Роль освіченості та вихованості відзначав М. Гаспаров (2012), котрий відстежив динаміку формування інтелігенції та інтелектуальності. Поняття *intelligentia* він визначає як таке, «що належало до класичної латині і первинно означало “розуміння”, “здатність до розуміння”» (Гаспаров, 2012, с. 86). Дослідник характеризує виховання людини, що починається з дитинства як найкращий період засвоєння найдоступніших знань. Далі цей процес набуває форм «освіченості», яка постійно вдосконалюється, коригується, набуваючи необхідного образу, і завжди лише особистісною працею, та з часом трансформується у «просвіченість» — перетворення внутрішньої змістовної сутності людини, котра стає ровиноною, духовною, самодостатньою. Поняття «культурність» автор вважає «найширшим» терміном, що «об'єднує всі попередні і підсилює» (Гаспаров, 2012, с. 86) те чи інше з значення. Звідси, «інтелігенція» асоціюється з такими поняттями, як «служба розуму» «служба совісті» ... «служба вихованості»» (Гаспаров, 2012, с. 87).

Перелік гуманітарних напрямів, що поповнюють духовну складову людини, здійснено в стандарті європейської високої освіти. Вона посідає особливо важливе місце, на думку М. В. Безуглої (2016), у формуванні духовності: «університет як храм науки і знань є носієм духовних, культурних, моральних, естетичних і інтелектуальних цінностей, а його ціннісний зміст реалізується через взаємодію між учасниками навчально-виховного процесу, коли студенти не тільки залучаються до багатства знання, але й поступово вчать використовувати їх на практиці з користю для суспільства» (Безугла, 2016, с. 36).

Ш. О. Амонашвілі (2016) об'єднав гуманізм, духовність та інтелект особистості. На його думку, «духовність і гуманізм — фундаментальні поняття, здатні через освіту сприяти безперервному еволюційному процесу людства. Вони — опора особистості на її складному шляху сходження» (Амонашвілі, 2016, с. 27). На думку вченого, лише духовність і гуманізм здатні протиставити засиллю нижчих цінностей цінності вищі, передусім такі як: віра у вище, піднесене, любов до ближнього, совість, служіння добру.

Г. Ващенко (1976) виокремив елемент формування національного менталітету, який виник, утвердився і набув поширення на засадах української народності, творчо поєднавши провідні елементи духовності християнства й загальноєвропейської культури. Зокрема національним ідеалом духовності є «здобутки духовної культури і ... народні ідеали, що міцно пов'язані зі світоглядом, релігією і мораллю» (Ващенко, 1976, с. 111). Поняття «духовний аристократизм» стосується тієї людини, котра «ставити на перше місце не зовнішні ознаки гідності, не своє положення, не одягу й багатство, а високі духові якості вдачі» (Ващенко, 1976, с. 117).

Щодо формування духовності нації, суспільства академік В. І. Вернадський (1997) відзначав: «духовна сила суспільства вможливується тільки існуванням у його середовищі творчої самостійної роботи окремих осіб у всіх сферах культурного життя — науки, філософії, релігії, мистецтва, суспільного життя» (Вернадський, 1997, с. 187). Самостійна творча наукова робота впливає на духовний образ людини і відбивається на соціумі.

Гармонію людської духовності розглядає В. С. Король (2013), пов'язуючи її не тільки «... із церковними чи релігійними атрибутами, а й із передаванням накопиченої духовної, культурної, інтелектуальної спадщини наступним поколінням» (Король, 2013, с. 78). Духовність, на його думку, та всі інтелектуальні здобутки у формі знань, інформації, світового визнання утверджують націю, сприяють розвиткові молоді в усіх аспектах, незалежно від регіону проживання, конфесії тощо.

У сучасному розумінні інтелект людини як духовний капітал розглядають у спільній монографії О. М. Коваленко та О. І. Драган (2013). Згідно з авторами, інтелект зумовлює прогрес виробництва і визначає «рівень нації: культурний, духовний та інтелектуальний» (Коваленко, Драган, 2013, с. 33); талант людини, високі духовно-моральні якості, креативний потенціал формують її як власника «інтелектуального капіталу» (Коваленко, Драган, 2013, с. 33), унікальність і неповторність якого роблять працівника інтелектуальним монополістом й забезпечують прибуток та стали затребуваність на ринку праці.

Про теорію класу інтелектуалів (knowledge-class) розмірковує В. Л. Іноземцев (2000), характеризує «інтелектуалів» за рівнем високої освіти, котрі спроможні «свою робочу силу пропонувати як готовий продукт, переважно рідкісний і невідтворюваний» (Іноземцев, 2000, с. 70). Головною метою їх праці, на його думку, є не особисте матеріальне збагачення, а самовдосконалення в процесі трудової діяльності. Автор, як приклад, характеризує сучасні розвинені суспільства, де сформувався прошарок інтелектуальних працівників, котрі «володіють ... власністю на інформацію і знання, стають рівними партнерами власників ... виробництва, а не експлуатуються як клас» (Іноземцев, 2000, с. 71).

Усі складові духовного капіталу суспільства визначаються одним терміном «культура». Власне, «cultura» з латинської означає обробіток, розвиток, виховання, освіта, шанування і розглядається філософською наукою як «догляд, поліпшення, ушляхетнення тілесно-духовних сил, схильностей, здібностей людини і ступінь їх розвитку» (Поліщук (ред.), 2002, с. 313). Психологія визначає культуру як «ступінь соціального, морального й розумового розвитку людини»; сукупність матеріальних і духовних цінностей, створених суспільством (Приходько, Юрченко, 2012).

Нині завдання університетів полягає в зміцненні зв'язків між освітою, наукою і культурою, створенні оптимальних умов для повноцінної соціалізації студентів завдяки зануренню в розвиваюче науково-освітньо-культурне середовище, формуванню високоосвіченого фахівця ХХІ ст. У цьому процесові значуща роль належить педагогові як провідникові найвищих цінностей, стверджує О. А. Седашова (2016). Рисами духовно-культурного образу педагога вищої школи ХХІ ст., на її думку, є «соціальна активність, інтерес до наукового пошуку, ступінь вираженості професійних інтересів і здібностей, професійна спрямованість та культура, педагогічні ціннісні орієнтації особистості» (Седашова, 2016, с. 214).

Один із засновників педагогіки як науки німецький учений Т. Циглер (1908) ще на початку ХХ ст. наголошував на важливості гуманітарного знання у формуванні інтелектуально-духовної висококультурної особистості. Науковець зазначав, що окрім наукової спеціальної освіти, що у вищій школі є основною, «існує загальнолюдська гуманітарна освіта, яка являє собою, певною мірою, вищий поверх будівлі» (Циглер, 1908, с. 99). Інтелектуально-духовному розвитку студента має сприяти будь-який професор, а «особливо представник філософії, котрий є носієм *universitatis literarum* — усієї повноти наук» (Циглер, 1908, с. 99). На його думку, студентів не слід виховувати, але їх виховання ще не завершено, «вони повинні самі виховувати себе і пам'ятати, що не тільки покликані стати з часом керівниками і вождями народу, а й людьми в кращому сенсі цього слова» (Циглер, 1908, с. 99).

Висновки. Таким чином, на основі розглянутої історіографії визначено теоретико-концептуальний потенціал інтелектуально-духовної особистості, що формується на основі знань, означених гуманітарно-природничим блоком європейського стандарту освіти. Сучасна культурна особистість — це людина, котра здатна до інтелектуально-духовного засвоєння прийнятих у людському суспільстві норм і цінностей. Така особистість стає духовним інтелектуалом, аристократом, представником інтелігенції: еліти, що створює інтелектуально-духовний капітал нації.

Перспективи подальших досліджень полягають в аналізі діяльності професорсько-викладацького складу вищих навчальних закладів освіти — ключової складової інтелектуально-духовної культури нації.

Список посилань

- Амонашвили, Ш. А. (2006). Духовная основа образования. *Культура и глобальные вызовы мирового развития: V международные Лихачевские научные чтения*, 27–33. Санкт-Петербург: Издательство «Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов».
- Безугла, М. В. (2016). Духовно-культурні цінності освіти в поглядах сучасних учених. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 2, 31–40.
- Вашенко, Г. (1976). *Виховний ідеал. Підручник для виховників, учителів і українських родин*. Брюссель: Видавництво Центральної Управи Співки Української Молоді.
- Вернадский, В. И. (1997). *О науке. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль* (Т. 1). Дубна: Издательский центр «Феникс».
- Гаспаров, М. Л. (2012). *Филология как нравственность*. Москва: «Фортуна ЭЛ».
- Дульська, О. В. (2017). Екзистенційно-гуманістичні засади високої освіти епохи Відродження. М. А. Журба (Ред.) *Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика в сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: збірник наукових праць* (с. 82–85). Монреаль: СРМ «ASF».
- Дульська, О. В. (2018). Культурологічний аспект вищої освіти європейського зразку. *Virtus: Scientific Journal*, 25, 30–35.
- Иноземцев, В. Л. (2000). «Класс интеллектуалов» в постиндустриальном обществе. *Социс. Социологические исследования*, 6, 67–77.
- Коваленко, О. М., Драган, О. І. (2013). *Теоретичні, практичні і культурні аспекти інтелектуального капіталу: монографія*. Київ: Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв.
- Концепція національного виховання студентської молоді. Додаток до рішення колегії МОН від 25 червня 2009 р. протокол № 7/2-4*. Узято з <https://www.ldufk.edu.ua/index.php/dokumenti.275/articles/koncepcija-nacionalnogo-vihovannja-studentskoji-molodi.html>
- Король, В. С. (2013). Духовно-інтелектуальна складова стратегії розвитку України. *Гірська школа Українських Карпат*, 10, 76–79.

- Приходько, Ю. О. та Юрченко, В. І. (2012). *Психологічний словник-довідник*. Київ: Каравела. Узято з <http://www.psyh.kiev.ua>
- Сєдашова, О. А. (2016). Духовно-культурний образ педагога вищої школи ХХІ століття. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 6, 211–217.
- Смульсон, М. Л. (2009). Інтелектуальний саморозвиток у віртуальному освітньому середовищі: зміна парадигми. С. Д. Максименко й М. Л. Смульсон (Ред.) *Актуальні проблеми психології: Психологічна теорія і технологія навчання*, 6, 250–259. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова.
- Філософський енциклопедичний словник*. (2002). В. І. Шинкарук, Л. В. Озадовська й Н. П. Поліщук (Ред.). Київ: Абрис.
- Циглер, Т. (1908). *Общая педагогика*. Санкт-Петербург: Вестник знания.
- Яремченко, В. Д. (2010). Національна освіта за системою західноєвропейського стандарту «семи вільних мистецтв». *Наукові записки: збірник наукових статей*, 90, 266–276. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова.

References

- Amonashvyly, Sh. A. (2006). Spiritual basis of education. *Culture and global challenges of world development: International Likhachev scientific readings*, 27–33. St. Petersburg,.: Publisher St. Petersburg University of Humanities and Trade Unions. [In Russian].
- Bezugla, M. V. (2016). Spiritual and cultural values of education in the views of modern scholars. *Spirituality of Personality: methodology, theory and practice*, 2, 31–40. [In Ukrainian].
- Vashchenko, G. (1976). *Educational ideal. Textbook for educators, teachers and Ukrainian families*. Brussels: Publishing House of the Central Executive Committee of the Ukrainian Youth Association. [In Ukrainian].
- Vernadskyi, V. I. (1997). *About science. Scientific knowledge. Scientific creative work. Scientific Thought* (Vol. I). Dubna: Phoenix Publishing Center. [In Russian].
- Gasparov, M. L. (2012). *Philology as morality*. Moscow: Fortuna El. [In Russian].
- Dulska, O. V. (2017). Existential and humanistic bases of high education of the Renaissance. Zhurba M. A. (editing) *Religion, Religiosity, Philosophy and Humanities in the Modern Information Space: National and International Aspects: Collection of scientific works*, 82–85. Montreal: ASF's PPM. [In Ukrainian].
- Dulska, O. V. (2018). Cultural aspect of higher education as the European model. *Virtus: Scientific Journal*, 25, 30–35. [In Ukrainian].
- Inozemtsev, V. L. (2000). “Class of intellectuals” in postindustrial society. *Sotsys. Sociological research*, 6, 67–77. [In Russian].
- Kovalenko, O. M, and Dragan, O. I. (2013). *Theoretical, practical and cultural aspects of intellectual capital: monograph*. Kyiv: National Academy of Cultural and Arts Management. [In Ukrainian].
- Concept of national education of youth student. Addition to the Collegium's decision of the MON of Ukraine in June 25, 2009, report No. 7 / 2–4*. Retrieved from

-
- <https://www.ldufk.edu.ua/index.php/dokumenti.275/articles/koncepcija-nacionalnogo-vixovannja-studentskoji-molodi.html>. [In Ukrainian].
- Korol, V. S. (2013). Spiritual and intellectual component in the development strategy of Ukraine. *Mountain School of the Ukrainian Carpathians*, 10, 76–79. [In Ukrainian].
- Prykhodko, Yu. O., Yurchenko, V. I. (2012). *Psychological Dictionary-reference*. Kiev: Caravel, taken from <http://www.psyh.kiev.ua>. [In Ukrainian].
- Siedashova, O. A. (2016). Spiritual and cultural image of a teacher in high school in the 21st century. *Personal Spirituality: methodology, theory and practice*, 6, 211–217. [In Ukrainian].
- Smulson, M. L. (2009). Intellectual self-development in a virtual educational environment: changing of the paradigm. S. D. Maksimenko, M. L. Smulson (Ed.). *Actual Problems of Psychology: Psychological theory and technology of Education*, 6, 250–259, Kyiv: Dragomanov NPU. [In Ukrainian].
- Philosophical Encyclopedic Dictionary*. (2002). V. I. Shynkaruk, L. V. Ozadovska, and N. P. Polishchuk (Ed.). Kyiv: Abris. [In Ukrainian].
- Tsyhler, T. (1908). *General pedagogy*. St. Petersburg: The Bulletin of Knowledge. [In Russian].
- Yaremchenko V. D. (2010). National Education for the Western European Standard of the “Seven Free Arts” system. *Scientific notes: a collection of scientific articles*, 90, 266–276. Kyiv: National Pedagogical University of the Drahomanov university. [In Ukrainian].

Надійшла до редколегії 10.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.04

УДК 141.5:101.9Аврелій](045)

М. В. Дяченко, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології, Харківська державна академія культури, м. Харків

rv2000k@ukr.net

https://orcid.org/0000-0001-7153-8172

МАРК АВРЕЛИЙ: РОЗМИСЛИ ПРО РОЗУМНУ ДУШУ

У контексті філософсько-етичних ідей Марка Аврелія розглянуто його концепцію розумної душі, співвідношення таких її складових, як розум і почуття, виявлено роль розумної душі в житті особистості, ставленні людини до природи і суспільства. Зазначено, що подібна аналітика дозволяє людині виробити певну стратегію власного буття, оптимізувати свою поведінку в тих чи інших ситуаціях повсякденності, адекватно реагувати на виклики життя. Акцентовано на розмислах Марка Аврелія, згідно з якими люди створені один для одного і не можуть існувати поза соціумом, отже, мають щиро і сердечно любити свого ближнього, а їхня діяльність повинна спрямовуватися на творіння добра. Любов до ближнього як почуттєвий вияв душі філософ пов'язана з інтелектом, логікою розуму.

Ключові слова: *людина, природа, соціум, душа, розум, почуття, етика, стоїцизм, праведне життя.*

Н. В. Дьяченко, доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

МАРК АВРЕЛИЙ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О РАЗУМНОЙ ДУШЕ

В контексте философско-этических идей Марка Аврелия рассматриваются его концепция разумной души, соотношение таких её составляющих, как разум и чувства, выявляется роль разумной души в жизни личности, отношении человека к природе и обществу. Отмечается, что подобного рода аналитика даёт возможность человеку выработать определённую стратегию поведения в тех или иных ситуациях повседневно, адекватно реагировать на вызовы жизни. Акцентируется на размышлениях Марка Аврелия, согласно которым люди созданы друг для друга и не могут существовать вне социума, поэтому должны искать и сердечно любить своего ближнего, а их деятельность должна быть направлена на творение добра. Любовь к ближнему как чувственное проявление души философ выводит из интеллекта, логики разума.

Ключевые слова: *человек, природа, социум, душа, разум, чувства, этика, стоицизм, праведная жизнь.*

M. V. Diachenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, the Department of Philosophy and Political Science, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

MARCUS AURELIUS: MEDITATIONS ON THE REASONABLE SOUL

The aim of this paper is to examine the views of Mark Aurelius, one of the representatives of ancient Roman stoicism, who emphasized the place and role of the human soul in the life of a person, the ratio of reason and feeling as

its main components and considered the rational soul as the basis of universal human ethics.

Research methodology. In this study the author uses the following methodological approaches: historical, sociocultural, and comprehensive ones. Marcus Aurelius's views on the place and role of the soul in human life, his attitude to nature and society as well as the development and realization of ethical relations in society are identified drawing on these approaches. The author also uses analytical, comparative and terminological methods of research. A descriptive method for presentation of the content of some conceptual ideas of the philosopher is also used as an additional one.

Results. In the context of the philosophical and ethical ideas of Stoicism, Marcus Aurelius substantiates the idea of the rational soul, examines the relationship of its components, like mind and feelings, and identifies the role of the rational soul in the life of a person, his attitude to nature and society. Peace of mind, peace in the soul, according to the Stoic philosophy, is the goal of a rational person. To characterize this psychological state, the ancient Greeks used the concept of "ataraxia", which means tranquility, fearlessness, peace of mind. A person in the state of ataraxia achieves inner freedom, because his mind controls sensual passions, regardless of external influences. According to Marcus Aurelius, people are created for each other and cannot exist outside of society, therefore they must sincerely and heartily love their neighbors, and their activities should be directed towards the creation of good. The philosopher draws love for neighbors, as a sensual manifestation of the soul, from intellect and logic of the mind.

Novelty. The author concludes that according to Marcus Aurelius only a person with a rational soul, whose intellect and sensual intentions are in harmony, can be the carrier of the basic principles and norms of universal ethics.

The practical significance. The material of the paper is of theoretical importance for further research of the philosophical heritage of the ancient Roman Stoics. It can also be used in the process of studying humanities in higher education and preparing textbooks for students.

Keywords: *human being, nature, society, soul, mind, feelings, ethics, stoicism, saintly life.*

Постановка проблеми. Марк Аврелій – один з останніх представників славетної когорти давньоримських стоїків – залишив після себе порівняно невелику за обсягом збірку філософських роздумів про світ, місце і роль людини в цьому світі. Збірка дістала назву «На самоті», містить окремі фрагменти текстів, нотатки, есе, які можна розглядати як абрис майбутньої книги (або серії книг). Незвичайність цього писемного документа полягає в тому, що створювався він не «простою» людиною, котра жила повсякденним світським життям, а імператором величезної Римської імперії, яку необхідно було на той час охороняти від нападів варварів. Окрім складних питань державного управління світським життям, Марку Аврелію як полководцеві довелося понад десять років командувати військами на кордонах імперій, жити в похідних умовах. І маючи вільну годину, він – імператор, головнокомандувач і

філософ — в армійській палатці при слабенькому світильнику занотував роздуми про людину і світ, формулював настанови самому собі — своєрідні філософські «медитації». Ці роздуми на всі наступні віки стали своєрідним філософським «бестселером» для багатьох читачів, котрі цікавляться філософсько-етичною проблематикою. У контексті вчення Платона Марк Аврелій сповідує ідею існування світової душі, фрагментом якої є людська душа. Життя особистості, на його думку, осмислюється (тобто набуває певного сенсу) тільки завдяки їй розуму, а цей розум — частина світового розуму. Як світовий розум, так і розум особистості — основні складові душі, відповідно, світової і людської.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Філософія стоїків, як давньогрецьких, так і особливо давньоримських, на всіх етапах розвитку світової філософської думки була предметом зацікавлення та аналізу. Одним із перших таких аналітиків був Діоген Лаертський (перша половина III ст. н. е.) (1986). Відомо, що для багатьох європейських мислителів Середньовіччя, епохи Ренесансу, ранньомодерної доби філософсько-етичні ідеї стоїцизму, разом з ідеями Платона, Арістотеля, неоплатоніків, слугували відправною точкою для власних систем філософського мислення.

Серед дослідників і шанувальників творчості давньоримських стоїків у XIX–XX ст. — Л. Толстой (2008), В. Чертков, С. Котляревський (1995), А. Лосєв (1995), В. Сапов (1995), С. Ошеров (2015), Б. Лобановський (1993), Н. Н. Талеб (2018) та ін. До окремих ідей давньоримських стоїків у своїх дослідженнях звертався і автор цієї статті (2014). Учення стоїків, зокрема роздуми Марка Аврелія, актуальні і нині, більше того, інтерес до них посилюється з кожним новим поколінням дослідників і читачів.

Мета статті — у контексті філософсько-етичних ідей Марка Аврелія дослідити його концепцію розумної душі, розглянути співвідношення таких її складових, як розум і почуття, виявити роль розумної душі в житті особистості, її ставленні до природи і суспільства, формуванні норм загальнолюдської етики.

Вклад основного матеріалу дослідження. Бути «віч-на-віч» із собою, усамітнюватись — необхідність кожної мислячої людини. Періодичне усамітнення надає змоги осмислити поточні події, здійснити діалог із самим собою. Актуальність цього способу індивідуального буття беззаперечна, якщо зважити на постійні екстремальні події в повсякденному житті кожної людини.

Роздуми — це духовна саморефлексія людини, концентрація власної думки на самій собі; мета цього психологічного акту — зіставлення тих чи інших подій з існуючим загальним порядком, вироблення спосо-

бу реагування на виклики часу, які ззовні впливають на людську самосвідомість. Подібна аналітика надає людині змоги виробити певну стратегію життя, оптимізувати власну поведінку в тих чи інших ситуаціях повсякденності. Ось що про необхідність усамітнення для роздумів писав Марк Аврелій: «Адже є можливість у будь-який час залишитися віч-на-віч із собою. Ніде людина не усамітнюється так спокійно і безжурно, як у власній душі. Особливо той, у кого всередині є щось таке, до чого тільки варто пильно придивитися, як відразу стане легше. Це полегшення, на мою думку, є не що інше, як душевна упорядкованість. Ось чому усамітненню ти і приділяй уваги, таким чином оновлюй себе» (Марк Аврелій, 1993, с. 21).

Звернімо увагу на останню фразу з вислову філософа. Аналітика подій, порівняння фактів, їхня оцінка з певних світоглядних позицій — усе це сприяє *духовному оновленню* людини. На певному етапі світосприйняття людині необхідно немовби наново осмислити певні події, знімаючи шори з очей щодо оцінки подій і речей, позбавитися стереотипного сприйняття поточних подій. І ще одного ефекту досягає людина, перебуваючи в процесі саморефлексії, — стану *душевної впорядкованості*, гармонійності душі. Досягти миру душевного — ось головна мета людини, котра прагне роздумів, перебуваючи на самоті. Духовний спокій, душевний мир, згідно з філософією стоїків, — мета розумної людини. Для характеристики цього психологічного стану давні греки використовували поняття «атараксія», яке означає безтурботність, непохитність, духовний спокій. Людина в стані атараксії досягає внутрішньої свободи, позаяк її розум контролює пристрасті і не залежить від впливу зовнішніх факторів.

Марк Аврелій закликає тверезо оцінювати свої духовні можливості, маючи на увазі, що людська душа не є досконалою. Вона схильна до перебільшень або недооцінки значення тих чи інших подій, фактів, людських вчинків, викликів долі. Якщо зважити на ці недоліки людської душі, можна уникнути духовного неспокою.

Ще однією умовою досягнення означеної мети є виховання в собі здатності до самообмежень як у пізнанні світу, так і в обсязі власних повноважень і практичних дій. Слід також знати собі ціну, не переоцінювати власних можливостей, не завдавати зайвого клопоту через обставини, які не залежать від дій самої людини. «Не думай про те, чого в тебе немає і що тобі не належить, — зазначав філософ. — Вибери з того, що тобі належить, найцінніше, і поміркуй, скількох зусиль потребувало таке придбання в разі, якщо в тебе його не було раніше. Але остерегайся переоцінки його значення і не втрачай душевного спокою через можливу пропажу» (Марк Аврелій, 1993, с. 58).

Ось і ще деякі з настанов мислителя в контексті плекання розумної душі: «Люби те нехитре мистецтво, яке ти опанував, і в ньому знаходь задоволення... Необхідно також пам'ятати, що увага, яка приділяється кожній справі, оцінюється по ній і повинна відповідати їй. Таким чином, якщо ти не опікуватимешся незначними справами більше того, ніж вони того потребують, то не доведеться і розчаровуватися.... Якщо хочеш досягти душевного спокою, обмежуй свою діяльність необхідним» (Марк Аврелій, 1993, с. 27). Філософ також наголошує, що життя людини буде гідним за умови, якщо вона не бажає бути ні рабом, ні тираном у ставленні до інших людей.

Отже, помірковане обмеження своїх можливостей як у духовній, так і в практичній діяльності, концентрація уваги на необхідному, дотримання міри в усьому, що робиш, — такі, на думку Марка Аврелія, умови розумного життя людини.

Філософія стоїцизму успадкувала концепцію Платона про існування світової душі й ідеальну сутність буття: людська душа є складовою світової розумної душі. Людський розум — частина світового розуму — логокосмосу. Завдяки розуму людська душа здатна пізнавати дійсність і саму себе. Звернімося до розмислів Марка Аврелія: «Властивості розумної душі: вона споглядає саму себе, аналізує себе, робить себе такою, якою бажає, сама користується своїми плодами, досягає необхідної мети на кожному етапі загального перебігу життя... Розумна душа облітає далі увесь світ і оточуючу його порожнечу, досліджує його форми, проникає в нескінченну вічність, осягає періодичні відродження Цілого і розуміє, й усвідомлює, що наші нащадки не побачать нічого нового, як і наші предки не бачили нічого, крім того, що бачимо ми» (Марк Аврелій, 1993, с. 100).

Людська душа трактується Марком Аврелієм як синонім свідомості (самосвідомості) людини. Розум і серце, логічне і чуттєве, мислення й емоції, раціональне й ірраціональне — усе це містить душа. Але означені вище складові душі, на думку філософа, не рівнозначні. Ось як мислитель характеризує чуттєву рефлексію: «Усе, що сприймається чуттями, мінливе, нестійке, самі ж чуття незрозумілі й оманливі» (Марк Аврелій, 1993, с. 41). Чуттєве сприйняття світу саме по собі нерозумне, багато в чому обтяжене тваринною природою. Філософ оснований на тому, що всередині людської природи співіснують дві окремі природи: тваринна, тобто біологічна, проявляється в психофізіологічному комплексі (інстинкти, рефлексії, позасвідоме), що існує в межах вищої нервової діяльності, забезпечуючи цілісне функціонування організму й окремих його органів; розумна, суто людська природа, яка домінує над першою, контролює її й одночасно є репрезентантом соціального, громадянсько-

го статусу. Обидві ці складові людської природи нерозривно пов'язані. Тому головне завдання істинно людської істоти, а також оптимального організовано громадянського життя, полягає в узгодженні цих двох складових людської природи — біологічної і розумно-соціальної та всієї людської природи з природою-космосом, світопорядком як Цілим.

Визначаючи в людській душі дві складові — розум і чуття, Марк Аврелій надає перевагу розуму і таким чином позицією себе як послідовний раціоналіст (Дьяченко, 2014, с. 101). Тому людська душа, на його думку, у сутнісному вимірі — це розумна духовна реальність. Розум як складова душі, безперечно, має пріоритет над чуттями. «Це, — зазначає мислитель про розум, — домінуюча частина твого ества, спрямована на користь людей» (Марк Аврелій, 1993, с. 23–24).

Але філософ не забуває, звичайно, що людина — чуттєва істота, а емоції — невід'ємна складова її духу. Чуттєво-емоційна рефлексія здатна затьмарити світло розуму. Тому розум як домінуючий чинник у душі людини повинен бути наготові, контролювати всі вияви духу. За послабленого контролю душа стає «бунтівною», тобто набуває стану бентежності. До чого це призводить? Людина стає засобом пристрастей, утрачає розум, залишає недобру пам'ять про себе. Тому важливо прагнути спокою душі (атараксії), досягти якого можна тільки зважаючи на розум.

Розумна людина, уважав Марк Аврелій, ближча до природи, ніж нерозумна, і той, хто керується у своєму житті розумом, тобто живе в злагоді з природою як Цілим (Богом), стає істинно природною, богоподібною людиною. Як переконаний раціоналіст, філософ формулює свої думки іноді занадто категорично: «Утікач той, хто відхиляється від розуму громадськості, сліпець — хто заплющує очі духовні, убогий — хто потребує допомоги іншого, не маючи потреби робити корисне для життя. Хто відступає і віддаляється від розуму загальної природи, висловлює незадоволення тим, що в ній відбувається, — відступник від світу. Адже породжує все, що відбувається, та сама природа, яка породила і його. Недостойний Граду той, хто відокремлює свою душу від душі, єдиної для всіх» (Марк Аврелій, 1993, с. 27).

Але повернемося до розуміння філософом балансу розумової і почуттєвої складових людської душі. Звісно, мислитель не міг просто так відкинути почуття, «вийняти» їх із душі. Адже життя — невід'ємна складова людського духу, зокрема етичної форми рефлексії міжособистісного спілкування. Дослідники філософської спадщини стоїків зазначають, що в їхній концепції світобудови важливе місце належить *симпатії* як певному вселенському закону. Саме він визначає взаємозв'язки між окремими елементами всієї природи як цілісної системи, зокрема і взає-

мини між людьми. Тому людині, котра намагається жити за принципом «згідно з природою», логічно дотримувати заданої стратегії. Усі люди, як громадяни єдиного космічного Граду, — рівноправні, а їх взаємини а ргіогі повинні бути взаємосприйнятними, толерантними. Марк Аврелій розмірковував: «Адже що тебе гнітить? Аморальність людей? Але якщо ти замислишся над тим, що розумні істоти народжені одна для одної, що терпіння належить до поняття справедливості, що люди помиляються лише мимоволі, а скільки тих, котрі підозрюють, ненавидять, убивають, уже померло і перетворилось на порох, — тоді ми припинимо засмучуватися. Чи хіба тебе обтяжує твоя доля у всесвіті? Згадай про всі докази щодо уподібнення світу з Градом» (Марк Аврелій, 1993, с. 21–22).

Отже, згідно з мислителем, усе, що відбувається у світі, суспільстві зокрема, слід сприймати таким, яким воно є. Люди — розумні істоти, розум підказує їм: необхідно жити за етичним принципом справедливості, який є втіленням вселенського закону симпатії. Адже люди «народжені один для одного». Якщо ж людина порушує розумну поведінку, і її дії суперечать загальному природному закону симпатії, вона поводить себе нерозумно. Саме тому виникають і ті відхилення в поведінці людини, про які зазначав філософ, а саме: ворожнеча, ненависть, підозри, убивства. Такі дії спричиняються чуттєвими інтенціями душі, вони характеризуються як нерозумні і несправедливі, тобто такі, що суперечать раціоналістично потрактованій етиці стоїків.

Але такою є природа людини, суперечливою й неоднозначною. Мудрість полягає в тому, щоби сприймати людей такими, якими вони є насправді, і намагатись нейтралізувати негативні, нерозумні прояви душі, облагородити їх, спрямувати на взаємодопомогу і взаємоповагу. Друга книга розмислів Марка Аврелія розпочинається саме настановами, адресованими самому собі і кожному індивідові: «Вранці слід сказати собі: «Сьогодні мені доведеться зустрічатися з людьми нав'язливими, невдячними, невживчивими. Ці якості спричинені незнанням ними добра і зла. Я ж пізнав прекрасну природу добра і ганебну — зла, тому розумію природу заблудних. Вони мені рідні не по крові і не за походженням, а за божественним призначенням. Я захищений знанням від їхнього зла. Вони не можуть залучити мене до чого-небудь ганебного. Але не можна гніватись і ненавидіти тих, хто подібний до мене. Ми створені для спільної діяльності, як ноги і руки, повіки, верхня і нижня щелепи. Тому протидіяти один одному — означає суперечити природі» (Марк Аврелій, 1993, с. 3).

Логіка розмислів Марка Аврелія така: якщо люди створені один для одного і не можуть існувати поза соціумом, то, як підказують розум і відчуття справедливості, вони мають щиро і сердечно любити один одного,

а діяльність кожного має спрямовуватися на творіння добра. Любов до ближнього як чуттєвий вияв душі філософ пов'язує з інтелектом, логікою розуму. Така аргументація певною мірою спричинила категоричний імператив І. Канта, згідно з яким етичні і правові норми та ґрунтуються на «чистому розумові». І Марк Аврелій, і І. Кант мислять загалом однаково: етика має бути раціоналістичною, вона, як і право, покликана наставляти людину жити розумно. «Розумній душі, — зазначав Марк Аврелій, — притаманні і любов до ближніх, і істина, і скромність; вона нікого не ставить вище себе, тобто діє згідно із законом. Таким чином, немає жодної різниці між правовим розумом і розумом справедливості» (Марк Аврелій, 1993, с. 101).

С. Котляревський зазначав, що етика Марка Аврелія, порівняно з Сенекою і Епіктетом, занадто інтелектуалістична, їй бракує міфологічних образів, почуттєвих і кульгових переживань, притаманних, наприклад, християнській етиці (Котляревський, 1995, с. 406–412).

Але раціоналістична етика не заважала Маркові Аврелію позиціювати себе як гуманіста в ставленні до ближнього, зокрема і до пересічної («маленької») людини. Етичні посили цього філософа багато в чому збігаються із заповідями Ісуса Христа, викладені в апостольських Євангеліях, наприклад, у «Нагорній проповіді». У них Ісус Христос закликає любити ближніх — і добрих, і злих, і навіть ворогів: усі вони — діти Отця Небесного. Ці настанови в певному сенсі стали шокуючими одкровеннями для людства: не злом відповідати на зло — правило, що глибоко закорінене в душі людини, — а любов'ю, сердечними почуттями, адже саме таким чином можна зменшити наявність зла в людському житті. Людина, котра спричиняє зло іншій людині, згідно з Ісусом Христом, «не відає, що творить», тобто поводить себе нерозумно, алогічно. Отже, раціоналістична етика Марка Аврелія і християнська етика багато в чому подібні, зокрема в настановах про гуманне ставлення однієї людини до іншої. «Люби рід людський!» — закликає себе й усіх інших філософ (Марк Аврелій, 1993, с. 58).

Звичайно, Марк Аврелій розумів, що етичний принцип любові до ближнього є ідеалом, якого людина має постійно прагнути. Адже люди — не ангели — утілюють історично зумовлений, конкретний комплекс позитивних соціально значимих якостей, але водночас їм притаманні численні недоліки і вади. Людську природу змінити складно, а може і неможливо. «Люди робитимуть одне і те саме, як ти не намагайся їх змінити на краще», — у розпачі констатує мислитель (Марк Аврелій, 1993, с. 67). Але це не суперечить природі як цілісній субстанції: у ній існують як позитивні, так і негативні в аксіологічному аспекті явища. І соціум у цьому разі — не виняток. Розум підказує: необхідно гуманізувати сус-

пільні відносини. А для цього кожен має долучитися до розумної етики — духовної системи, основою якої є принцип любові і доброчесності відповідно до природного закону симпатії. Слід пам'ятати, нагадує філософ, що тобі «<...> належить бути хорошою людиною, і про те, які вимоги людської природи. Неухильно виконуй ці вимоги і чини так, як це найбільшою мірою відповідає справедливості; дотримуй доброзичливості і скромності, уникай лицемірства» (Марк Аврелій, 1993, с. 67).

Гуманне ставлення до ближнього і соціуму загалом потребує від людини духовних зусиль, самокритичності і самодисципліни. Легше осуджувати інших за їхні недоліки і вади, але складніше бути суддею стосовно себе. «Коли тебе обурить чиясь безсоромність, — зазначав Марк Аврелій, — відразу запитай себе: “Чи можливо, щоби у світі не було безсоромних людей?” Ні, неможливо. Не вимагай неможливого. Адже і ця людина — одна з тих, хто не має сорому, і такі люди існують у світі. Ця ж думка хай буде напоготові і стосовно людини віроломної, і будь-кого, хто певним чином провинився. Якщо ти пам'ятатимеш, що такі люди не можуть не існувати, то будеш прихильнішим до кожного з них» (Марк Аврелій, 1993, с. 37). Отже, щиросердно любити людей може лише людина з розумною душею, у котрої інтелект і моральні відчуття є гармонійними.

Висновки. Розмисли як духовна саморефлексія, форма аналітики є ефективним засобом філософствування, до якого вдається Марк Аврелій. Його мета — порівняння тих чи інших подій у контексті існуючого природного і суспільного порядку, вироблення на цій основі способу реагування на виклики часу. Подібна аналітика дозволяє людині оптимізувати власну поведінку в повсякденному житті.

Стоїчна філософія успадкувала концепцію Платона щодо існування світової душі й ідеальної сутності буття. Людська душа є складовою світової розумної душі. Завдяки розуму людська душа здатна пізнавати дійсність і саму себе. Визначаючи в людській душі дві складові — розум і почуття, Марк Аврелій надає перевагу розуму, таким чином позиціюючи себе послідовним раціоналістом. Люди — розумні істоти, і розум підказує їм: необхідно жити за етичними нормами справедливості, які є втіленням вселенського закону симпатії. Для цього кожен має долучитися до розумної етики — духовної системи, основою якої є принципи любові і доброчесності відповідно до цього закону. Але гуманне ставлення до ближнього й соціуму загалом потребує від людини духовних зусиль, самокритичності та самодисципліни.

Список посилань

Лаэртский, Д. (1986). *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва. Мысль.

- Дьяченко, Н. (2014). *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Опыт прочтения*. Харьков: Издатель Савчук О. О.
- Котляревский, С. (1995). Марк Аврелий. *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий*. Москва: Республика.
- Лобановский, Б. (1993). Предисловие. *Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления*. Киев — Черкассы: Collegium Artrum Ing., Ltd РИЦ «Реал».
- Лосев, А. (1995). Поздние стоики. *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий*. Москва: Республика.
- Марк Аврелий (1993). *Наедине с собой. Размышления*. Киев — Черкассы: Collegium Artrum Ing., Ltd РИЦ «Реал».
- Ошеров, С. (2015). Сенека: философ, прозаик, поэт. *Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию*. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Сапов, В. (1995). О стоиках и стоицизме. *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий*. Москва: Республика.
- Тaleb Нассим Николас. (2018). *Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости*. Москва: Колибри, Азбука-Аттикус.
- Толстой, Л. (2008). *Мысли мудрых людей. На каждый день*. Харьков: Фолио.

References

- Laërtius, Diogenes (1986). *About the life, teachings and sayings of famous philosophers*. Moscow. Mysl. [In Russian].
- Dyachenko, N. (2014). *Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius. Experience reading*. Kharkov: Publisher O. Savchuk. [In Russian].
- Kotlyarevsky, S. (1995). *Marcus Aurelius. Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius*. Moscow: Respublica. [In Russian].
- Lobanovsky, B. (1993). *Preface. Marcus Aurelius. Alone with myself. Reflections*. Kiev — Cherkasy: Collegium Artrum Ing., Ltd RIC “Real”. [In Russian].
- Losev, A. (1995). *Late Stoics. Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius*. Moscow: Respublica. [In Russian].
- Marcus Aurelius (1993). *Alone with myself. Reflections*. Kiev — Cherkasy: Collegium Artrum Ing., Ltd RIC “Real”. [In Russian].
- Oshero, S. (2015). *Seneca: philosopher, prose writer, poet. Seneca Lucius Anna. Moral letters to Gaius Lucilius*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus. [In Russian].
- Sapov, V. (1995). *About Stoics and Stoicism. Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius*. Moscow: Respublica. [In Russian].
- Taleb Nassim Nicholas. (2018). *Black Swan. Under the sign of unpredictability*. Moscow: Azbuka, Azbuka-Attikus. [In Russian].
- Tolstoy, L. (2008). *Thoughts of wise people. On every day*. Kharkov: Folio. [In Russian].

Надійшла до редколегії 20.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.05

УДК 008 : 130(091)

Т. Г. Кузьменко, кандидат культурології, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

ktg76@ukr.net

https://orcid.org/0000-0001-7987-5659

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ КАТЕГОРІЇ «ДУХОВНА КУЛЬТУРА»

Досліджено еволюцію культурологічної категорії «духовна культура», проаналізовано особливості виникнення поняття «духовності» в епоху античності та її подальшого розвитку у філософії доби Середньовіччя та Ренесансу. Розкрито специфіку виникнення наукової категорії «духовна культура» в добу Просвітництва, висвітлено трансформацію поняття «духовна культура» в базову культурологічну категорію в подальшому розвитку культурології.

Ключові слова: *духовна культура, духовність, філософія культури, культурологія, категорія.*

Т. Г. Кузьменко, кандидат культурологии, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ «ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА»

Исследована эволюция культурологической категории «духовная культура», проанализированы особенности возникновения понятия «духовности» в эпоху античности и ее дальнейшего развития, философии Средневековья и Ренессанса. Раскрыта специфика возникновения научной категории «духовная культура» в век Просвещения, предложено трансформацию понятия «духовная культура» в базовую культурологическую категорию.

Ключевые слова: *духовная культура, духовность, философия культуры, культурология, категория.*

T. G. Kuzmenko, Candidate of Culturology, Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

FORMING SPIRITUAL CULTURE AS A CULTURAL CATEGORY

Problem statement. Spiritual culture as a scientific category is an integral part of modern cultural studies. However, the term has its own history of usage in other humanities, especially philosophy. Concepts such as «spirit», «spirituality» were already used in antiquity by Greek thinkers to refer to certain characteristic features of the human being. During different ages spiritual culture has been and is still the object of study by philosophers, psychologists, pedagogues.

The aim of the article is to study spiritual culture as a cultural category.

Research methodology is based on the use of the historical and comparative method, which enables to study it systematically in the historical and cultural dimensions.

Results. For reaching this goal it is necessary to solve the tasks: to determine the very beginning of the term «spirituality» usage as a scientific category, to

reveal the comprehension of the spiritual culture, especially in philosophy, and its conceptual meaning in the process of historical development.

Novelty. Thus, spiritual culture can be seen as a sphere of human activities, covering various aspects of spiritual life and society; it contains forms of social consciousness and its realization through literature, architecture, art, ideology and other monuments of human activities.

The practical significance. The article explores the emergence of the concept of "spiritual culture" as a scientific category and its evolution in the humanities, which will make it possible to consider this category in the theory of culture.

Keywords: *spiritual culture, spirit, philosophy of culture.*

Постановка проблеми. Складність визначення поняття «духовна культура» полягає в тому, що ця культурологічна категорія використовується не тільки в теорії культури, але й у різних сферах наукового пізнання, з метою розкриття особливостей діяльності людини й суспільства. Проте в сучасній культурології означена категорія застосовується переважно як індикатор під час визначення типології культури, її поділу на матеріальну й духовну, хоча за своїм змістом поняття є загальнонауковою категорією і може позначати будь-який культурний процес життєдіяльності людини. Здійснюючи історичну ретроспективу становлення духовної культури як культурологічної категорії, можна структурувати та досліджувати її в різних формах і рівнях наукового пізнання, що значно розширює науково-поняттєвий апарат сучасної культурології.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Духовну культуру розглядають відомі українські науковці й дослідники як сукупність певних загальних особливостей, що мають чітко виражену національно-культурну спрямованість, або в контексті розуміння духовності як індивідуально-особистого, так і суспільного.

Так, на думку В. П. Андрушенка (2000, с. 3), духовна культура — процес самореалізації, виявлення, формування і розвитку духовних якостей людини, що відбувається під час суспільної, політичної та професійної діяльності.

Г. І. Горак у розвідці «Духовні основи суспільного буття. Філософія» (Горак, 1993, с. 3) розглядає духовну культуру як духовне життя суспільства, сукупність не тільки ідеальних явищ, але й самих суб'єктів духовної діяльності, що мають певні потреби, інтереси, ідеали, а також соціальні інститути, зайняті виробництвом, розподілом, збереженням духовних цінностей (клуби, бібліотеки, театри, музеї, навчальні заклади, релігійні та громадські організації тощо).

На думку С. Б. Кримського (2003, с. 3), духовну культуру, духовність можна розглядати не тільки як неповторність внутрішнього світу індивіда, а й духовного потенціалу нації.

У науковій праці В. С. Лісового «Культура — ідеологія — політика» (1997, с. 3) висвітлено вплив ідеології на політичну культуру як одну зі складових духовної культури. У гуманітарному дискурсі і дотепер поширене розуміння духовної культури як форми суспільної свідомості. Вона — елемент духовного життя, суспільних, духовних відносин, містить певну систему цінностей, знань, переконань, світоглядних орієнтацій, норм, традицій в органічній єдності із соціальною гуманістично значимою діяльністю людей щодо освоєння, творення буття.

Мета статті — дослідити історичну ретроспективу становлення духовної культури, з'ясувати загальні закономірності її формування як культурологічної категорії.

Виклад основного матеріалу дослідження. У первісному суспільстві духовність проявляється спочатку в міфологічній формулі, що складалася з магічних ритуалів та обрядів стародавніх суспільств, до яких належать усі архаїчні тексти магічного й міфологічного змісту, зокрема стародавніх свідних культур, античної цивілізації, які стали надбанням та основою світової духовності. Отже, «духовність» у першооснові виникла як категорія, під якою розуміємо загальнолюдські потреби, що не обмежуються матеріальним. Духовність — це ціннісний ідеал і «норма» людського буття, які існують у культурі у вигляді ідеального феномену, певного знакового смислу в процесі розвитку людини; внутрішня якість особистості, що визначає загальні цінності, її гуманне ставлення до інших, залучення до духовної культури суспільства, опанування загальнолюдськими, соціокультурними, національними цінностями й набуття досвіду людства в процесі духовно-практичної діяльності та самостійного творчого розвитку. У первинному значенні «духовна культура» сприймається значною мірою як релігійна категорія й розглядається як щось священне (релігійне) й нерозривно пов'язане з особистістю. Духовний світ людини — особлива, індивідуальна, неповторна форма прояву, існування, функціонування духовного життя суспільства. Основою формування духовного світу особи є зміст суспільної свідомості, духовна культура містить усі рівні та структурні елементи суспільної свідомості, основні особливості духовного життя суспільства. З розвитком античної філософії поняття «духовне», «духовність» стають складовою філософського пізнання. Ці терміни походять від слова дух — «spiritus» (лат.), що означає рухливе повітря, повівання, подих (носії життя, або ж саме життя).

На думку С. Богомоллова, саме «про душу, як невід'ємну частину людського буття, першим говорив мудрець Фалес» (Богомоллов, 1985, с. 239). Сократ розумів під душею психічні якості індивіда, характерні для нього як для розумної істоти, уміння жити відповідно до моральних ідеалів.

У праці «Держава» Платон, утілюючи задуми свого вчителя Сократа, сформував у межах філософського сприйняття систему внутрішніх відчуттів буття людини, яка існує в трьох головних категоріях — «істини, добра, краси». Про красу він писав так: «Ніщо інше не робить річ прекрасною, ніж наявність прекрасного самого по собі або ж у спільності з ним <...> я наголошую лише на тому, що всі прекрасні речі стають прекрасними через прекрасне саме по собі. Ідеї вічні, незмінні, досконалі, і тому є буттям у його найбільшій повноті свого вияву» (Платон, 1971, с. 321).

Щодо душі, то, згідно з Платоном, вона «<...> складається з трьох частин: розумної (існує в голові), пристрасної (у серці), збуджуючої (в печінці). Душа пізнає сутність через думку та знання. Розумна її частина виявляє причину намірів, судження, розуміння. Пристрасна — причину мужності, різних насолод, болю і гніву. Збуджуюча — причину потягу до їжі, продовження роду тощо» (Платон, 1971, с. 176).

Таким чином, давні греки сформували класичну тріаду внутрішнього психоемоційного відчуття душі, яка стала основною філософською базою для всіх послідовників вчення про «Дух», «Душу», «Духовність». Разом із теоретичним тлумаченням про душу формувалась історична практика вираження внутрішнього духовного, яку є основою системи первісного міфологічного світогляду. Вона сформувалася в напрями філософських уявлень, які стали базисом тотемізму, фетишизму та анімізму як первинних форм людського буття. Удосконаленням на шляху розуміння й поняття духовного в системі культурних цінностей уважають релігію, яка на базі міфічних образів формує сталі морально-етичні зразки, символи, традиції внутрішнього вдосконалення людської душі.

У Середньовіччі церква монополізувала духовне життя суспільства. Людина у феодальний період сприймалась як сутність «духовна», як така, що має душу і є одухотвореною істотою. Вона була тією соціальною «цеглиною», за допомогою якої створювались нові суспільні виробничі відносини. Ідеологічно світоглядним відображенням змін в орієнтаціях способу життя з тілесно-речових на духовно-особистісні було нове, духовно-ідеальне бачення світу. З позицій середньовічної свідомості найдосконалішим виявленням духовності вважається Бог та знання про Бога, а богослов'я, теологія — «найголовнішим знанням», здатним надати вичерпні відповіді на всі «загадки буття». Звертаючись до духовності як до вищого віднині критерію реальності, нова християнсько-феодална ідеологія утворює монолінійну концепцію пріоритету «небесного, духовного» над «земним і матеріальним». Значну роль у процесі систематизації та впорядкування теологічно-філософських принципів християнської ідеології відіграли вчення Августина Блаженного, Григорія

Назіанзіна, єпископа Константинопольського, Василя Великого, єпископа Кесарійського, Григорія, єпископа Нісського (Соколов, 1979, с. 49).

У добу Нового часу поширюється нове розуміння «духовності» в контексті не філософсько-теологічного мислення, а мови психології та гносеології, нового раціоналістичного світогляду. Першим філософом Нового часу вважається Ф. Бекон — англійський філософ, котрий уперше зміщує акценти з ренесансного образу людини-творця на образ людини — частини природи. Згідно з мислителем, «Бог створив людський розум подібно до дзеркала, здатного відобразити весь Всесвіт» (Бекон, 1972, с. 106).

Цієї позиції дотримував його співвітчизник Т. Гоббс. Згідно з ним, людина є не просто природним тілом, тотожним до всіх інших тіл природи, але й істотою моральною, духовною. Проте цю специфічність людини Т. Гоббс потрактував механістично: людина відрізняється від інших тіл природи, оскільки здатна створювати штучні тіла (але творить їх за образом і подобою тіл природних) (Гоббс, 1964, с. 48).

Продовжуючи думку Т. Гоббса про людину як «розумне, одушевлене тіло», французький філософ Р. Декарт утверджує позицію ідеально духовного мислення: «Я мислю, отже, я існую». Істотною ознакою його філософії є раціоналізм, відповідно до якого розум, думка визнаються вищою цінністю в системі філософських цінностей, основою пізнання й діяння людини (Декарт, 1989, с. 343).

Майже всі філософи Нового часу, зокрема І. Кант, Г. Гердер та ін., уважали розум головною частиною душі. Підсумки цих теорій підбив Г. В. Ф. Гегель у праці «Феноменологія духу», у якій розглянув історію культури як історію розвитку духу, наголосивши: «Справжнє в людині — це пізнання самої її суті, як духу». Мислитель структурував категорію духу на суб'єктивний, об'єктивний, абсолютний дух. Суб'єктивний дух поділяється на антропологію (природна душа, відчуваюча душа, дійсна душа), феноменологію (свідомість, сприйняття, емоції, самосвідомість — розум), психологію (де головною категорією є дух), теоретичний дух — споглядання, уява, пам'ять, мислення, практичний дух (практичні відчуття, свобода, щастя); об'єктивний дух поділяється на моральність (намір, благо, добро та зло), суспільний (внутрішнє й зовнішнє державне право, всесвітня історія); абсолютний дух — мистецтво, релігійні відчуття, філософія (Гегель, 2000, с. 16). Таким чином, у XVIII ст. набувають поширення погляди, які певним чином пояснювали динаміку форм духовного людського буття, існування людства та культури.

Грунтовну базу соціокультурного еволюціонізму заклали такі мислителі, як: Г. Спенсер, Е. Тайлор, Г. М. Морган. Саме вони в XIX ст. здійснили перші системні дослідження з історії виникнення культури,

визначили основні концепції її універсальної еволюції, які дозволяють простежити головні закономірності культурно-історичного процесу його загальних тенденцій розвитку, а також еволюцію основних культурних форм, підсистем і векторів культури. У межах загальної концепції вони поділяють на матеріальну й духовну.

Так Е. Тайлор у своїй праці «Первісна культура» в одних випадках виокремлює промислову, розумову, матеріальну культуру, в інших розподіляє культуру на дві частини — матеріальну й розумову; до останньої долучає ідеї, звичаї, міфи, вірування та світогляд (Аванесова, 1998, с. 346).

Такий поділ поширюється як у Західній Європі, так і за її межами. За таким принципом під матеріальною культурою почали розуміти предметно-фізичний світ культури (знарядь праці, житло, одяг та інші речі, виготовлені руками людини), а духовною культурою є ті явища, які пов'язані зі свідомістю, інтелектуальною, емоційно-психологічною діяльністю людини — мова, звичаї, мораль, вірування, знання, мистецтво тощо.

На еволюціоністській концепції ґрунтувалися марксистки, стверджуючи, що духовне завжди зумовлено матеріальним буттям людини й суспільства. Духовна культура розглядалась як вторинне явище, залежне від матеріального буття; саме воно, на їхню думку, є основою всієї людської культури (Маркс, 1989, с. 37).

На протигагу марксистської концепції розуміння духовної культури на рубежі XIX–XX ст. у філософському світогляді сформувалась нова концептуальна школа розуміння й пояснення духовного світу, яка ввійшла в європейську історію як «духовно-історична школа».

Визначну роль у ній відіграли ідеї В. Дільтея. Так, філософ реконструював цільові взаємозв'язки соціальних комунікацій та структурував ієрархію предметних галузей, визначивши серед них провідні й суміжні, які формують науку про дух.

Перша група наук «теорій першого порядку» — психологія та антропологія. Першим констатуючим елементом суспільно-історичної реальності є індивідуальні, так звані, «психофізичні єдності». На думку науковця, у психології містяться базові поняття та категорії з гуманітарних знань, її мета полягає в «<...> пізнанні складових духовного життя, її головних законів» (Плотников, 2000, с. 149). Антропологія, або етнологія, на думку В. Дільтея, вивчає природний поділ людського роду та духовного життя як загалом, так і в різних формах духовного життя на землі. Ця наука передбачає дослідження різновидів культур у зв'язку з географічними, кліматичними, расовими, психогенетичними особливостями окремих народів. Але всю сукупність цих ознак автор розглядає як закономірність соціально-історичного розвитку.

Тому антропологія В. Дільгея — саме культурне або культурно-історичне явище, де людська свідомість розглядається як культурний елемент. До другої групи наук, як їх називає вчений, «теорії другого порядку» належать науки про культурні системи «такі, як “зовнішня організація суспільства”» та історична динаміка людства. До систем культури він долучив господарство, право, виховання, мораль, звичаї, релігію, мистецтво, науку й мову. Усі ці системи становлять, на його думку, предметну галузь, що належить до другого класу наук про дух — наук про системи культури: політична економія, юриспруденція, педагогіка, естетика, теологія, точніше релігієзнавство, етика, природознавство. У класичному філософському аспекті духовна культура існує й виявляється в різних предметних формах, «діапазон» яких надзвичайно широкий: від процесів та явищ людської психіки — до особливих соціальних інституцій, які зумовлюють здійснення суспільного духовного виробництва.

Цей масив предметних форм існування духовності загалом — особлива духовна сфера життєдіяльності людини. Сутність духовної культури визначається системою її цінностей, що виникають у процесі самопізнання людини, її намагання знайти своє місце в навколишньому світі, та відповідного ставлення до інших людей. На думку Н. Гончаренка, «під духовною культурою слід розуміти складне поняття, що охоплює різноманітні явища людської діяльності та її результати» (Гончаренко, 1980, с. 378).

Висновки. Духовна культура — це не остаточний результат людської діяльності, а процес утворення й накопичення культурних надбань, у яких утілюється все розмаїття людської природи, духовного виробництва як окремої нації, так і людства загалом. У загальнонауковому контексті до духовної культури належить сфера виробництва, розподілу й використання найрізноманітніших духовних цінностей, вона є механізмом передачі набутих суспільством різноманітних цінностей, що охоплюють сферу духовного виробництва, до якої належать такі форми суспільної свідомості, як філософія, мистецтво, політика, право, етика, наука, релігія. Отже, розуміємо духовну культуру як різноманітний досвід життєдіяльності соціальних суб'єктів, що містить найсуттєвіші результати суспільного досвіду соціуму загалом.

Список посилань

- Аванесова, Г. (1998). *«Культура духовная» и «Культурология. XX век»* (Т. 1, с. 640).
- Андрущенко, В. П. (2000). *Історія соціальної філософії (західноєвропейський контекст)* (с. 416).
- Богомолов, С. (1985). *Античная философия* (с. 335). Москва.
- Бекон, Ф. (1972). *Сочинения* (Т. 2, с. 222). Москва.

- Гегель, Г. В. Ф. (2000). *Лекции по философии истории* (с. 479). Санкт-Петербург: Наука.
- Гоббс, Т. (1964). *Левиафан* (Т. 1, с. 232). Москва.
- Гончаренко, Н. (1980). *Духовная культура. Источники и движущие силы прогресса* (с. 378). Київ: Наукова думка.
- Горак, Г. (1993). *Духовні основи суспільного буття. Філософія* (с. 530). Київ: Либідь.
- Горожанкіна, О. Ю. (1996). *Формування духовної культури студентів музично-педагогічних факультетів вищих закладів освіти. (Автореферат дисертації на здобуття ... кандидата педагогічних наук)* (с. 19). Одеса.
- Декарт, Р. (1989). *Рассуждения о методе: избранные произведения*. (Т. 1, с. 112).
- Кримський, С. Б. (2003). *Заклики духовності ХХІ століття (3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин, 2002 р.)* (с. 32).
- Лісовий, В. С. (1997). *Культура-ідеологія-політика* (с. 323). Київ: Видавництво імені Олени Теліги.
- Малахов, В. С. (1998). *«Вильгельм Дильтей» і «Культурологія. ХХ век»* (с. 640).
- Маркс, К. (1989). *Немецкая идеология* (с. 380). Политиздат.
- Платон. (1971). *Государство* (Т. 1, с. 321). Москва.
- Плотников, Н. (2000). *Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея* (с. 232). Москва: Дом интеллектуальной книги.
- Соколов, В. (1979). *Средневековая философия* (с. 379). Москва.

References

- Avanesova, G. (1998). «*Spiritual Culture*» and «*Cultural Studies of the 20th Century*» (Vol. 1, p. 640). [In Russian].
- Andrushchenko, V. P. (2000). *History of social philosophy (Western European context)*. [In Ukrainian].
- Bogomolov, S. (1985). *Ancient philosophy* (p. 335). Moscow. [In Russian].
- Bacon, F. (1972). *Writings* (Vol. 2, p. 222). Moscow. [In Russian].
- Hegel, G.W.F. (2000). *Lectures on the philosophy of history* (p. 479). St. Petersburg: Nauka. [In Russian].
- Hobbes, T. (1964). *Leviathan* (Vol. 1, p. 232). Moscow. [In Russian].
- Goncharenko, N. (1980). *Spiritual culture. Sources and drivers of progress*. Kiev: Naukova Dumka. P. 378. [In Russian].
- Gorak, G. (1993). *The spiritual foundations of social being*. Philosophy (p. 530). Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
- Horozhkin, O.Yu. (1996). *Formation of the spiritual culture of students of musical-pedagogical faculties of higher educational institutions (Abstract thesis for obtaining ... candidate of pedagogical sciences)* (p. 19). Odesa. [In Ukrainian].
- Descartes, R. (1989). *Reasoning method: selected works* (Vol. 1, p. 112). [In Russian].
- Krymskyi, S. B. (2003). *The Call of Spirituality of the 21st Century (From the cycle of annual memorial lectures named after A. Olenka-Petryshyn, 2002)* (p. 32). [In Ukrainian].
- Lisovy, V. S. (1997). *Culture-ideology-politics* (p. 323). Kyiv: Publishing House named after Olena Teliha. [In Ukrainian].

- Malakhov, V. S. (1998). "*Wilhelm Dilthey*" and "*Cultural Studies of the Twentieth Century*" (p. 640). [In Russian].
- Marx, K. (1989). *German ideology* (p. 380). Politizdat. [In Russian].
- Plato (1971). *State* (Vol. 1, p. 321). Moscow. [In Russian].
- Plotnikov, N. (2000). *Life and history. Philosophical program of Wilhelm Dilthey* (p. 232). Moscow: House of intellectual books. [In Russian].
- Sokolov, V. (1979). *Medieval philosophy* (p. 379). Moscow. [In Russian].

Надійшла до редколегії 06.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.06

УДК 2-11:279.127](045)

Е. В. Мараховська, кандидат філософських наук, доцент, Харківська державна академія культури, м. Харків

germanova_de_diaz@yahoo.com

http://orcid.org/0000-0003-4737-175X

ТЕОЛОГІЯ ПРОЦВІТАННЯ ЯК ПРОВІДНА ІДЕОЛОГІЧНА СИСТЕМА ХАРИЗМАТИЧНИХ СПІЛЬНОТ У СУЧАСНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

Досліджено соціокультурні та духовно-релігійні причини виникнення теології процвітання, виявлено особливості доктринального й культового життя неохристиянських громад, які використовують теологію процвітання як свій ідеологічний фундамент, показано зв'язок теології процвітання з ринковою економікою, вплив цього теологічного проекту на споживчі орієнтири сучасного суспільства. Зазначено, що теологія процвітання є суттєвим показником трансформації християнства, пристосування його до сучасного світу, тісно пов'язана з постмодерністськими принципами.

Ключові слова: *теологія процвітання, неохристиянство, харизмати, неоп'ятидесятництво, екуменізм, суспільство споживання.*

Э. В. Мараховская, кандидат философских наук, доцент, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

ТЕОЛОГИЯ ПРОЦВЕТЕНИЯ КАК ВЕДУЩАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ХАРИЗМАТИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Исследованы социокультурные и духовно-религиозные причины возникновения теологии процветания, выявлены особенности доктринальной и культовой жизни неохристианских общин, которые используют теологию процветания в качестве своего идеологического фундамента, показана связь теологии процветания с рыночной экономикой, влияние этого теологического проекта на потребительские ориентиры современного общества. Указано, что теология процветания является существенным показателем трансформации христианства, приспособления его к современному миру, тесно связана с постмодернистскими принципами.

Ключевые слова: *теология процветания, неохристианство, харизматы, неопятидесятничество, экуменизм, общество потребления.*

E. V. Marakhovska, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THEOLOGY OF PROSPERITY AS THE LEADING IDEOLOGICAL SYSTEM OF CHARISMATIC COMMUNITIES IN MODERN CHRISTIANITY

The aim of the article is to define the doctrinal features of the theology of prosperity, its spiritual and socio-cultural origins, the reasons for its spread in the

neo-Protestant environment, as well as the representation of the traditionalist views of this non-Christian phenomenon.

Research methodology. The comparative method is used to distinguish the theology of prosperity from the traditional Christian doctrine.

Results. In modern Protestantism and other Christian denominations, the charismatic movement that promotes itself as the correct version of Christianity is rapidly spreading. This movement does not have a clearly defined doctrine, organizationally divided into almost independent congregations, but the basis of its ideology is the common phenomenon — the theological substantiation of the necessity of the successful life and material enrichment — the theology of prosperity. The reasons for the spread of this phenomenon are both in purely Protestant features and in the aspiration of a modern man not to torture the difficult path of the spiritual perfection, but to live a prosperous and comfortable life. The theology of prosperity refers to the numerous projects for the renewal of Christian theology, which have been updated on the day of postmodern.

Novelty. The theology of prosperity was first analyzed as a postmodern theological project, defined as a modernization line in Christianity, using pseudo-biblical rhetoric.

The practical significance. The material in this article can be used in the preparation of the academic disciplines in religious studies and the history of contemporary culture.

Keywords: *theology of prosperity, neo-Christianity, charismatics, neo-Pentecostalism, ecumenism, consumer society.*

Постановка проблеми. У сучасному культурологічно-релігійнознавчому дискурсі нові явища релігійного життя, які є маркерами суттєвого його оновлення, потребують осмислення. До таких феноменів з упевненістю можна долучити діяльність харизматичних груп у християнстві, що значно поширилися останнім часом не тільки в західному світі, а й на пострадянському просторі, зокрема в Україні. Представники спільнот наполягають, що саме вони є носіями справжнього духу раннього християнства, сповідують автентичну версію християнства. Недарма деякі такі спільноти офіційно називають себе просто християнською церквою, зокрема така община є і в Харкові, — Харківська християнська церква. Але суть полягає не в назві групи вірян. Такі спільноти можуть називатися й по-іншому: «Блага звістка», «Посольство Боже» тощо. Указані напрями протестантського християнства маркує ідеологія життєвого успіху, яка втілилася в теології процвітання, що виникла в др. пол. ХХ ст. і пов'язана з діяльністю видатних американських протестантських проповідників — Кеннета Хейгіна, Біллі Грема, Джойс Майєр та ін. Нині теологія процвітання значно поширилася: в американському протестантському середовищі за приблизними підрахунками 10 млн вірян сповідують принципи теології процвітання. Причини такого поширення полягають у тому, що ідеї цього теологічного проекту набули значного відгуку в серцях сучасних вірян, зокрема українських.

Мета статті — виявити богословські й культурологічні особливості теології процвітання, передумови її виникнення та причини значного поширення в сучасному західному й українському протестантському середовищі; окреслити стратегії критики неохаризматичної ідеології успіху традиційних християнських кіл, зокрема православних.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теологічна проблематика посідає значне місце в релігієзнавчому надбанні відомих українських дослідників А. Колодного, В. Лубського, О. Філоненка, Ю. Чорноморця та ін. Наукову розробку феномену харизматичного руху та «теології процвітання» серед українських релігієзнавців здійснюють В. Титаренко та В. Любашенко. Хоча дослідження різних проявів харизматії зацікавлюють й інших науковців, але ці представники виконали найґрунтовніший та найпослідовніший аналіз цих явищ. В. Титаренко взагалі вважає поширення харизматичних спільнот проявом постмодерних тенденцій у християнстві. Послідовна критика харизматії наявна в розвідках відомих сучасних православних дослідників О. Дворкіна, А. Кураєва, В. Чернишева та ін., котрі застерігають вірян від надмірного захоплення харизматичними практиками, відзначають їхню окультно-маніпулятивне спрямування.

Виклад основного матеріалу дослідження. Теологія процвітання — це нове богословсько-філософське вчення, яке стрімко поширюється серед сучасних неоп'ятидесятників, а також деяких класичних п'ятидесятницьких спільнот. Теологія процвітання виникла у XX ст. у США, а з початку 90 рр. XX ст. рух процвітання почав популяризуватися і в українському протестантському середовищі. Сучасні п'ятидесятницькі громади мають різні ступені розвитку цих явищ та різні ступені впливу неохаризматичних поглядів на теологічну систему окремої громади. Слід визнати, що на відміну від інших протестантських деномінацій, п'ятидесятницькі спільноти не спромоглися повноцінно викласти та систематизувати свої богословські позиції, а для харизматичних рухів це практично неможливо, тому що вони не просто вийшли за межі, окреслені Біблією, — вони фактично нівелювали її як авторитет і фундамент християнства, поєднуючи її з різними психологічними приййомами та окультно-містичними вченнями. Навіть більше — харизмати недовірливо ставляться до будь-яких теорій, зокрема теологічних, уважаючи їх людським витвором, а не Божим словом. Харизматам більше імпонують практичні речі — говоріння мовами, зцілення тощо.

Харизматичний рух євро-американського формату зародився в п'ятидесятництві як еволюційне продовження його ідей, дуже скоро трансформувався, пропагуючи окультні методи отримання чудес та одкровень. Проте харизмати наполягають, що саме Святе Письмо є джере-

лом їхніх поглядів і кульгової практики. Водночас, п'ятидесятницький рух базується на протестантських течях кальвінізму та баптизму, які з часом видозмінювали свою теологічну позицію, що й зумовило виникнення поняття «п'ятидесятницький рух».

Витоками теології процвітання вважається кальвіністська доктрина. Практично вперше про ідеологію успіху та багатства в християнстві почав писати відомий німецький філософ та соціолог кінця XIX ст. Макс Вебер. Зокрема у своїй всесвітньо відомій праці «Протестантська етика і дух капіталізму» Макс Вебер зазначає, що протестантизм, особливо кальвіністського напрямку, проголошує необхідність кожному християнину мати успішний бізнес та жити в достатку. Усі християнські країни повинні розвиватися в капіталістичному напрямі, адже тільки він є справжнім християнським. На думку досліджених Максом Вебером протестантів, християнство є не релігією бідних та знедолених, а релігією успішних і заможних людей (Вебер, 1994).

Проте Святе Письмо, яке протестантські спільноти вважають джерелом свого віровчення, пропагує зовсім інші ідеї — необхідність накопичення духовних благ, осуджує прагнення надмірного матеріального збагачення. Наведемо деякі біблійні висловлювання з цього приводу. «Добре ім'я краще великого багатства, і добра слава краще срібла і золота» (Притч. 22:1). «Не допоможе багатство в день гніву» (Притч. 11:4). «Шукайте же перед усім Царства Божого і правди його» (Матф. 6:33). Принагідно зазначимо, що сучасні протестанти, котрі сповідують теорію процвітання, тлумачать поняття Божого Царства як суспільства заможних, фізично здорових й успішних людей, які мають увесь комплекс прав і свобод, можливостей саморозвитку й самореалізації в особистому та громадському житті. «Як важко тим, хто сподівається на багатстві ввійти в Царство Боже!» (Мар. 10:24). «Спішить до багатства заздрісна людина, і не думає, що прийде на неї нужда» (Притч. 28: 22). «Що посеє людина, те й пожне! Бо хто сіє в плоть свою від плоті погне тління, а хто сіє для духа від духа погне життя вічне» (Гал. 6: 7–8). «Бо все, що у світі: пожадливість тілесна, і пожадливість очам, і пиша життєва, це не від Отця, а від світу. І світ, і його пожадливість, а хто Божу волю буде стояти повік» (1Іоан.2: 16–17). «А як маєм поживу та одяг, то ми задоволені тим. А хто хоче багатіти, упадають у спокуси та в численні нерозумні й шкідливі пожадливі, що людей в безодню й погибель спрямовують. Бо корінь усього лихого є грошолобство, якому віддавшись, дехто відбилась від віри й поклали на себе великі страждання» (1Тим. 6: 8–10). «І на що маєток людині недоброзичливий? Хто збирає, відбираючи в душі своїй, той збирає для інших, і благами його будуть пересичуватися інші» (Сір. 14: 3–4). «Не складайте скарбів на землі, де

нищить їх міль та іржа, і де злодії підкопуються й викрадають. Збирайте собі скарби на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить, і де злодії до них не підкопуються та не крадуть» (Матф. 6: 19–20). «А Бог має силу всякою благодаттю вас збагатити, щоб ви, завжди і в усьому всілякий достаток, збагачувалися всяким добрим ділом» (2Кор. 9: 8). «Коли багатство росте, не прикладайте до нього серця» (Пс. 61: 11). «Добре багатство, в якому немає гріха, і зла бідність в устах нечестивого» (Сір. 13: 30).

Не тільки в Біблії наявне негативне ставлення до збагачення (це ставлення відображає біблійний, а далі й християнський дуалізм духа та плоті, земного й небесного). У творах Св. Отців немало висловлювань, які осуджують прагнення людини збагатитися. Так, Святитель Іоан Золотоустий у своїй Проповіді на Євангеліє від Матвія 63,2 говорить: «Що каже Христос? *“Як важко тим, що мають багатства, увійти в Небесне Царство!”* Кажу це для того, щоб осудити не багатство, але того, хто піддається його владі. Якщо важко увійти (у Царство Небесне — Е. М.) багатому, то тим більше — пожадливому, адже якщо перешкодою до Царства є не роздавати свої добра, то подумай, який великий вогонь готує собі той, хто пожадає чуже майно. Але чому Він говорив, що багатому важко увійти в Царство, саме до учнів, які були бідними і нічого не мали? Для того, щоб навчити їх не соромитися убогості й ніби пояснюючи, чому Він наказав їм нічого не накопичувати. Сказавши, що є важким, далі у своїй промові показує також, що є неможливим, і не просто неможливим, а цілковито неможливим; і показав це на прикладі верблюда та голки. *“Легше верблюдові пройти через вушко в голці, ніж багатому увійти в Царство Небесне”*. Отже, немала нагорода приготована для багатих, котрі спроможні до самозречення. Тому назвав це Божою справою, аби показати, що великої благодаті потребує той, хто прагне цього досягнути». Розуміння багатства, згідно з Іоаном Золотоустим, стало класичним для всієї історії традиційного християнства. Сучасна православна й певною мірою католицька думка пропагують негативне ставлення не до багатства як такого, а до здатності людини надмірно прив'язуватись до матеріальних цінностей, забуваючи про духовні блага. За допомогою власних статків можна отримати спасіння, якщо використовувати їх для цілей доброчинності, стверджує традиційне християнське вчення. Тут певною мірою відображений компроміс між християнством і світом. Нагадаємо, що перші християни радикально відмовлялися від власності й очікували швидкого другого пришествя Ісуса Христа.

Проблема походження теології процвітання, як зазначено вище, пов'язана з ранньопротестантським рухом, який збігся з розвитком капіталістичних відносин. Було б неправильно говорити, що капіталізм зародився лише в іудаїзмі та протестантизмі. Нині існує саме така загаль-

ноприйнята точка зору дослідників капіталізму як духовно-релігійного явища. Однак і католицизм також здійснював свій вагомий внесок у розвиток капіталізму, підготувавши ґрунт для появи капіталізму в країнах Європи в Середньовіччя; сформувавши деякі особливості капіталізму Нового й Новітнього часу (особливо в тих країнах, де католицизм залишився провідною конфесією).

Як відомо, протягом багатьох століть (ще до формально зафіксованого в 1054 р. розколу єдиної християнської Церкви на Західну — католицьку та Східну — православну) західна Церква дотримувала досить автономної, незалежної позиції, розвиваючи власні богослов'я й господарську етику. Питання економічного життя посідали вагоме місце в теоретичному надбанні Блаженного Августина (354–430). Його погляди на сферу господарських відносин базувалися на вченні про багатство та бідність, працю, благодійність Святих Отців раннього християнства, а також працях античних філософів (передусім Арістотеля). Деякі аспекти їх учення Августин детально розглянув.

Однозначно гріховним Августин уважав стягування відсотків за позиками (лихварство), і в цьому питанні його погляди суголосні з позицією його християнських і античних попередників, а також сучасників — представників східної патристики.

Настільки ж гріховним, на думку Августина, уважався прибуток від великих торгових операцій, тому що їх отримання базувалося не на особистій праці, часто перетворювалося на самоціль. Мислитель використовував поняття «справедливої» ціни, яка виникала в результаті чесної торгівлі на основі вільного волевиявлення обох сторін угоди. Ідеально «справедливою» вважалася така ціна, за якої жодна зі сторін не отримувала переваг (еквівалентний обмін). За «справедливої» ціни трудові та матеріальні витрати купця повинні закладатися в ціну товару, а торговельний прибуток мав дорівнювати нулю.

Блаженний Августин був, по суті, попередником теорії трудової вартості (у межах «класичної» політичної економії). Він уважав, що джерелом багатства є лише праця. Тому матеріальні блага мають належати тим, хто їх створює. Нетрудове накопичення багатства (через лихварський відсоток, торговий прибуток) він називав «штучним», або гріховним, багатством. Розвиваючи вчення про працю, Августин зазначав, що будь-яка праця важлива для суспільства, фізична й розумова праця повинні бути рівноцінними. Справедливий розподіл матеріальних благ («з праці») має запобігати надмірній соціально-майновій диференціації людей у суспільстві.

Гроші, на думку Августина, є штучним предметом, який слугує засобом товарного обміну, вони не повинні накопичуватися й перетворюватися на «штучне» багатство, адже це спонукає зайнятись лихварством.

Протягом багатьох століть у Західній Церкві проповідували принципи негрошоловства та благодійності, осуджувалося багатство, лихварство та масштабна (оптова) торгівля й звеличувалася бідність, не схвалювалася приватна власність і заохочувалася загальна (колективна). Вагомий внесок в економічну доктрину Західної Церкви внесли «Декрети» болонського ченця Граціана (створені в 1139–1142 рр.), за якими кілька століть (до середини XVI ст.) у Західній Європі вивчали канонічне право. У них ідеться про те, що поділ благ на «моє» і «чуже», — утвердження так званого позитивного закону (норми життя занепалялого людства), що не суголосні ідеям істинного християнства. Однак спільність майна — норма так званого природного закону (відповідного безгрішності засад, закладених Богом у людину). Природно, що Католицька церква розглядала колективну форму власності як християнський ідеал, закликаючи своїх членів до його практичної реалізації.

Найпослідовніше норми «природного» закону впроваджувалися та виконувалися в чернечих орденах. Засновник західного чернецтва Св. Бенедикт Нурсійський заборонив ченцям використовувати слово «моє» і велів завжди говорити «наше». У різних чернечих орденах (домініканці, августинці, цистеріанці, францисканці та ін.) майно було спільним, повністю (або частково) заборонялася особиста власність, у житті монахів одне з найголовніших місць посідали фізична праця, аскетизм.

Аскетичні ідеали були наявні в католицтві й у подальші часи, зокрема й нині, проте в сучасній католицькій доктрині не існує прямого осудження матеріальних статків і на необхідності аскетизму не наголошується. Однак у католицизмі неопротестантські погляди на пріоритет матеріального процвітання не набули значного поширення, хоча харизматичні групи в цій християнській конфесії існують і розвиваються. У своїй практиці такі спільноти акцентують на факторі фізичного, психічного й духовного зцілення.

Достеменно не відомо, хто є засновником неопротестантського вчення про матеріальний успіх, проте вперше доктрину процвітання почали обґрунтовувати відомі неоп'ятидесятницькі проповідники — Кеннет Хейгін, Кеннет Коупленд, Джон Остін, Джойс Майер та ін. У цьому переліку найважливіше місце посідає К. Хейгін, котрий ще у 30 рр. минулого століття після важкої хвороби пережив такий духовний досвід, який спонукав його проповідувати ідеологію фізичного здоров'я та матеріального процвітання. Нині адептами теології процвітання є близько 10 млн людей по всьому світу.

Суть теології процвітання полягає в новому тлумаченні та переосмисленні Святого Письма згідно з цінностями сучасного капіталістичного суспільства та ринкової економіки. На думку неоп'ятидесятників,

християнин повинен бути не бідним та нещасним, а щасливим і заможним. Тому неоп'ятидесятницькі пастори та єпископи подібні до людей, котрі проводять тренінги, присвячені досягненню успіху в бізнесі, і рідко проголошують проповіді про спасіння душі, за що їх часто критикує традиційне християнство, зокрема православні кола. І справді, якщо переглянути відеопроповіді відомих неоп'ятидесятницьких проповідників (Кеннета Хейгана, Бенні Хіна, Джоела Остіна, Джона Остіна, Джойс Майер та ін.), зрозуміло, що пастори більше говорять про власний успіх та досягнення багатства, ніж про спасіння душі. Джойс Майер часто проповідує також ідею прощення, основуєчись на драматичному досвіді власного життя. Проповідниця у своїх численних книгах і виступах перед багатотисячною аудиторією звертається до проблем і труднощів повсякденного життя людей, допомагає віднайти радісні моменти життя, подолати депресії та невпевненість. Особливістю діяльності проповідників є створення величезних медаімперій, що поширюють ідеї процвітання практично на весь світ. Однак теологія процвітання — це не лише теологічна доктрина, але й суспільно-філософське вчення, оскільки важливу роль у ньому відіграє людина, а не Бог, тому теологія процвітання поступово перетворюється на християнський гуманізм, або людиноцентризм, яскраво репрезентуючи тенденцію антропологізації теології, наявну в сучасному християнстві.

Слід також зазначити, що практично всі українські неоп'ятидесятники дотримують принципів теології процвітання. Серед найпопулярніших неоп'ятидесятницьких церков України такі: «Посольство Боже», Духовний центр «Відродження», «Перемога», церква «Царство Боже», «Нове Покоління», «Слово Життя», «Харківська християнська церква» та ін.

Як зазначалося вище, теологію процвітання в Україні та на теренах пострадянського простору критикують як традиційні християнські церкви, так і світські ЗМІ та громадські діячі. Таку критику спричинили скандали, пов'язані з діяльністю проповідників теології процвітання.

Наприклад, старший пастор церкви «Посольство Боже» — Сандей Аделаджа запропонував своїм прихожанам вкладати кошти в сумнівний банк «Кінгз Кепітал», а також вступати адептом у велику кількість приватних фінансових компаній. Сандей Аделаджа не спростовував чуток щодо агітації з церковної кафедри про вступ парафіян у ці компанії, а, навпаки, відзначив, що й надалі проповідуватиме теологію процвітання, щоб у такий спосіб допомогти своїм парафіянам розбагатіти та жити щасливо (*Интерв'ю Максимова с Сандеем*). Пастор Сандей популяризує ідеї процвітання також у своїх численних книгах, у яких під різними назвами експлуатує одну тему — необхідність фінансового збагачення християн (Аделаджа, 2005).

Окрім пастора «Посольства Божого», є інший український неоп'ятидесятник, котрий активно пропагує свою інтерпретацію теології процвітання. Це лідер спільноти «Духовне Відродження» Володимир Мунтян. Пастор відомий упровадженням у неоп'ятидесятництво практики зняття різноманітних пристрійів та родових проклять. За це вчення Володимира Мунтяна осудило немало неоп'ятидесятницьких церков, його виключено з їхнього союзу. На думку В. Мунтяна, людина повинна жити в достатку та просто не має права бути бідною. Якщо в людини проблеми з бізнесом, тоді вона повинна прийти у центр «Духовне Відродження», зробити пожертву, помолитися — і всі проблеми зникнуть, а бізнес знову стане успішним. Харизмати взагалі приділяють велику увагу молитві, вони не мають чітко визначених текстів молитов, віряни повинні молитися так, як їм підказує серце й сумління. Якщо ж молитва не допомагає досягти бажаних матеріальних чи духовних благ, уважається, що християнин недостатньо послідовний у своїй молитовній практиці, нехтує обов'язком щиро молитися. Саме емоційна молитва зрештою і спричиняє в харизматів підвищену психічну лабільність, втрату свідомості тощо.

Окрім православних, теологію процвітання критикує баптистський апологетичний центр «Ереси нет». Керівництво цього апологетичного центру вважає теологію процвітання псевдобіблійною теорією (*Теология процветания*).

Серед п'ятидесятників також лунає критика на адресу послідовників теології процвітання. Так, представники п'ятидесятницького союзу світу «Асамблея Бога» вважають, що теорія процвітання є помилковим ученням, яке зводить людей з істинного шляху. До «Асамблеї Бога» належить значна кількість церков неоп'ятидесятницького типу, які не визнають теології процвітання, розуміючи, що таке вчення шкодить не лише репутації пастора, а й авторитету церкви, суперечить християнським істинам.

Спостерігається радикальна критика теології процвітання президентом центру релігієзнавчих досліджень імені святого Іринія Ліонського Олександром Дворкіним, котрий вважає теологію процвітання сектантським ученням. На його думку, теологія процвітання не має нічого спільного з християнським ученням, а, навпаки, є комерціалізацією християнської церкви (Дворкин, 2007).

Висновки. У результаті аналізу теорії процвітання можна припустити, що цей тип теології належить до постмодерністських теологій. Постмодерністська теологія зазвичай визначається як новий тип теології, який підлаштовує вчення християнства під глобалізацію й попультуру. Класичне розуміння цих процесів наявне в розвідках відомого

філософа ХХ ст. Х. Ортеги-і-Гассета. Так, у його праці «Бунт мас» зазначено, що маси повстають проти традиційної системи цінностей, так само і теологію процвітання можна визначити як протест проти традиційного християнського вчення. Можна з упевненістю стверджувати, що теологію процвітання можна долучити до філософії Нової Ери (Нью Ейдж), яка пропагує цінності глобалізації та моністичного світогляду.

Перспективи подальших досліджень полягають у виявленні результатів поширення теології процвітання в християнському просторі.

Список посилань

- Аделада, С. (2005). *Финансовая победа: Как выжить в условиях экономического и финансового кризиса*. Київ.
- Вебер, М. (1994). *Протестантська етика і дух капіталізму*. Погорілий О. (Перекл. з нім.). Київ: Основи.
- Дворкин, А. Л. (2007). *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования* (изд. 3-е, пераб. и доп.). Нижний Новгород: «Христианская библиотека».
- Дейтон, Г. (2006). *Считаем свои деньги: Библейское руководство к тому, как зарабатывать, тратить, откладывать, инвестировать, жертвовать и изымать долги* (пер. с англ.). Львов: Нова надія.
- Интервью Максимова с Сандеем* (Часть 1: Прямой разговор). Взято из <http://www.youtube.com/watch?v=IE8oCVAIN3c>
- О Джойс Майер*. Взято из <http://www.joycemeyer.ru/about/about/>
- Теология процветания*. Взято из <http://www.eresi.net/>
- Титаренко, В. В. (2008). Харизматизм як постмодерне християнство. *Релігійна панорама: інформаційно-аналітичний журнал*, 12.
- Чернышев, В. М. (2010). *Сектоведение*. Москва: Издательство имени святителя Льва, папы Римского.

References

- Adelaja, S. (2005). *Financial victory: How to survive in the economic and financial crisis*. [In Russian].
- Weber, M. (1994). *Protestant ethics and the spirit of capitalism*. Pogorily O. (Trans. from German). Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Dvorkin, A.L. (2007). *Sect Studies. Totalitarian sects. Systematic research experience* (3rd, ref. and suppl.). Nizhny Novgorod: "Christian Library". [In Russian].
- Dayton, G. (2006). *We count our money: the Biblical leadership on how to earn, spend, save, invest, donate and withdraw debts* (Translated from English). Lviv: Nova Nadia. [In Russian].
- Maximov's interview with Sunday (Part I: Frank conversation)*. Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=IE8oCVAIN3c>. [In Russian].
- About Joyce Mayer*. Retrieved from <http://www.joycemeyer.ru/about/about/>. [In Russian].
- Theology of Prosperity*. Retrieved from <http://www.eresi.net/> [In Russian].

Надійшла до редколегії 16.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.07

УДК 796.093:792.78.022](045)

І. О. Мащенко, аспірант, Харківська державна академія культури,
м. Харків

vanka.olegovna@gmail.com

http://orcid.org/0000-0002-5304-9460

КОНЦЕПЦІЯ ВІЗУАЛЬНО-ЗВУКОВОГО ОФОРМЛЕННЯ СПОРТИВНО-ХУДОЖНІХ ДІЙСТВ ЯК КОМУНІКАТИВНА СИСТЕМА

Охарактеризовано основні типи спортивно-художніх дійств та їх трансформацію щодо соціальної ідентифікації. Визначено основні структурні елементи виражальних засобів спортивно-художніх дійств як особливого культуротворчого механізму формування особистості та їх комунікативну функцію в культурі. Розглянуто динаміку візуального та звукового оформлення під час створення спортивно-художніх дійств у системі комунікаційного простору культури.

Ключові слова: спортивно-художні дійства, культурна комунікація, кольоровий символізм, художній фон, світло, музичне оформлення, пластична виразність.

І. О. Мащенко, аспирант, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

КОНЦЕПЦИЯ ВИЗУАЛЬНО-ЗВУКОВОГО ОФОРМЛЕНИЯ СПОРТИВНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ДЕЙСТВ КАК КОМУНИКАТИВНАЯ СИСТЕМА

Охарактеризованы основные типы спортивно-художественных действий и их трансформацию касательно социальной идентификации. Определены основные структурные элементы выразительных средств спортивно-художественных действий как особого культуротворческого механизма формирования личности и их коммуникативную функцию в культуре. Рассмотрена динамика визуального и звукового оформления при создании спортивно-художественных действий в системе коммуникационного пространства культуры.

Ключевые слова: спортивно-художественные действия, культурная коммуникация, символизм цвета, художественный фон, свет, музыкальное оформление, пластическая выразительность.

I. O. Mashchenko, postgraduate student, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE CONCEPT OF VISUAL AND SOUND DESIGNING OF SPORTS AND ART PERFORMANCES AS A COMMUNICATION SYSTEM

The main types of sports and art performances are described. The structural elements of the expressive means of sports and art performances and its communicative function in culture are determined. The dynamics of visual and

sound design of sports and art performances in the system of the communication field of culture are considered.

The aim of the article is to identify the specific features of the expressive means of sports and art performances as an instrument of cultural communication.

Research methodology. A multidisciplinary research tool made it possible to examine the phenomenon comprehensively and dynamically, and to inscribe it into the problematic area of culturology.

Results. The study considers the typology of sports and art performances in the dynamic aspect of development and the special aspects of its cultural creative unit in the society. The main structural elements of the expressive means in the course of the sports and art performances creation are described. Its communicative component is revealed.

Novelty. The culturological reception of expressive means of sports and art performances as a communicative component of culture is determined.

The practical significance. The materials of the study can be used as the basis for future research and teaching the courses in art studies, cultural studies, communication theory, history and theory of culture, mass culture, and cultural industries as well as in the development of the concept "cultural mass events".

Keywords: *sports and art performances, cultural communication, colour symbolism, artistic background, light, music design, plastic expressiveness.*

Постановка проблеми. Візуальна культура як провідний напрям культуротворчих тенденцій ХХІ ст. зумовлює потребу її теоретичного осмислення як феномену, порушення питання про те, як ці чинники впливають на класичні види, жанри та форми мистецтва. Масові заходи, навіть у царині спорту, тяжіють до видовища. Візуально-звукове оформлення в спортивно-художніх дійствах (СХД) є каналом комунікації між авторами, державою, інститутом спорту, з одного боку, та аудиторією й суспільством загалом – з іншого. Відтак, актуальності набуває проблема комунікативного навантаження візуально-звукового оформлення СХД як елементу динаміки культури на початку ХХІ ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В останніх публікаціях висвітлена проблематика візуально-звукових засобів оформлення СХД у комунікаційній системі. Формування традицій виражальних засобів розглядають В. Горнчаровський (2009), В. Кудашов (2011); особливості використання виражальних засобів – В. Вовкун (2015), І. Косенко (1988); комунікативні функції візуально-звукового оформлення СХД – В. Юшко (2016), В. Лукашук (2013). Проте культурологічних узагальнень з проблематики комунікативного навантаження візуально-звукового оформлення СХД у просторі культури ХХІ ст. не здійснено.

Мета статті – виявити специфіку виражальних засобів СХД як інструменту культурної комунікації.

Виклад основного матеріалу дослідження. Синтетичність СХД дозволяє розглядати їх не тільки в контексті рекреаційного сегмента по-

всякденності людини. Семіотичне навантаження візуально-звукового оформлення СХД передбачає міжкультурну взаємодію, національну гідність, формування уявлень про фізичні та психологічні можливості людини. Культурологічна рецепція комунікативної складової СХД, таким чином, засвідчує багатовимірність не тільки культури, але й її суб'єкта. Окремої уваги потребує вивчення динаміки та специфіки візуально-звукового оформлення СХД як каналу інтеграції суб'єкта в систему культурної комунікації.

СХД відзначаються видовищністю, масштабністю, впливом на різні канали сприйняття та є засобом рекреації (Юшко, 2016). Ранні моделі СХД у культурі виникли ще в Давній Греції. Наймасштабніші інсценування морських битв — навмахії — були видовищним історично-художнім транслятором і впливовим фактором соціальної ідентифікації організаторів, учасників та глядачів масштабного дійства. На думку А. Горончаровського (2009), безпосередньо до самого інсценування морських битв залучали воїнів або рабів, військову техніку, зброю, одяг, а також музичний супровід. Це свідчить про використання перших виражальних засобів, які містять кодовану символіку комунікативної спрямованості. Надалі дійства навмахій змінювалися жорстокими гладіаторськими боями (106 р. до н. е.), які поділялися на різні типи, залежно від боїв і суперника (людини або тварини), та мали певний образ/одяг і зброю. Пізніше Олімпійські ігри поєднували спортивні змагання з демонстрацією творчих досягнень художників, поетів, сурмачів, оповісників, кольорового символізму костюмів та атрибутики нагородження.

Модифікацією СХД у Середньовіччі були лицарські турніри та змагання стрільців, семантика зброї, одягу й атрибутики відповідали соціальному статусові учасників. У культурі італійського Відродження дослідник О. Лосєв (1978) виокремив проведення перегонів буйволів, кінних скачок, фехтувальних турнірів, які були формою військової підготовки з елементами видовища, а також указав на перші фіксовані згадки про організаторів святкувань, спрямованих на візуалізацію ідеї обороноздатності.

З другої половини XVII ст. відбувається трансформація спортивного свята, пов'язаного з розвитком міської буржуазної культури і потребою фізичного вдосконалення. Наприкінці XIX — на початку XX ст. формування різновидів спортивних напрямів зумовлює появу режисера як модератора організаційно-творчого процесу великомасштабних видовищ. Серед них експериментатори і реформатори: М. Рейнхард (Німеччина), В. Мейєрхольд (Росія), К. Марджанов (Росія, Грузія), Лесь Курбас (Україна). Так, засобами сценічного мистецтва/виражаль-

ними засобами створюється «театр під відкритим небом», де театральна культура засвідчує якісно новий рівень — комунікацію з міським простором, залучення масового глядача як учасника дійства.

У 1896 р. П. де Кубертен затвердив ідею олімпізму як відродження античного культу спортивної людини. Тому початок ХХ ст. продемонстрував інтенсифікацію спортивної культури та формування різних типів спортивних заходів (військово-фізкультурні паради, спартакіади) з елементами художнього оформлення та дійства, а також нових локацій — міських майданів, вулиць, циркових арен. У ХХІ ст. відбуваються масштабні заходи з використанням новітніх технічних засобів візуально-звукового оформлення СХД.

У створенні СХД особливе місце посідає психологічне сприйняття кольору. Як стверджує В. Юшко (2016), колір зумовлює емоційний стан глядача та допомагає відтворювати певні художні образи дійсності: від насичення кольором атмосфери дійства сценічного простору, декорацій, реквізиту, костюмів до антропоморфного втілення. Можна виокремити дві концепції психологічного сприйняття кольору: колір-людина та колір-персонаж.

Колір-людина — учасник дійства є невід'ємною складовою показу повноцінної художньої картини. Він — візуальна складова зчитування певного закодованого символу (художнього втілення задуму автора). Таку традицію можна простежити, починаючи з другої половини ХХ ст. Наприклад, використання художнього фону як основного виражального засобу. Так, аналізуючи працю С. Доля (2008) щодо найграндіознішого шоу, яке ввійшло до Книги рекордів Гіннеса — фестиваль «Аріран» з масовими музично-гімнастичними виступами в м. Пхеньян (КНДР), — можна висновувати, що організатори СХД у знаково-символічній формі ознайомлюють глядача з історико-культурною спадщиною КНДР: 1912 р. — сходження Північнокорейської зірки (народження Великого Вождя Кім Ір Сьона) та створення на трибуні на підтвердження цього картини вогнища, що спалахує; гімнастичний виступ дітей як здорового майбутнього країни; наука та високі технології; об'єднання корейської нації тощо.

До антропоморфного втілення художніх образів дійсності можна долучити поняття колір-персонаж. У такому разі колір візуалізується в певний предмет, який у результаті художнього втілення стає персонажем дійства. На ЦВОІ (церемонія відкриття Олімпійських ігор) та юнацьких Олімпійських іграх такий етап кольорової антропоморфної трансформації простежується в появі на сценічній площині талісманів (символів ігор): червоний олімпійський вогник Хуань-Хуань (м. Пекін, КНР, 2008 р.); біло-червона Дівчинка-сніжок Нева та біло-блакитний

Кубик льоду Ліц (м. Турин, Італія, 2006 р.); різнокольоровий камінчик Нанкінлеле (м. Нанкін, КНР, 2014 р.).

Основне утілення кольорового символізму на сценічній площині — художній фон, який є зовнішнім засобом оформлення виступів, та художні картини, створені на трибунах стадіону за допомогою костюмів учасників дійства або кольорових предметів. Так, на XII фестивалі молоді та студентів (м. Москва, 1985 р.) палітра художнього фону містила 500 картин, традиційні елементи відображення художнього фону доповнювались електричними ліхтариками (*XII Фестиваль*, 2010). Це дозволяло постановникам зацентрувати увагу глядача на ключових за змістом картинах за будь-якого освітлення.

Структурний аналіз СХД Європи, виконаний режисером і теоретиком СХД В. Кудашовим (2011), засвідчив: останнім часом художній фон фактично не використовується, натомість у СХД застосовують сучасні технічні засоби — проєкції на площину і на трибуни, кінематичні конструкції, різні піротехнічні прилади тощо. Однак СХД на міському та районному рівнях (на пострадянському просторі та в країнах Азії) використовують художній фон як основний виражальний засіб і носій знаково-символічного навантаження дійства.

У ХХІ ст. нові візуальні технології сприяють підвищенню рівня втілення СХД на сценічній площині, де художній фон замінюють на відео та полієкрани. Саме в ідейно-тематичному контексті глядач сприймає не перебудову акторів масових сцен і процес утворення певного символу, а миттєво формує у своїй підсвідомості відповідні образи. З точки зору функціональності, транслявання на екрані, залежно від художнього фону, можуть бути будь-де показані на сценічному майданчику, навіть у повітрі, проте це твердження не стосується художнього фону, де головними є певні пластичні перебудови великої маси людей з атрибутикою, яка містить кольоровий символізм. Так, на полієкранах динамічна зміна образів допомагає глядачеві сформувати цілісну систему світосприйняття нової реальності, з максимальним долученням у перебіг подій, що збільшує можливості впливу на свідомість.

Згідно з В. Вовкуном (2015), одним із проявів трансферту нової реальності на сценічній площині є наслідування природного феномену світла. Безперечно, слід розглядати світло як формування якісних відмінностей від повсякденності, де долучення глядача до певного середовища дозволяє впливати на всі рецептори. Світло — естетичне явище, яке під час оптичного використання є сполучною ланкою між глядачем та сприйняттям самого мистецтва.

Світлове оформлення відіграє одну з головних ролей у візуальному просторі культури ХХІ ст. Слід звернути увагу на те, що саме ви-

користання світла дозволяє глядачеві із загального сприйняття дійства візуально виокремити виникнення кодованих символів та здійснити їх культурне дешифрування. Кодованими символами, на нашу думку, можуть бути антропоморфні стихії, персонажі, учасники дійства, зразки матеріальної культури та мистецтва країни. Так, на відкритті Перших європейських ігор у Баку (Азербайджан, 2015 р.) використано принцип використання світла. Епізод «Творчість поета Нізамі» розкривав національно-культурну цінність автора стосовно світосприйняття жителів Азербайджану. Глядачі могли простежити персонажну та декораційно-реквізитну трансформацію казок з урахуванням дії на сценічній площині, а також міфологічне антропоморфне дієве втілення історії «Лейлі та Меджнуна» як пластичної композиції непоєднаності Сонця та Місяця на старовинних терезах долі.

Музика — невід’ємна складова СХД. Починаючи з ХХ ст., фізкультурні паради та спартакіади супроводжувалися живою музикою. Як один із виражальних засобів СХД музичне оформлення створює загальний емоційний фон, сприяє виразності, психологічному обґрунтуванню поведінки героїв і учасників дійства; стає сценічним образом, дійвою особою в розкритті загальної теми та ідеї. На нашу думку, у процесі використання музичного оформлення в СХД семантичні ознаки інформують про жанрове походження, граматичні — стильову належність до певної історичної епохи, внутрішньостильові — ознаки стилю автора. Такі ознаки характерні для ЦВ та ЗОІ, де візуалізація культурного надбання є головним структурним елементом формування майбутнього задуму дійства. Так, на ЦВОІ в м. Лондон (Великобританія, 2012 р.) один із театралізованих епізодів присвячено найяскравішим музичним зразкам ХХ ст., які асоціювалися з молодіжним бунтом щодо свободи та психологічної розкнутості.

Дослідник І. Косенко (1988), вивчаючи музичний супровід, акцентував на важливому значенні музичної партитури СХД, де учасники дійства, знаючи музичну композицію, можуть від початку до кінця виконати певні вправи без команд. При цьому важливо зважати на музичні переходи, де на сценічному майданчику відбувається динамічна зміна тематичних епізодів, рухи учасників дійства повинні завершуватись разом із музичною композицією, що дозволяє глядачеві візуально завершити перегляд епізоду. Яскравим прикладом ритмічної музичної зумовленості на сценічній площині є прологовий епізод ЦВОІ у м. Лондон (Великобританія, 2012 р.) під назвою «Минуле Великобританії». Так, головною віхою історії країни у великомасштабному вокально-музичному супроводі були позначені промисловий переворот і перехід від аграрного до індустріального суспільства: сценічна трансформація

«сільської Англії»; поява робочого класу із коріння дерева, з-під землі — заводських труб; поява буржуазії; процес протікання рідкого металу та наприкінці — кування одного вогняного кільця із п'ятикільцевого символу.

Усі СХД передбачають спортивно-гімнастичні виступи, побудови та перебудови, які в художній формі становлять основу сюжетної лінії дійства та є дієвим виражальним засобом. З першої половини ХХ ст. гімнастичні виступи характеризувалися однотипністю та не цікавили глядача. Після 1945 р. виступи на фізкультурних парадах і спартакіадах стали динамічними, до них додавалися змагання з різних видів спорту, використовувалися різні конструкції, а також набули поширення театралізовані частини, які протягом 50–70-х рр. збільшувалися за часом і видовищністю й транслювали соціалістичний ідеал особистості з високими спортивними показниками, вольовими якостями та моральністю.

У ХХІ ст. масові та групові виступи надають СХД яскравості та виразності. На далекій відстані глядач сприймає загальну картину на сценічній площині, і чим вона складніша, тим сильніше візуальне та часове сприйняття. Такі виступи демонструють не лише образ гармонії, сили, спритності, грації, фізичної досконалості, а є основою візуального втілення ідейного змісту. Побудови та перебудови стають першочерговою символічною трансформацією художньо-змістовного навантаження щодо інформаційного впливу на суб'єкта в комунікативному просторі культури.

Висновки. Таким чином, проаналізовано основні типи СХД як особливого культуротворчого механізму формування особистості та суспільства. З'ясовано, що до кінця ХІХ ст. візуально-звукова система СХД транслювала ідею соціальної ідентифікації та демонструвала фізичні й мистецькі досягнення, а також сприяла формуванню образу обороноздатності. Визначено, що у ХХ ст. відбулися диференціація спортивно-художньої культури та формування різних спортивних заходів (військово-фізкультурних парадів, спартакіад, водночас у ХХІ ст. простежується залучення до СХД новітніх технологій). Виокремлено основні структурні елементи виражальних засобів під час створення СХД: колір — як забезпечення емоційного стану глядача та відтворення художнього образу дійсності; художній фон — носій знаково-символічного культурного коду в сприйнятті глядачем; світло — естетичний медіатор між сприйняттям глядача та мистецтвом; музика — психологічне обґрунтування поведінки героїв та долучення глядача до атмосфери дійства; пластична виразність — візуальне динамічне втілення фізично досконалої особистості за допомогою емоційного піднесення та святковості.

Перспективи подальших досліджень. Теоретичні положення дослідження слугуватимуть для аналізу динаміки СХД як символічної одиниці в комунікативному просторі культури.

Список посилань

- Вовкун, В. В. (2015). *Мистецтво режисури масових видовищ*. Київ. НАКККіМ.
- Горончаровский, В. Л. (2009). *Арена и кровь: римские гладиаторы между жизнью и смертью*. Взято из <https://history.wikireading.ru/103164>
- Доля, С. *Праздник Ариран*. Взято из <https://sergeydolya.livejournal.com/17923.html>
- Косенко, И. (1988). *Спортивно-художественные праздники*. Кишинев. Картя Молдовеняскэ.
- Кудашов, В. Ф., Рабиль, Г. Б., Кудашова П. Т. и Пилюгина, М. М. (2011). *Художественный фон в массовых спортивно-художественных представлениях*. Санкт-Петербург. НГУ имени П. Ф. Лесгафта.
- Лосев, А. Ф. (1978). *Эстетика Возрождения*. Москва. Мысль.
- Лукашук, В. І. (2013). *Соціологія спорту*. Харків. ХНУ імені В. Н. Каразіна.
- Юшко, В. (2016). Колір у системі візуальних засобів комунікації. *Український науковий журнал «Освіта регіону: політологія, психологія, комунікації»*, 2, 101–104.
- XII Фестиваль молодіжи і студентів* (1985). Взято из <https://www.youtube.com/watch?v=GV5blpm-QIo>

References

- Vovkun, V. V. (2015). *The art of directing massive spectacles*. Kyiv. National Academy of Cultural and Arts Management. [In Ukrainian].
- Horoncharovskiy, V. L. (2009). *Arena and Blood: Roman gladiators between life and death*. Retrieved from <https://history.wikireading.ru/103164>. [In Russian].
- Dolia, S. *Arirang Holiday*. Retrieved from <https://sergeydolya.livejournal.com/17923.html>. [In Russian].
- Kosenko, Y. (1988). *Sports and artistic holidays*. Kishinev: Kartya Moldoveniaske. [In Russian].
- Kudashov, V. F., Rabyt, H. B., Kudashova P. T., Pyliuhyna, M. M. (2011). *Artistic background in mass sports and art performances*. St. Petersburg: National University of Humanities named after P. F. Lesgaft. [In Russian].
- Losev, A. F. (1978). *Aesthetics of the Renaissance*. Moscow. Mysl. [In Russian].
- Lukashchuk, V. I. (2013). *Sociology of Sport*. Kharkiv. Kharkiv National University named after V. N. Karazin. [In Ukrainian].
- Yushko, V. (2016). Color in the visual communication system. *Ukrainian scientific journal "Education of the Region: Political Science, Psychology, Communication"*, 2, 101–104. [In Ukrainian].
- XII Festival of Youth and Students* (1985). Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=GV5blpm-QIo> [In Russian].

Надійшла до редколегії 08.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.08

УДК 27-175-264:130.2](045)

Г. Д. Панков, доктор філософських наук, професор, Харківська державна академія культури, м. Харків

gpank27@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1017-4891>

ХРИСТИАНСЬКИЙ ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ МІФ У КОНТЕКСТІ ЖИТТЄВОГО СВІТУ

Здійснено спробу культурологічного осмислення християнського есхатологічного міфу як специфічного сегмента життєвого світу. Основою дослідження є культурологічний підхід, який органічно поєднується з релігієзнавчим аналізом і герменевтичним методом вивчення культури. Методологія дослідження ґрунтується на гуманітарній стратегії й відмежовується від сцієнтичного погляду на міфологію.

Картина християнського есхатологічного міфу подається як проекція життєвого світу в єдності об'єктивного й суб'єктивного буття людського існування. Проаналізовано зв'язок бажань та уяви як механізму конструювання картини світу в цьому міфі. Виокремлені й осмислені значення долі, блага, справедливості, вічного життя та вічної погибелі як ключові цінності, що становлять зміст есхатологічних уявлень.

Ключові слова: *есхатологічний міф, життєвий світ, уявлення, бажане, конституювання.*

Г. Д. Панков, доктор философских наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

ХРИСТИАНСКИЙ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ В КОНТЕКСТЕ ЖИЗНЕННОГО МИРА

Предпринята попытка культурологического осмысления христианского эсхатологического мифа как специфического сегмента жизненного мира. Основой исследования является культурологический подход, который органически сочетается с религиозноведческим анализом и герменевтическим методом изучения культуры. Методология исследования основывается на гуманитарной стратегии и ограничивается от сциєнтического взгляда на мифологию.

Картина христианского эсхатологического мифа представлена как проекция жизненного мира в единстве объективного и субъективного бытия человеческого существования. Проанализирована связь желаний и воображения как механизм конструирования картины мира в данном мифе. Выделены и осмыслены значения судьбы, блага, справедливости, вечной жизни и вечной погибелі в качестве ключевых ценностей, составляющих содержание эсхатологических представлений.

Ключевые слова: *эсхатологический миф, жизненный мир, воображение, желаемое, конституйование.*

G. D. Pankov, Doctor of Philosophical Science, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE CHRISTIAN ESCHATOLOGICAL MYTH IN THE CONTEXT OF THE LIFE WORLD

The aim of this paper is to study the Christian eschatological myth as a cultural modification of the life world.

Research methodology. The study is based on cultural approach that is organically combined with religious analysis and hermeneutic method of mythical narratives studying. The analysis decisively dissociated itself from a scientific approach to mythology and relies on the principles of humanitarian scientific paradigm.

Results. The model of the Orthodox eschatological myth as a projection of the life world in the unity of the objective and subjective being of human existence is presented. The relationship of desires and imagination is analyzed in the form of a mechanism for constructing a picture of the world in this myth. The values of destiny, welfare, justice, eternal life and eternal death as the key values that constitute the content of eschatological ideas are highlighted and comprehended. Their study contributes to the formation of a view on eschatological mythology in the context of the demand for an ideal order as a projection of the intense concern of people around the issue of the future of their life fate.

The productivity of using the cultural science of the phenomenology of the life world as a methodology for studying the methodology as exemplified in the analyses of eschatological ideas is substantiated. The methodology used confirms the significance in cultural science of a humanitarian paradigm in delimitation with a scientific view of the myth. The research aims at a humanistic reorientation of the attitude towards the myth, which is seen in its correlation not with the scientific picture of the world, but with the life world of human existence.

Novelty. For the first time an attempt is made to carry out a cultural study of the eschatological myth as a specific segment of the vital word.

The practical significance. The results of the publication can be used in the educational practice of forming a humanistic attitude to religious texts as a heritage of spiritual culture with its existential and value content.

Key words: *eschatological myth, life word, imagination, desire, constitution.*

Постановка проблеми. Поняття есхатологічного міфу активно досліджується в науковій літературі, присвяченій міфології (Апенян, 2005; Еліаде, 2005; *Есхатологічні міфи*, 1982). Зацікавленість культурологічною наукою вивченням есхатології актуалізує комплекс питань, що концентруються навколо з'ясування ключових проблем змісту, форми й механізмів конструювання зазначеного різновиду міфу в його взаємозв'язку з життєвим світом людини. Це дозволяє не тільки досягнути зовнішні детермінанти міфології, але також її смисловий зміст, який формується на основі різноманітних життєвих ситуацій, перетворених міфотворчістю в культурно-значущі цінності, відображені в міфі.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Аналіз літератури з цієї теми дозволяє виокремити два протилежні підходи до цієї проблеми — богословський і світсько-академічний. Богословська аналітика есхатології ґрунтується на принципі теїстичного ревіляціонізму, згідно з яким християнська картина світу являє собою божественний задум про кінцеву долю світу й людини, відкритий Богом через обраних ним пророків. Особливість апологетики теїстичного погляду на есхатологію чітко розглядається в працях авторитетних богословів ХХ ст. — архієпископа Дмитра (Вознесенського) (2009), ієромонаха Серафима (Роуз) (2010), Павла Євдокимова (2012).

Серед світських академічних учених християнський есхатологічний міф фрагментарно розглядається М. Еліаде (2005), докладніше С. С. Хоружий (2012). Однак об'єктом вивчення російського вченого постає не глобальна, а приватна есхатологія, що стосується висвітлення проблеми долі не світу загалом, а лише кожної людини. Деякі аспекти християнського есхатологічного міфу в межах культурологічного їх вивчення розглянуті в окремих працях автора цієї публікації (Панков, 2012, *Апологетика мьтарств в православной мысли*; 2012, *Мифологема человеческой судьбы в православной эсхатологической картине мьтарств*; 2013). Однак осмислення в гуманітарних науках розглянутого міфу в контексті концепції життєвого світу не здійснено.

Мета статті — вивчити особливість християнського есхатологічного міфу як специфічного культурного сегмента у взаємозв'язку із ситуацією життєвого світу. Таке дослідження сприяє поглибленому засвоєнню міфологічної культури, а також з'ясуванню методологічних можливостей культурології в інтерпретації міфічних текстів. У цій статті здійснюється спроба дослідження есхатологічних уявлень у новозавітній Книзі Одкровення Іоана Богослова.

Виклад основного матеріалу дослідження. Поняття життєвого світу запропонував відомий філософ Е. Гуссерль як провідне методологічне спрямування трансцендентальної феноменології, яка сформувалася у ХХ ст. як філософський новаторський проект у контексті осмислення життєвої реальності. Під поняттям життєвого світу філософ розуміє всеохоплюючий горизонт можливих чуттєвих, вольових і розумових актів людини в їх кореляції з об'єктивним світом. У горизонті життєвого світу об'єктивний і суб'єктивний світ не протиставляються один одному, але сприймаються як дві протилежні сторони в органічній єдності. Основана на значенні життєвого світу, феноменологічна методологія опозиціює класичній науці з її претензією на безумовну об'єктивність і заперечення суб'єктивних ідей ученого в науковому дослідженні. На тлі досягнень природознавства міфічна картина світу є суб'єктивною

проекцією вигадок, що не відповідає реальності. В означеному зв'язку спрямування вивчення міфу в контекст життєвого світу означає реалізацію цінності будь-якої міфології, зокрема її есхатологічного різновиду.

Життєвий світ Е. Гуссерль уважав вихідним пунктом систематичного тлумачення сутнісних структур людського існування. Запропонована ним методологія орієнтує дослідника культури на першочергове додання досліджуваного ним локусу до горизонту життєвого світу. У такому випадку есхатологічний міф співвідноситься не з природничо-науковою картиною світу, а з горизонтом життєвого світу як об'єктивної даності буття. «Жити значить завжди жити-в-достовірності світу», — підкреслював Гуссерль (2004). Стосовно розглянутого міфу, додання його до контексту життєвого світу свідчить про реальну достовірність міфічних уявлень і водночас унеможливорює сциентичний на нього погляд, як на вигадку. Отже, щоб зрозуміти життєвість есхатологічного міфу, слід здійснити трансформацію «тотальної установки дослідника» (за Гуссерлем), яка полягає в переорієнтації погляду на міфологію, основу як на позиціях природознавства, на гуманітарній позиції, що центрує значення життєвого світу й редукує до його цінностей отримані емпіричні дані.

Феноменологічний проект Е. Гуссерля не слід розглядати як спекулятивний, який стосується лише філософії окремо від вивчення культури. Методологічне значення гуссерлевської феноменології в дослідженні культури обґрунтовується Т. О. Чебанюк (2010), проте серед ключових значень феноменології поняття життєвого світу дослідника не згадує.

Перш, ніж розпочати розгляд есхатологічного міфу, доречно уточнити поняття есхатології. У літературі, присвяченій міфології, нерідко трапляється визначення есхатології в контексті уявлень про кінець світу (Апенян, 2005); Еліаде, 2005; *Есхатологічні міфи*, 1982). Однак відомий дослідник православної традиції С. С. Хоружий (2012) значно розширює поняття есхатології, охоплюючи також ідею відновлення й перетворення всього творіння. Дійсно, зміст есхатологічної картини в Книзі Одкровення Іоана Богослова не обмежується лише тотальною руйнацією світу, але завершується його кардинальним оновленням (Біблія, 1995). Оновлення світу істотніше, на відміну від його руйнування. Тому не слід зводити есхатологічний міф тільки до кінця світу, але, крім нього, до нього варто також долучати уявлення про перспективу існування світу й людини після такого кінця. Кінець світу — це ще не фінальна його доля, це перехідний етап до оновленого життя. Тому есхатологічний міф доцільно визначати як різновид міфології, специфі-

ка якої полягає в уявленні про кінцеву долю світу й людини, однак не в перспективі фінальної загибелі, але вічного існування повноти життєвих благ для живих істот.

У Книзі Одкровення Іоана Богослова демонструється панорама загибелі й оновлення життя. Актантами цієї картини є надприродні образи Бога, Агнця, світлих янголів, а також Диявола та різних демонічних істот. Їх дії зображуються надприродними вчинками, які неможливі в досвіді повсякденного життя. Тому міфічні образи є результатом людської уяви, тому міф уважає сцієнтизм вигадкою, що сприймається за дійсність.

Для з'ясування способів міфотворчості звернемося до феномену уяви. І. Кант визначав її як діяльну здатність синтезу різноманітних видів споглядань в один образ. Створений уявою образ — нова реальність, котра суттєво відрізняється від реальності, про яку свідчать окремі відчуття та сприйняття. Чуттєві дані підводяться під дані розуму, а останні співвідносяться з трансцендентальними ідеями як універсальними регулятивами пізнання (Кант, 1994). Грунтуючись на кантіанській гносеології, Гуссерль висунув ідею трансцендентальної суб'єктно-об'єктної кореляції, згідно з якою конституювання світу здійснюється інтенційною практикою суб'єкта, що об'єктивно належить до життєвого світу й додає йому певних смислів. Конституювання смислу зумовлюється потребою орієнтування людини у світі, що дозволить Гуссерлеві назвати смислоутворюючу діяльність свідомості орієнтуючою конституцією (Гуссерль, 2004). В означеному контексті доцільно розглянути феномен уяви, у якому проєктуються різні регіони життєвого світу, образи яких конструюються у свідомості й опредмечуються в численних культурних артефактах.

Однак, поряд з факторами, розглянутими вище, доцільно звернути увагу на бажання як одного з істотних детермінантів творчих актів, включаючи уяву. У такому випадку конституювання реальності є проєкцією людських бажань, «бажаним» конституюванням. Людина за допомогою бажань знаходить відповідний предмет для інтенціональності, обирає оптимальну ціннісну шкалу та створює певну стратегію, для здійснення якої «бажана воля» задіє інші здібності свідомості, зокрема уяву.

Свідомість автора Книги Одкровення конститує картину тотального руйнування світу. Постає питання: чому автор висловив саме це бажання? У розділі 17 янгол показує Іоанові Богослову суд над «великою розпутницею», котра уособлює Римську імперію й символічно зветься Вавилоном. Вона була захмеліла від крові святих і крові релігійних мучеників (Біблія, 1995). У шостому розділі Іоан бачить душі вбитих

за слово Боже, яке вони свідчили людям. Вони волали до небесного Владики з гарячою спрагою суду й помсти за свою пролиту кров. Однак їм були видані білі одежі (символізують святість) і наказано потерпіти ще деякий час (*Біблія*, 1995). У 14 розділі міститься пророцтво суду над ненависною для раннях християн Римською імперією і тими, хто поклоняться цьому звірові та прийме його накреслення на своє тіло (*Біблія*, 1995). Падіння Вавилону, тобто Римської імперії, супроводжується демонстрацією радості на небі з проголошенням Богу слави (*Біблія*, 1995). Слава Бога співвідноситься з його царюванням на небі, шлюбом Агнця (Ісуса Христа) з одягнуеною в чисті та світлі одежі (одежі святості) обрапої ним нареченої (Церкви) із запрошенням святих на весільну вечерю (1995).

Картина суду над «Вавилонською блудницею» реалізує шире бажання раннях християн помститися за пролиту ними кров в ім'я Христа. Жага помсти ворогові звучить як необхідність обов'язкового відновлення справедливості в інтересах християн. Це бажання тематизується у викладеному наративі, який є конституюванням бажаного й очікуваного ідеалу. Роль справедливої помсти ворогові співвідноситься з образом справедливого Бога, від Якого очікується позитивна відповідь щодо бажаної помсти. Усе це становить життєвий світ, що охоплює не тільки історичне оточення людини, а й усвідомлення ним реальності, яка його оточує. Бажання справедливості відчувається, осмислюється й утілюється в сакральному тексті. Тому міфологічний зміст Книги Одкровення Іоана Богослова — твір, написаний на основі реальних обставин певного досвіду життя людей, але не вигадкою, що приймається за істину, як це стверджує сцієнтизм.

Очікування справедливості не тільки простежується у ставленні до необхідної відплати ворогові, але також щодо блага для християнських подвижників і мучеників за віру. Вони прагнули його реалізації незабаром. Однак це бажання немислимо очікувати в суспільному житті з поширеними в ньому розбещеними порядками. Бажане благо очікується в царстві Бога, а здійснити його може божественний Вседержитель і Агнець. Блаженство «покликаних» на шлюбному бенкеті Агнця є уявним конституюванням надії на справедливе благо, яка є найважливішим аспектом екзистенційних прагнень особистості як вираження життєвого світу.

У Книзі Одкровення бажана справедливість набуває тотального охоплення, у якому виражається прагнення радикальної зміни світу через повне знищення існуючого порядку. У 21 розділі Іоан бачить нове небо й нову землю. Новий порядок тлумачиться значенням оселі Бога з людьми, котрі визнаються його народом, а останній остаточно визнає

його своїм Богом (*Біблія*, 1995). Смісловим ядром нового порядку є святість. Його простір повністю очищається від усього нечестивого (*Біблія*, 1995) і безроздільно наповнюється божественною славою, що освячує мешканців царства Бога (*Біблія*, 1995).

Реалізація принципу справедливості здійснюється за допомогою диференціації посмертної долі на долю послідовників Христа й нечестивців. В Одкровенні Іоана Богослова вона уявляється метафорою жнив, яку здійснює Син Людський (Ісус Христос), котрий сидить на світлій хмарі в золотій короні: «І той, хто на хмарі сидів, скинув Додолу серпа свого, — і земля була вижата» (*Біблія*, 1995). Потім один з янголів обрізав серпом виноград і зіпсовані ягоди кинув у «велике чавило Божого гніву», внаслідок чого «і потовчено було чавило за містом, і потекла кров із чавила аж до кінських вуздечок на тисячу шістсот стадій» (*Біблія*, 1995). Таким чином, твердження абсолютного торжества справедливості в есхатологічній перспективі закономірно пов'язується з глобальною катастрофою, що остаточно нищить царство зла в будь-яких його проявах. Жага нового порядку на небі та на землі супроводжується бажанням неминучої загибелі ворогів християнства.

Висновки. Узагальнення досвіду вивчення християнського есхатологічного міфу дозволяє визначити його суть в ідеї остаточного торжества справедливого порядку, встановленого Богом для вірних йому християн.

Реалізація цієї ідеї можлива виключно через глобальну катастрофу, коли повинен зникнути існуючий порядок, який ненавидять християни. Уявний порядок зумовлюється ірраціональним чинником бажання. Бажані для ідеального порядку образи синтезовані мисленням і об'єктивовані в есхатологічній картині світу, яка є результатом здатності свідомості людей конструювати віртуальний життєвий світ у кореляції з реальними умовами суспільного життя.

Універсальним фактором, що зумовлює есхатологічну міфотворчість, стає життєвий світ у єдності об'єктивних і суб'єктивних його сторін. Водночас різні аспекти життєвого світу долучені до системи есхатологічної міфології, де вони інтертекстуально взаємодіють. Доля, благо, справедливість, вічне життя й вічна погибель уважаються ключовими значеннями розглянутого міфу, які виникли на основі життєвого досвіду людей і притаманні уявленню й виражені за допомогою міфопоетичної мови. Тому оцінювати есхатологічний міф доцільно не з позиції природничо-наукової картини світу, але з точки зору цінностей життєвого світу, утілених у цьому наративі.

Здійснене вивчення православного есхатологічного міфу засвідчує доцільність використання культурологією феноменологічної методоло-

гії з ключовим значенням життєвого світу для осмислення змісту міфологічної культури та способів її конституювання.

Перспективи подальшого дослідження розглянутої проблеми вбачаються в значно поглибленому аналізові викладеної характеристики есхатологічної міфології, а також в розробленні методології для культурологічного вивчення есхатологічних уявлень.

Список посилань

- Апинян, Т. А. (2005). *Мифология: теория и событие*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. (1995). Київ: Біблійні товариства.
- Гуссерль, Э. (2004). *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Д. В. Скляднев. (Пер.). Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Димитрий (Вознесенский), архиепископ. *Апокалипсис в перспективе XX века*. (2009). Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
- Евдокимов, П. *Православие*. (2012). С. Гриб (Пер.). Москва: Издательство Библейского богословского института.
- Кант, И. *Критика чистого разума*. (1994). Н. Лосский. (Пер., отредактированный Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным). Москва: Мысль.
- Панков, Г. Д. (2012). Апологетика мытарств в православной мысли. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки*, 1029 — II, с. 45–53. Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.
- Панков, Г. Д. (2012). Мифологема человеческой судьбы в православной эсхатологической картине мытарств. *Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку, Матеріали міжнародної наукової конференції, 26–29 квітня 2012 р.*, 18, 209–219. Дрогобич: Дрогобицький педагогічний університет.
- Панков, Г. Д. (2013). Нравственные аспекты эсхатологической картины мытарств. *Віра і розум: Богословсько-філософський журнал*, 6, 98–104. Харків: Харківське єпархіальне управління Української Православної Церкви.
- Серефим (Роуз), иеромонах. (2010). *Душа после смерти*. Киев: Типография Киево-Печерской лавры.
- Хоружий, С. С. (2012). *Исследования по исихастской традиции* (Т. 1: К феноменологии аскезы). Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
- Чебанюк, Т. А. *Методы изучения культуры*. (2010). Санкт-Петербург: Наука.
- Элиаде, М. *Аспекты мифа*. (2005). В. Большаков (Пер.). Москва: Академический Проект.
- Токарев, С. А. (Гл. ред.). (1982). Эсхатологические мифы. *Мифы народов мира* (Т. 2, с. 670–671). Москва: Издательство «Советская энциклопедия».

References

- Apinyan, T. A. (2005). *Mythology: theory and event*. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University. [In Russian].
- The Bible, or the Book of Scripture of the Old and New Testaments*. (1995). Kyiv: Biblical Societies. [In Ukrainian].
- Husserl, E. (2004). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. D. V. Sklyadnev. (Trans.) St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].
- Dimitry (Voznesensky), Archbishop. *Apocalypse in the perspective of the twentieth century*. (2009). Moscow: Orthodox St. Tikhon University of Humanities. [In Russian].
- Evdokimov, P. *Orthodoxy*. (2012). S. Grib (Trans.). Moscow: Publishing House of the Bible Theological Institute. [In Russian].
- Kant, I. *Criticism of pure reason*. (1994). N. Lossky. (Trans., Edited by Ts. G. Arzakanyan and M. I. Itkin). Moscow: Mysl. [In Russian].
- Pankov, G. D. (2012). The apology of the ordeals in Orthodox thought. *Bulletin of Kharkiv National University named after V.N. Karazin. Series: Theory of Culture and the Philosophy of Science*, 1029 — II, pp. 45–53. Kharkiv: Kharkiv National University named after V. N. Karazin. [In Russian].
- Pankov, G. D. (2012). The myth of human fate in the orthodox eschatological picture of ordeals. *Eschatological Problems in the Philosophy and Culture of the Russian Silver Age, Materials of the International Scientific Conference*, April 26–29, 2012, 18, 209–219. Drohobych: Drohobych Pedagogical University. [In Russian].
- Pankov, G. D. (2013). Moral aspects of the eschatological picture of the ordeals. *Faith and Mind: Theological and Philosophical Magazine*, 6, 98–104. Kharkiv: Kharkiv Diocesan Department of the Ukrainian Orthodox Church. [In Russian].
- Serefim (Rose), hieromonk. (2010). *Soul after death*. Kiev: Kiev Pechersk Lavra Printing House. [In Russian].
- Khoruzhy, S. S. (2012). *Studies on the hesychast tradition (Vol. 1: Towards a phenomenology of asceticism)*. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy of Humanities. [In Russian].
- Chebanyuk, T. A. *Methods of studying culture*. (2010). St. Petersburg: Nauka. [In Russian].
- Eliade, M. *Aspects of Myth*. (2005). V. Bolshakov (Trans.). Moscow: Academic Project. [In Russian].
- Tokarev, S. A. (Editor-in-Chief). (1982). *Eschatological myths. Myths of the peoples of the world* (Vol. 2, p. 670–671). Moscow: «Sovetskaja jenciklopedija». [In Russian].

Надійшла до редколегії 26.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.09

УДК 791.83

О. Ю. Пожарська, аспірант, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, м. Київ

elena.artkiev@gmail.com

http://orcid.org/0000-0002-1181-9375

ЦИРКОВЕ МИСТЕЦТВО ЯК ОБ'ЄКТ ХУДОЖНЬОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Проаналізовано особливості висвітлення циркової тематики у творах художньої літератури та образотворчого мистецтва. Звернено увагу на близькість світу цирку світогляду та естетиці багатьох художників, письменників і поетів, котрі використовують цирк як ємну, багаторівневу, багатоаспектну метафору. Підкреслено, що відкритість цирку до різних видів мистецтва співзвучна з сучасними соціокультурними процесами, звернено увагу на позанаціональні преференції одного з найпопулярніших видів художньої творчості.

Ключові слова: цирк, циркове мистецтво, образотворче мистецтво, живопис, графіка, художня література.

Е. Ю. Пожарская, аспирант, Национальная академия руководящих кадров культуры и искусств, г. Киев

ЦИРКОВОЕ ИСКУССТВО КАК ОБЪЕКТ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ РЕФЛЕКСИИ

Проанализированы особенности отражения цирковой тематики в произведениях художественной литературы и изобразительного искусства. Обращено внимание на близость мира цирка мировоззрения и эстетике многих художников, писателей и поэтов, использующих цирк как объемную, многоуровневую, многоаспектную метафору. Подчеркнуто, что открытость цирка к различным видам искусства созвучна современным социокультурным процессам, обращено внимание на вненациональные преференции одного из самых популярных видов художественного творчества.

Ключевые слова: цирк, цирковое искусство, изобразительное искусство, живопись, графика, художественная литература.

O. Yu. Pozharska, postgraduate student, National Academy of Government Managerial Staff of Culture and Arts, Kyiv

CIRCUS ART AS AN OBJECT OF ART REFLECTION

The aim of the article is to study the characteristic features of the reception of circus instruments of reflection of the reality in fiction and fine arts.

Research methodology is based on the historical and cultural approach, which enabled to provide insight into the dynamics of circus art as an object of artistic reflection.

Results. The article analyzes the features of the reflection of circus themes in the works of fiction and fine arts. Attention is drawn to the proximity of the world of the circus worldview and the aesthetics of many artists, writers and poets who use the circus as a voluminous, multilevel, multidimensional metaphor. It

is emphasized that the openness of the circus to various types of art made it consonant with modern sociocultural processes, drawing attention to the non-national preferences of one of the most popular types of artistic creativity.

Novelty. An attempt is made at outlining the images and expressive means of the circus which have influence on other types of art.

The practical significance. The research has important implications for the development of interdisciplinary subjects, i.e. to study different types of art, as well as the development of special training courses.

Key words: *circus, circus art, fine arts, painting, graphics, fiction.*

Постановка проблеми. Дослідницька увага до циркового мистецтва останнім часом зумовлена затребуваністю цирку як соціального інституту і видовищної форми масової культури, що набуває нових контурів візуалізації і рецепції. Цирк має давню історію, осмислення з часів античності і до кінця XVIII – початку XIX ст. відбувалося головним чином у межах образотворчих мистецтв, переважно в живописі та графіці. Попри таку тривалу зацікавленість у науковій думці досі не сформовано цілісного уявлення про цирк як явище культури, його культуруотворювальну функцію, зв'язок із театром, живописом, поезією, літературою, кінематографом та іншими видовищними видами мистецтва. Зокрема потребує розгляду питання відображення циркової тематики в суміжних видах мистецтва – літературі та живопису, оскільки світ цирку є близьким до світогляду та естетики багатьох художників, письменників і поетів. Тема цирку для них тотожна «знаку життя», стає сполучною ланкою між мистецтвом і реальністю, де реальність – активний художній процес, тобто саме мистецтво.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Питанням створення художнього образу в цирку, циркового номера і циркового спектаклю як цілісного ідейно-художнього твору присвячені праці історика цирку М. І. Немчинського «На манежі цирку – артист» (Москва, 1974), «Цирковий номер – спектакль» (Москва, 1976), «Цирк у пошуках власного обличчя» (Москва, 1995), «Цирк Росії наввипередки з часом» (Москва, 2001). Комплекс проблем цирку як масового видовища і виду мистецтва розкриває у своїх фундаментальних дослідженнях М. А. Хренов, поширюючи ідею видовищної спрямованості культури XX століття та її взаємозв'язку із цирковим мистецтвом («Видовища під час повстання мас» (Москва, 2006), «Публіка в історії культури: феномен публіки» (Москва, 2007), «Кіно. Реабілітація архитипічної реальності» (Москва, 2006)). Незважаючи на значний набутий досвід вивчення цирку та циркового мистецтва, відображення його в художній літературі та образотворчому мистецтві майже не досліджене. Відтак, **мета статті** – з'ясувати особливості рецепції циркових засобів відображення дійсності в художній літературі та образотворчому мистецтві.

Виклад основного матеріалу дослідження. Осмислення циркових елементів у сучасному мистецтві можна охарактеризувати фразою «Все наше життя — цирк», тобто щось абсурдне, де немає логіки сюжету, а дійові особи подібні до клоунів, ілюзіоністів, фокусників, канатохідців. Подібним чином циркові образи зародились у роботах Босха і Брейгеля, де уособлювались людські вади. Однак повнішого трактування циркова метафора набула у ХХ ст. У художньому мистецтві умовно її можна поділити на три напрями: поетико-ліричний, політ-гротеск і буфонний.

Так, поетико-лірична метафорична лінія формується в художньому мистецтві наприкінці ХІХ ст., коли балаганчик і балаганні вистави символістів, а також перші цирки публіка сприймала як загадковий світ, певною мірою казковий і містичний. Захоплення цирком та його романтизація були загальноєвропейською реакцією на популярну розвагу. Приклад — роботи Пабло Пікассо, у нього герої мандрівного цирку асоціювалися з богомою Монмартра, яка жила бідним, але яскравим життям. Циркові образи П. Пікассо вплинули на багатьох художників. Їх інтерпретації трапляються в роботах сучасних майстрів, передусім Олександра Тишлера: образи його дам у неймовірних головних уборах у формі балаганчика або каруселі, різноманітних карнавальних капелюхах як очевидні варіації теми «іспанок з острова Майорка» П. Пікассо. Тема карнавалу, маски, гри опоетизована художником і навіть ідеалізована, це вже не театр, але ще й не цирк. В О. Тишлера є також серії «Цирк» (1930-ті) і «Клоуни» (1965), де підкреслюється алогізм ситуації, але немає ігрового начала, це радше метафора абсурдності, виражена лірично м'яко. О. Тишлер звертався до циркової теми протягом усього життя: перша його робота «Жонглер» створена в 1927 р., а серія «Скоморохи» — у 1960–1970-х рр. Інтерпретацію художником теми цирку продовжили інші майстри, алюзії на неї трапляються зокрема у творчості Юрія Шашкова, котрого захоплювала атмосфера цирку як втілення світлого і поетичного. Його образи ідеалізовані, атмосфера позначена кольором, але трактування образів наближене до реальних.

У поетичному контексті інтерпретує своїх найнищівніших й Артур Фонвізін. Можливість вільного польоту героїв цирку показав Володимир Стерлігов і Марк Шагал. Особливо часто художники, письменники і діячі культури, які декларували відмову від традиційних форм мистецтва, необхідність оновлення методів зображення дійсності, використовували гротеск, алогізм, поетику абсурду, звертаються до метафори цирку в 1920–1930-ті рр., у період посилення заборон, цензури. На цьому тлі цирковий жанр завдяки своїй неідеологічності дозволяв деяку свободу — художники відчували себе вільніше. Так, В. Стерлігов свої метафізичні пошуки маскував під політ акробатів — цирк для художни-

ка став абсурдистською моделлю Всесвіту, а літаючі фігури — символами свободи.

Цирк для художників був не лише метафорою, а й уособленням світу сильних і сміливих людей. Так, у картинах Марка Шагала світ вільного польоту, запозиченого в повітряних гімнастів, розвивається в поезії, любові і надії. Невипадково ця тема зберігається протягом творчого шляху художника: одна з найперших його робіт «Ярмарок» написана в 1908 р. У циркових мотивах М. Шагала дослідники вбачають такі національні основи — ознаки хасидизму, відповідно до якого світобудова розумілася як гра Божественного промислу, а наближення до Бога можливе через екстатичний стан, досягти якого надавали змоги музика і танці з елементами акробатики.

У роботі Віктора Пивоварова «Ранок, день, вечір, ніч» (2002) герої — канатоходець, котрий балансує в метафізичному просторі і часі. Це метафора людини, вимушеної завжди балансувати на межі життя і соціальних умовностей. Розмірковує на цю тему і Володимир Загорів у творі «Шлях канатохідця». Тендітні фігурки Андрія Волкова теж балансують на тонких прутиках («Атракціон», 1998). Канатоходець — головний герой живописного полотна «Циркачка» Тетяни Назаренко (1984), котра зобразила себе напівоголеною, балансуючою над натовпом «упакованих» у костюми брутальних чоловіків — образ незахищеності людини перед чиновницько-бюрократичною машиною. У 2013 р. Т. Назаренко повторила сюжет, надавши йому дещо іншої інтерпретації: жіноча фігура тут ширяє над засніженим містом, — вона вже поза межами соціального пресингу.

Цирк як політична метафора виник на початку ХХ ст., коли після революції 1917 р. кіно і цирк стали головними видами мистецтва. Циркові елементи були наявні на всіх масових радянських заходах, а держава активно використовувала цирк як засіб політагітації: клоуни своїми сатиричними репризами повинні були боротися з недоліками суспільства, атлети — красивим тілом закликати до фізичного самовдосконалення, занять спортом. Нові завдання цирку потребували залучення авангардистів, і цирк став метафорою оновленого мистецтва. Олександр Родченко і Володимир Лебедев, Олександра Екстер і Володимир Дмитрієв, Тетяна Лебедева-Мавріна і Марія Синякова-Уречіна і багато інших використовували цирк для експерименту, розробки нової мови мистецтва. Цирк стає не елітарним, а масовим, доступним і зрозумілим, його образи використовуються в агітпроп-мистецтві, зокрема в оформленні агітпоїздів, один з яких мав назву «Клоунада» (І. Захаров, Н. Агап'єва, 1918). Циркова тема звучить і в політичних шаржах (Д. Моор, «Твердолобий фокус з антирадянськими сірниками»,

1932), особливо під час війни: для створення образу ворога використовувався прийом комічного зниження образу (Б. Єфімов «Успіхи дресировання, британський лев на міжнародній арені», 1941).

Буфонна лінія в сучасному мистецтві часто ґрунтується на використанні перебільшено комічного, гротескового циркового прийому. Художники нерідко формують свій артистичний імідж за допомогою клоунади або створюють гіпертрофовані об'єкти, що нагадують бутафорію клоунів (наприклад, серія картин Ольги Тобрелутс, котра експериментує з гіпертрофованими клоунськими костюмами в інсталяції «Кавказький полонений» (2007)). Костюм з перебільшеними формами, грим контрастної біло-червоно-чорної гами і театральні пози підсилюють циркове оформлення полотен художниці. Буфонаду використовували і художники радянського неофіційного мистецтва (наприклад, Костянтин Звездочотов і група «МухоморИ»), і сучасні арт-персонажі («Сині носи», «Митьки», Герман Виноградов та ін.). У їх перформансах наявні елементи абсурду, іронія доведена до гомеричного реготу. Леонід Тишков долучає манекен клоуна до інсталяції «Game over, show must go on» (2011), а на манеж транслюється документальний фільм американського кінорежисера, творця експериментальних фільмів Годфрі Реджіо «Життя, виведене з рівноваги».

Образ клоуна, здатний передати складні почуття й ідеї, дозволяє художникам привертати увагу до нагальних соціальних тем. Наприклад, Олександр Тихомиров нерідко поміщає своїх героїв у закулісний простір цирку, показуючи дистанцію між маскою і людиною («Клоун»). Ще одна важлива тема — автопортрет в образі клоуна, блазня. Зазвичай, це трагічний клоун у бодлерівському розумінні, що приховує під уявною веселістю поранену душу. Завжди втомлений «закулісний спосіб» — зворотна сторона блиску, що панує на манежі. Цю атмосферу передавав у своїх роботах сюрреаліст Павло Челіщев, розмірковуючи про роздвоєність людини в конфлікті творчої особистості із соціумом, про особистий та громадянський прояви людини. Відчуттям трагічної долі артистів позначені роботи Мойсея Фейгіна («Артисти»), серія Юстуса Ягера («Сліпі клоуни»), фотографічні серії Алли Єсипович («Пісочниця», 2004, і «No Comment», 2003).

Фокуси з картами, робота ілюзіоніста — один з улюблених сюжетів образотворчого мистецтва (Макс Бірштейн «Ілюзіоніст», 1985, об'єкт Олексія Трегубова із серії «Стан речей», 2013, Олександр Тихомиров «Імпровізація з акторами», 1962).

Таким чином, звертаючись до теми цирку, художник рідко буває прямолінійним, відображаючи в роботі захопленість мистецтвом артистів — оспівуючи гнучкість акробатів, сміливість вольгитерів, від-

вагу дресирувальників, комічний талант клоунів тощо. Набагато частіше художник використовує цирк як метафору, емну, багаторівневу, багатоаспектну. Конкретна грань метафори залежить від історичного періоду, від політико-соціокультурних обставин, які переосмислює автор, і власного світовідчуття. Найактивніше метафорою цирку оперує художник наївного мистецтва Павло Леонов («Цирк», 1992), в умовному сільському пейзажі якого домінують гармонія та радість безтурботного існування, нехай навіть позбавлені будь-якої логіки, тварини тут розігрують виставу, а люди насолоджуються життям у щасливій Країні Рад, вигаданій художником. Найбільшого драматизму набувають циркові мотиви у творчості Мойсея Фейгіна, у котрого цирковий артист на арені подібний до розп'ятого. Ці дві роботи створюють емоційні полюси циркової метафори.

На відміну від образотворчих мистецтв, у літературних джерелах XI–XVIII ст. описи циркових видовищ траплялися рідко і були складовою описів історичних. Так, в Іпатіївському літописі зазначається, що в 1150 р. князь Ізяслав Мстиславич прибув до Києва, щоб знову сісти «на столі діда свого і батька свого з честю великою» (Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссиию). Після прибуття князь вирушив на «Ярославль двор», де відбувся багатий бенкет для князя, його дружини і гостей. У літописі вказується, що угорці — гості Ізяслава Мстиславича, — влаштували на честь князя кінні ігрища: «на фарех и на скоках играхуть многое множество, кияне же дивяхутся угром множеству и кметьства их, и кономем их» (Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссиию).

Один із перших докладних описів циркових ігрищ на іподромі виявлено в «Молінні» Данила Заточника (згідно з М. М. Зарубіним) (*Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу*). «Потруміє» (або «подруміє»), що згадується в «Молінні», відповідно до етимологічного словника російської мови М. Фасмера, походить від «иподрумие, см. иподромие, гипподром, ишподром» і означає «ишподром, ристалище» (Фасмер, 1987, с. 301). Однак із середини XVI ст. описи циркових ігор зникають з літературних текстів. Це пов'язане з тим, що на Московському Соборі 1551 р. утверджено кілька реформ для розширення прав церкви в боротьбі з еретиками, і скомороство, як відомо, зазнало осуду (*Стоглав. Собор, бывший в Москве при государе, царе и великом князе Иване Васильевиче*, с. 140–141). Продовжуючи і далі ігнорувати загальноприйняті соціальні та художні норми, скомороство, а разом із ним і циркове мистецтво, стали художнім андеграундом. Відхід від панівної ідеології, відмова від стилістичних і мовних обмежень і, зрештою, епатаж — усе це

було характерне для «сміхового світу» Стародавньої Русі, названого Д. С. Лихачовим (1976) «виворотним світом», «антисвітом». Антигерой цього світу, згідно з науковцем, «протистоїть поважному — тому, що стрибає, співає веселі, аж ніяк не статечні пісні» (Лихачев, 1976, с. 22). Описи вуличних циркових видовищ трапляються в літературних джерелах приблизно з першої третини XIX ст., зокрема в літературі сентименталізму. У 1803–1804 рр. вийшли друком «Подорож в Малоросію» і «Друга подорож в Малоросію» князя П. І. Шаликова. У межах жанру сентиментальної подорожі князь описує подію, яку він бачив на ярмарку в м. Рівному (Шаликов, 1804, с. 88).

Тематизація цирку в літературі повною мірою проявилася і в літературі романтизму, яка відзначалась пильною увагою до минулого, традицій фольклору і культури, історизацією дійсності, прагненням створити універсальну картину світу, а також до синтезу мистецтв. Цирк для романтизму став уособленням цих ознак, як свідчить Ю. А. Дмитрієв, стверджуючи, що цирк першої половини XIX ст. «більше тяжіє до романтизму» (Дмитрієв, 1977, с. 60). Якщо висловлюватись точніше, то ідеологія і практика романтизму мали багато подібного із цирковою естетикою, цирк як мистецтво — складова мистецтва романтизму. Одним із перших поетів-романтиків, з-поміж тих, хто звертався до мотивів цирку, був В. А. Жуковський. Взнявши за основу сюжет тексту Флоріана «Le singe qui montre la lanterne magique», він представив у своїй байці «Мавпа, яка показує китайські тіні» (1806) досить точний опис циркових сценок, виконуваних на початку XIX ст. дресированими мавпочками (Жуковський, 1959). Важливо, що героєм цієї віршованої замальовки є не дресирована тварина з приїжджого звіринцю, яких на той час було чимало (наприклад, мавпи дресирувальника Курті), а мавпочка Потап, що належала мандрівному дресирувальникові і навчилася самостійно показувати фокуси іншим тваринкам. Мотив фокусів і фокусників був дуже істотний для літератури романтизму і часто супроводжував демонологічний мотив. Так, у творі «Княжна Мері» М. Ю. Лермонтов згадує в щоденнику Печоріна про приїзд до Кисловодська популярного на той час фокусника Апфельбаума, виступ котрого зібралось подивитися все місто (Лермонтов, 1841). На перший погляд, фрагментарний і незначний епізод насправді визначає кульмінаційний пункт оповідання: Печорін разом з усіма вирушає на виступ фокусника і там серед публіки бачить Грушницького, який, опинившись мимовільним «асистентом» фокусника, наступного дня гине від руки Печоріна. Сам же Печорін також гине, ставши жертвою диявольської інтриги.

Демонологічний мотив характерний цирковому мистецтву і в періоді постромантизму. В. Курочкін, наприклад, у вірші «Московський

фігляр» (1862 р.) описує фокусника у вигляді чорта, одна нога якого — з копитом (Курочкин).

Виникнення в середині XIX ст. багатьох стаціонарних цирків сприяло усвідомленню естетичної та загальнокультурної цінності циркового мистецтва. Саме в цей період в літературі формується образ артиста цирку. Найяскравішим з-поміж подібних творів є повість В. Зотова «Вольтижерка» (1849). Театр-цирк, описаний письменником, можна вважати одним із перших стаціонарних еротичних театрів тогочасної імперії. Під час вистави глядач занурювався в атмосферу еротичного пластичного мистецтва, а також в ілюзію розгульного циркового життя.

Після повісті В. Зотова вийшли друком й твори інших поетів і письменників про цирк (Дмитро Григоров, Олександр Купрін, Максим Горький), у яких циркове мистецтво осмислюється як важливий культурний феномен. Так, твір Д. В. Григоровича «Гутаперчевий хлопчик», який критика назвала «маленьким шедевром», — це розповідь про трагічну долю «маленьких людей» з артистичного світу. У цій повісті проявилися всі кращі властивості мистецького хисту письменника, та благородна і потужна сила соціального протесту проти гнітючих людину життєвих обставин, яка і становила пафос усіх його кращих творів. Співзвучним за проблематикою є один з найвідоміших творів В. Гюго «Людина, яка сміється». Історичний роман про події, що відбувалися в Англії на межі XVII–XVIII ст. У центрі оповідання — доля Гуінплема, фізично скаліченого в ранньому дитинстві хлопчика, який зберіг добру і благородну душу в жорстокому світі.

О. І. Купрін присвятив цирку цілу серію оповідань: «У звіринці», «Лолі», «У цирку», «Дочка великого Барнума», «Ольга Сун», «Поганий каламбур», «Блондель», «Люція», «У клітці звіра», «Марія Іванівна», «Клоун» (п'єса), «Білий пудель» (про бродячих артистів). Варто згадати повість С. Каткова «Люблю я самородків росіян» зі збірки «Ура! Я в цирк йду», у якій розповідається про братів Нікітіних, котрі в 70-і рр. XIX ст. заснували російський цирк. Про цирк йдеться і у творі «Артемка в цирку» І. Василенка, романтичній казці «Три товстуни» Ю. Олеша, у «Дівчинці на кулі» В. Драгунського. Зокрема в книзі «Тедді: Історія одного ведмеда» Ю. П. Казаков розповідає про циркового ведмеда, який випадково опинився на волі після багатьох років роботи на манежі, чи не вперше актуалізуючи тему гуманного ставлення до тварин у цирку.

Серед зарубіжних авторів є також немало тих, хто із захопленням оповідає про цирк, або поміщає його в центр сюжету свого твору: Д. Сабітова («Цирк у скриньці. Самокат»), Л. І. Давидичев («Льолішна з третього під'їзду»), Е. Ф. Рассел («Трохи мастила»), Ю. Магаліф («Кіт Котькін»), Я. Фалконер («Олівія рятує цирк»), Х. Лофтінг («Цирк док-

тора Дулітл»), Д. Робертсон («Світ чудес»), А. Картер («Ночі у цирку») та ін.

Сучасна література також не оминає увагою тему цирку. Так, С. Груен у творі «Води слонам!» яскраво описує пересувний цирк Братів Бензіні, за лаштунками якого цирк виявляється зовсім не таким чарівним і прекрасним, як уявлялося спочатку головному героєві.

«Престиж» британського письменника К. Пріста — містичний роман, натхнений суперництвом Вільяма Робінсона з його китайським двійником. «Нічний цирк» Е. Моргенштерна — роман, сповнений чарівності, справжньої магії та неповторного шарму вікторіанської епохи, описує країну цирку, з її фокусами, дивами, акробатами, дресирувальниками. «Людина вогню» А. Нотомба — повість про підлітка, єдиним захопленням якого були фокуси, і зустріч з видатним ілюзіоністом кардинально змінила його життя.

Висновки. Цирк відкритий для різних видів мистецтва, зокрема для художньої літератури та образотворчого мистецтва, завдяки таким своїм особливостям, як «сумісність», або висока міра адаптації до соціокультурної ситуації. Подібна відкритість виявилася співзвучна з сучасними соціокультурними процесами, акцентує на позанаціональних перевагах одного з найпопулярніших видів художньої творчості.

Перспективою подальшого дослідження є з'ясування відмінностей між творчим методом у цирку та його екранним втіленням в українському кінематографі, а також розроблення типології циркових жанрів, відображених в українському ігровому кіно.

Список посилань

- Дмитриев, Ю. (1977). *Цирк в России. От истоков до 1917 года*. Москва: Искусство.
- Жуковский, В. А. (1959). *Мартышка, показывающая китайские тени. Полное собрание сочинений* (Т. 1: Стихотворения. 1797–1814, с. 57–58). Москва; Ленинград: Государственное издательство художественной литературы.
- Зотов, В. (1849). Вольтижерка. *Отечественные записки. Учено-литературный журнал, издаваемый Андреем Краевским* (Т. LXVII (67), 11, 1–66). Санкт-Петербург.
- Курочкин, В. *Московский фигляр*. Взято из https://45parallel.net/vasilij_kurochkin/moskovskiy_figlyar.html
- Лермонтов, М. Ю. (1841). *Герой нашего времени* (Ч. 1, с. 150–152) (2-е изд.). Санкт-Петербург: Издательство Ильи Глазунова и К. С.
- Лихачев, Д. С. (1976). Смех как мировоззрение. Лихачев Д. С. и Панченко А. М. *Смеховой мир Древней Руси* (с. 7–90). Ленинград: Наука.
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археологической комиссией* (Т. 2: III. Ипатьевская летопись). (1843).

Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца. Взято из http://psrl.csu.ru/toms/Tom_02.shtml

Слово Данила Заточника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу. Взято з <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr62.htm>

Стоглав. Собор, бывший в Москве при государе, царе и великом князе Иване Васильевиче (1863). Санкт-Петербург: Издательство Д. Е. Кожанчикова.

Фасмер, М. (1987). *Этимологический словарь русского языка* (2-е изд.). (Т. 3). О. Н. Трубачев (Пер.). Москва.

Шаликов, П. И. (1804). *Другое путешествие в Малороссию*. Москва: Университетская типография, Любия, Гария и Попова. XII.

References

Dmitriyev, Yu. (1977). *Circus in Russia. From the sources until 1917*. Moscow: Iskusstvo. [In Russian].

Zhukovsky, V. A. (1959). *Monkey showing Chinese shadows. Complete works: in 4 vols.* (Vol. 1: Poems. 1797–1814. Moscow; Leningrad: State Publishing House of Fiction, p. 57–58). [In Russian].

Zotov, V. (1849). *Voltizherka. National proceedings. A scientific and literary magazine published by Andrei Kravetsky*. (Vol. LXVII (67), 11, 1–66). St. Petersburg. [In Russian].

Kurochkin, V. *Moscow magician*. Retrieved from https://45parallel.net/vasilyi_kurochkin/moskovskiy_figlyar.html. [In Russian].

Lermontov, M. Yu. (1841). *Hero of our time*. (Part 1, pp. 150–152.). (2nd edition). St. Petersburg: Publishing House of Ilya Glazunov and K. S. [In Russian].

Likhachev, D. S. (1976). *Laughter as a worldview*. Likhachev D. S., and Panchenko A. M. *The humorous world of Ancient Rus* (pp. 7–90.). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Complete collection of Russian chronicles, issued by the highest order of the Archaeographic Commission. (1843). (Vol. 2: III. The Ipatiev Chronicle). St. Petersburg: Typography of Edward Pratz. Retrieved from http://psrl.csu.ru/toms/Tom_02.shtml. [In Russian].

The word Danil Zatochenik, which he wrote to his prince Yaroslav Vladimirovich. Retrieved from <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr62.htm> [In Russian].

Stoglav. The Cathedral, which was in Moscow under the tsar; the tsar and the Grand Duke Ivan Vasilyevich. (1863). St. Petersburg: Publishing house D. E. Kozhanchikov. [In Russian].

Fasmer, M. (1987). *Etymological dictionary of the Russian language*. O. N. Trubachev (Translation.) (2nd edition). (Vol. 3). Moscow. [In Russian].

Shalikov, P. I. (1804). *Another trip to Little Russia*. Moscow: University printing house, Lyubiya, Gariya and Popova. XII. [In Russian].

Надійшла до редколегії 29.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.10

УДК 392.72:316.7

А. В. Поплавська, кандидат культурології, доцент кафедри готельно-ресторанного і туристичного бізнесу, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

<http://orcid.org/0000-0002-9414-558X>

alinakv91@gmail.com

ГОСТИННІСТЬ ЯК ПРОДУКТ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ СУСПІЛЬСТВА

Розглянуто гостинність як специфічну людську соціальну якість, здавна притаманну всім народам у різних формах вияву, що характеризується різною мірою розвиненості залежно від соціально-економічного устрою. Зазначено, що гостинність завжди була не лише засобом неформальних стосунків людей, а й гарантованою формою забезпечення людини притулком, теплом і турботою, виявом довіри, прихильності, співпереживання, милосердя, взаєморозуміння. Висновано, що гостинність як соціокультурний феномен є специфічною моделлю моральної поведінки членів певної етнічної спільноти, яка ґрунтується на системі ustalених у ній звичаїв і ритуалів, норм моралі та права.

Ключові слова: *культура, гостинність, культура гостинності, соціальна культура, соціокультурний феномен.*

А. В. Поплавская, кандидат культурологии, доцент кафедры гостинично-ресторанного и туристического бизнеса, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

ГОСТЕПРИИМСТВО КАК ПРОДУКТ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ОБЩЕСТВА

Гостеприимство рассмотрено как специфическое человеческое социальное качество, издавна присущее всем народам в различных формах проявления, характеризующееся различной степенью развитости в зависимости от социально-экономического устройства жизнедеятельности людей. Обращено внимание на то, что гостеприимство — не только средство неформальных отношений людей, но и гарантированная форма обеспечения человека убежищем, теплом и заботой, проявления доверия, привязанности, сопереживания, милосердия, взаимопонимания. Сделан вывод, что гостеприимство как социокультурный феномен является специфической моделью нравственного поведения членов определенной этнической общности на основе системы действующих в ней обычаев и ритуалов, норм морали и права.

Ключевые слова: *культура, гостеприимство, культура гостеприимства, социальная культура, соціокультурний феномен.*

A. V. Poplavskaya, Candidate of Culturology, Associate Professor of the Hotel-Restaurant and Tourism Business Department, Kyiv National University Culture and Arts, Kyiv

HOSPITALITY AS A PRODUCT OF SOCIAL CULTURE DEVELOPMENT OF THE SOCIETY

The purpose of the article is to find out the essence of hospitality as a product of the development of social culture of the society.

Research methodology is based on the application of the analytical method, which made it possible to achieve the goal.

Results. Hospitality as a socio-cultural phenomenon is a specific model of the moral behaviour of members of a certain ethnic community based on the system of practices and rituals in it, norms of morality and law. Each ethnicity creates a system of preferences that are rooted in life, stipulating certain standards of utilitarian behaviour. Ethnonational features of the institute of hospitality and its functioning are determined by the unequal level of development of social culture in different regions, the world and the influence of local customs, rituals, tastes and preferences. Hospitality as a social institution is a complex phenomenon of social culture, which includes: a) the principle of social consciousness on a benevolent attitude towards representatives of another tribe, people, nation, state; b) a system of appropriate moral and ethical norms for communicating with them as «guests» and «visiting guests» behaviour; c) a set of special institutes intended to ensure the observance of these norms in practice is the result of a long, complex, dialectically contradictory process of socio-cultural development of mankind.

Novelty. The paper is the first attempt for identifying the nature of hospitality as a product of socio-cultural development in Ukrainian cultural studies.

The practical significance. The obtained results can be used in studying the issues of hospitality as a sociocultural phenomenon in the history and theory of culture, cultural studies, and the history of Ukrainian culture.

Keywords: *culture, hospitality, culture of hospitality, social culture, socio-cultural phenomenon.*

Постановка проблеми. На сучасному етапі розвитку людства проблема гостинності сприяє вирішенню питань міграції та міждержавної гостинності. Зрозуміло, що за умови інтенсифікації міжкультурних обмінів, міграційних процесів, етнічних та воєнних протистоянь виникає загроза небезпечних для життя ситуацій, коли в умовах ворожнечі люди забувають про гостинність, що може призвести до глобальних зіткнень країн з подальшими негативними наслідками для їхніх суспільств. Адже слід зауважити, що йдеться не лише про асиміляцію певних спільнот до інших, не лише про врегулювання суспільних національних відносин та конфліктів, а й про нагальну необхідність багаторівневої інтеграції різних народів, націй, етносів без утрати унікальної ідентичності кожної з них.

У цьому контексті особливої актуальності набуває з'ясування сутності гостинності як специфічної людської соціальної якості, здавна

притаманної всім народам у різних формах вияву, що характеризується різними ступенями розвиненості залежно від соціально-економічного устрою. Гостинність завжди була не лише засобом неформальних стосунків людей, а й гарантованою формою забезпечення людини притулком, теплом і турботою, виявом довіри, прихильності, співпереживання, милосердя, взаєморозуміння.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Останнім часом учені виявляють досить сталий інтерес до гостинності як явища суспільного життя. Зокрема історію, становлення та розвиток гостинності в Україні досліджували Г. Андрущенко, Л. Артюх, М. Будько, Г. Вишневська, Г. Гарбар, В. Русавська тощо. Такі вчені, як Ю. Бергер, М. Будько, Ю. Ватоліна, Ж. Дерріда, С. Зенкін, Х. Хіршфельд та ін., аналізували філософсько-антропологічні аспекти гостинності. Розгляду економічних аспектів гостинності присвячені праці дослідників: О. Варипаєва та Л. Варипаєвої, Ф. Котлера, І. Мініч, Ю. Опанащука, Д. Уокера, А. Федуліна й ін. Специфіка гостинності в різних народів на певних етапах їхньої історичної еволюції висвітлена П. Алепським, А. Гамзатовою, С. Герберштейном, М. Конаковим, Г. Котошихиним, В. Примою та ін. Однак, за всієї наукової важливості результатів згаданих досліджень, в українській культурології досі ґрунтовно не з'ясовано сутності гостинності як продукту розвитку соціальної культури суспільства.

Мета статті — з'ясувати сутність гостинності як продукту розвитку соціальної культури суспільства.

Виклад основного матеріалу дослідження. Формування передумов виникнення гостинності як явища соціальної культури, сприяння його розвитку було складним і тривалим періодом в історії перетворення первісного стада вищих приматів на суспільство людей. Первісні, природно, вважали чужинців здобиччю. Знадобився історичний час для пошуку іншого засобу задоволення головних фізичних потреб, зокрема їжі, переходу від збирання до її виробництва, вирощування їстівних і лікувальних рослин, розведення тварин, виготовлення певних знарядь праці тощо. Із часом первісні люди почали по-іншому сприймати «чужинців»: не як їжу, мішень для полювання. Поступово зникла необхідність полювання на собі подібних та постала потреба пошуку спілкування з ними для взаємообміну надлишками вироблених продуктів.

У первіснообщинному суспільстві гостинність була своєрідним механізмом, що сприяв біологічному виживанню людини або відносній можливості виживання. Т. Захарова трактує її як первинний досвід становлення соціальних відносин і соціального спілкування, оснований на прагматичній основі за формулою: «Do ut des» (лат.) «Даю, щоб ти дав. Даю, щоб отримати». Особливістю архаїчної стратегії гостинності було

примітивне сподівання на дарування. Але саме сподівання на дотримання зазначеної формули й балансу інтересів поступово сприяло інтегруванню первісної людини в систему соціокультурних зв'язків (Захарова, 2011). Фактично звичай гостинності в умовах зміни первіснообщинної формації набув важливого значення універсального механізму в подоланні племінної замкненості та налагодження міжплемінних стосунків. Будучи єдиним засобом активізації торговельних контактів, він сприяв зміцненню соціально-економічних зв'язків між територіально віддаленими народами, розвитку соціальних інститутів гостинності, побратимства, адапції тощо.

Дарообмін у контексті феномену гостинності — характерний культурно- історичний стереотип традиційного суспільства, який ґрунтовно досліджував французький соціолог і антрополог М. Мосс (1872–1950) у праці «Нарис про дарунок. Форма і причина обміну в архаїчних суспільствах», оснований на великому етнографічному матеріалі. Дарунок, зазначає вчений, є елементом обміну, який відбувається між окремими первісними спільнотами: не між особами, а певними групами або їх лідерами. Така система дарування, на перший погляд, начебто безкорислива, однак позначена прихованою взаємною вигодою й соціальною нормованістю (Мосс, 1996). Відтак дарообмін — усвідомлена сторонами економічна угода, яка з розвитком господарського побуту дедалі активніше ґрунтується на ідеї цінності та оцінюванні обмінюваних предметів (Косвен, 1927, с. 36). Функціонування різних систем дарування як тип адекватного обміну й забезпечення соціокультурної рівноваги, еволюціонуючи, стало невід'ємним компонентом життєдіяльності всіх цивілізованих спільнот, фіксуючись у писаних та неписаних морально-етичних нормах. Щоправда, здавна поширені серед східних слов'ян гостинна щедрість, дарування й віддарювання, готовність віддати людині «останню сорочку» є свідченням не лише моральної імперативності, а й ментальнісної щиросердості, вірної дружби та самовідданого побратимства. Крім традиційно народного обрання парубка за брата або побратима-оборонця, українська православна держава навіть закликала ворогуючі сторони до дружби й любові, до братотворіння (Жайворонок, 2006, с. 459).

Посередниками культурного обміну, нового технічного та наукового досвіду між віддаленими племенами в доісторичну епоху стали мандрівні торговці. Намагаючись лише краще вести власні справи, вони стали землепрохідцями, власниками перших скромних знань про розподіл води й суші задовго до того, як перша людина підсумовувала та впорядковувала географічні знання. Відомості про чужі країни тривалий час залишалися привілеєм обмеженого кола осіб, котрі з по-

літичних та економічних міркувань зберігали їх у суворій таємниці, побоюючись нахабних конкурентів. Наприклад, болгари не допускали заповзятливих арабів до прямих зносин навіть з найближчими своїми сусідами, представляючи їх то людодідами, котрі пожирають мандрівників, то ненависниками всього чужоземного, а тому й нещадно убивали кожного чужинця.

Географічні подорожі здійснювалися з різними намірами: реалізація торговельних операцій, участь у бойових діях, паломництво до священних місць і храмів, святкування олімпійських ігор та ін. Стародавні єгиптяни за три тисячі років до н. е. здійснювали судноплавні поїздки Нілом, транспортуючи кам'яні величезні плити, які використовувалися для будівництва пірамід. Пізніше римські туристи часто мандрували кораблями та кіньми до давньоєгипетських архітектурних раритетів, центрів грецько-античної культури, морських здравниць тощо. Римлян цікавили історія та релігія, вони із задоволенням оглядали релігійні пам'ятки, храмові споруди різних країн; у запряжених мулами великих фургонах вони відвідували місця, прославлені видатним Сократом (Круль, 2011).

Розвиток торговельних відносин і пов'язаних із торгівлею подорожей потребував організації нічлігу для подорожніх. У Греції та Римській імперії активізувалося будівництво постійних дворів, таверн, притулків. На головних шляхах на дистанції 25 миль між ними римляни споруджували заїжджі двори. Надання послуг відбувалося за документом, що засвідчував певний статус його пред'явника. Серед заможних землевласників були й такі, котрі споруджували будівлі власних заїжджих на прикордонній території своїх володінь. Ними керували раби, які вели домашнє господарювання. Заїжджі двори та таверни, утримувані вільновідпущениками, розташовувалися недалеко від міста й призначалися для відвідування заможними громадянами. Римляни використовували певну класифікацію готелів: плебеям призначалися стабулярії, патриціям — мансіонеси (Кравець, 2011, с. 9).

Історія розвитку гостинності детермінується потребами й удосконаленням техніки подорожування. Значним явищем людства стало приручення коня, що вперше зробили в причорноморських степах близько 3200 р. до н. е., domestикація верблюда арабами й бактрійцями — приблизно у 2500 р. до н. е. У стародавніх державах — Вавилоні, Ассирії, Єгипті, Карфагені, античних Греції та Римі — під час проведення спортивних змагань, ритуальних і тріумфальних заходів використовувалися дво- або чотириколісні візки-колісниці, у які впрягали від одного до чотирьох коней. Візники керували ними стійма. Для здійснення громадсько-побутових або торговельних поїздок практикували-

ся звичайні похідні візки різної комфортності та місткості. Соціально-культурним результатом цих новацій стало поширення напівкочового й кочового життєвого укладу у степових регіонах Азії та Європи, за історико-археологічними відомостями, у хронологічних межах від 1500 до 900 рр. до н. е.

Створення сідла й застосування стремен (скіфами та сарматами, 900–700 рр. до н. е.) зумовили здійснення тривалих поїздок верхи на далекі відстані. Зазначена історична доба позначена видатними подіями в житті людства та суттєвими досягненнями у сфері матеріальної культури, які відбулися майже водночас у розрізних центрах тодішньої цивілізації. Наступні 600–500 рр. до н. е. є епохою і стрімкого духовного піднесення, ознаменованого виникненням учень та ідей, пов'язаних з іменами Заратустри, Будди, Конфуція, Фалеса та ін. (Демещенко, 2005).

У зв'язку з розширенням політичних та комерційних відносин між державами громадський інститут особистих відносин з VI ст. до н. е. доповнив інститут проксенії — прообраз дипломатичної служби, який заклав основи державної гостинності окремого громадянина в чужій державі. Інститут проксенії продовжував існувати ще за часів римських імператорів (початок н. е.) упродовж приблизно 7–8 століть. Цей інститут набув значного рівня розвитку в період панування Македонії над Грецією. Головним джерелом інформації про проксенію стали численні грецькі написи на кам'яних декретах зі списками проксенів, назвами полісів, що дарували проксенії представникам інших полісів.

Проксени, котрі були представниками Афіньської держави й надавали послуги іншому полісові (зокрема гостинність його громадянам, послам тощо) з метою захисту інтересів його громадян, забезпечуючи їх помешканнями, позичаючи їм гроші, гарантуючи зручності в побуті та створюючи для них звичне довкілля, за свої зусилля отримували певні привілеї від тих полісів, громадяни яких користувалися цими послугами.

Проксенія — публічна інституція, сам проксен не належав до посадовців або чиновників, він був приватною особою, не задіяною в політиці. Людина набувала статусу проксена завдяки своїм родинним стосункам у тому або іншому полісі та сумлінному виконанню обов'язків проксена: захищати інтереси громадян або держав за домовленістю з ними. Проксен мав громадянство того поліса, де виконував цю функцію, результативність якої гарантували його родинні зв'язки з громадянами зазначеного полісу. Отже, родинні або особисті стосунки ставали провідним фактором під час вибору містом свого проксена, оскільки були певною запорукою успішної роботи проксена.

Поступово функції проксена розширювалися. Він не тільки захищав інтереси іноземців свого поліса, а реалізував право представляти та

захищати інтереси чужої держави на засіданнях народних зборів рідної країни. Таке розширення повноважень зумовило отримання проксеном певних дипломатичних переваг (Зінченко, 2002, с. 48). Проте проксен не мав статусу повноцінного посла, лише приймав представників чужих полісів і представляв їхні інтереси у своєму рідному полісі, і вже з послами вів переговори з місцевою владою. Основним завданням проксена в цьому разі була підготовка самих переговорів з використанням ділових та родинних зв'язків у своєму полісі (Потемкин, 1941). Така співпраця вважалася взаємовигідною. В обмін на обстоювання інтересів конкретного поліса проксен отримував від чужого полісу почесні привілеї, певні вигідні переваги стосовно торгівлі, податків та судових справ. Ці привілеї також сприяли активізації торговців, зацікавлених у міжполісній торгівлі, а також обійманні посади проксена. Згодом статус проксена поступово набував спадковості (Потемкин, 1941). Проксенією в період еллінізму називалося загалом надання привілеїв чужинцеві за особливі послуги полісові.

Функції проксенів поширювалися на турботу про розміщення подорожніх іноземців; посередництво в домовленостях між іноземними офіційними персонами й установами; підтвердження складених іноземними громадянами заповітів та інших документів; визначення правил позбавлення спадщини іноземного громадянина, у якого не було законних спадкоємців; представницьке посередництво в торгівлі; гарантування іноземцям реалізації релігійних обрядів у їхніх храмах.

Пост проксена був почесним, його обіймали зазвичай визначні особи. Зокрема знаменитий оратор Демосфен виконував обов'язки проксена у Фівах в Афінах, полководець і політичний діяч Кімон — в Афінах водночас у двох полісах: Спарті та Фессалії. Зазначені особи, стаючи проксенами, продовжували бути повноважними громадянами рідного поліса. Завдяки їхнім відносинам з іншими полісами врегульовувалися протиріччя між деякими грецькими містами, тому зменшувалася ворожнеча, яка постійно призводила до конфліктів в еллінському світі (Зінченко, 2002, с. 49). Проксенія, поширюючись, згодом стала надійною основою подальших міжнародних відносин в античності.

Найдавнішу проксенію Північного Причорномор'я знайдено в Ольвії; це декрет на честь Патрокла, громадянина Сінопи, виданий у V ст. до н. е. Проксенією продовжували нагороджувати аж до пізньоримського часу; останні серед уцілілих херсонеських проксеній датуються III ст. н. е. Іменем народу і Ради ольвіополіти й херсонесити надавали проксенії купцям та особам, котрі виконували різні дипломатичні доручення, водночас обидві діяльності в античності найчастіше поєднували ті самі люди. Вони припливали в Північне Причорномор'я з берегів

Понта, Еллади та Малої Азії. На Боспорі проксенії надавалися від імені царя й робили це значно рідше, ніж в Ольвії та Херсонесі.

Особливу групу становить нагородження проксенією в Дельфах і на Делосі. Там розміщувалися прославлені в усій грецькій ойкумені святилища Аполлона, які в період святкувань відвідували безліч паломників. Про дати початку урочистостей свідчили спеціальні посольства феорій, які відряджувались у різні міста, щоб усі знали, коли прибути в Дельфи на Піфійські ігри й на Аполлонії на Делос. За надання гостинності феорам та, ймовірно, інші послуги Дельфи дарували проксенію та немало привілеїв херсонеситові Сокриту, ольвіополітові Діонісію й боспорянинові Нікію. Окрім права не платити податки під час торговельних операцій, їм дозволялося поза чергою відвідувати дельфійського оракула й вирішувати в суді спірні справи, а також користуватися недоторканістю та проедрою. Проедрія була поширеною нагородою, яка надавала права займати почесні перші крісла в театрах, на стадіонах та інших громадських місцях.

У Римській імперії стосовно іноземців також дотримували принципу публічної гостинності (*hospitium publicum*) і патронату над чужоземними громадянами, який уподібнювався за статусом до грецького проксена. Після захоплення римлянами Середземномор'я ліквідовано інститут проксенів із заміною його на римський патронат. Особливості розвитку давньоримської общини, яка характеризується відкритістю іноземним впливам, на противагу давньогрецькому полісові, закритому для чужинців, зумовлювали цивілізаційну специфіку та еволюцію гостинності в Давньому Римі.

Загалом римська гостинність існувала як приватна (*hospitium privatum*) та публічна (*hospitium publicum*). Приватна гостинність, виникнення якої пов'язане з потребою ведення торгівлі, відома ще в період Царського Риму. Означений тип гостинності діяв до кінця існування республіки, але згодом зник, і актуалізуються патронатні відносини, згідно з якими іноземні гості мали право мешкати в Римі лише під патронатом, опікою римського громадянина, серед обов'язків якого — захист інтересів іноземного гостя та інтересів тієї іноземної громади, яку гість представляв, надання підтримки в судових справах і комерційній діяльності. Гість та його патрон мали також обопільно дотримувати умов укладеного сторонами договору про відносини гостинності, в основі яких — непорушні принципи: чесність, вірність, довіра.

Таким чином, у суспільній свідомості різних спільнот відбувалися позитивні зрушення, зокрема перехід давніх греків від побоювання та ненависті до чужинців (ксенофобії) до системи заходів щодо налагодження дружніх стосунків (проксенії), і поступово формувалась мо-

ральна настанова, згідно з якою слово «гість», яке спочатку в латинян означало «ворог», набуло протилежного значення: бажаний, очікуваний мандрівник. Відтак і численні похідні від цього слова: *гостинець* як подарунок і *гостинець* як великий («битий») шлях, котрим приїжджають гості (торгівці), і *готель*, *госпіс* — прихисток для подорожніх і таких, що потребують опіки, стали означати різні аспекти інституту гостинності, тобто системи приватних, громадських, державних закладів та установ з практичної реалізації гостинності як духовної, ментальної складової соціальної культури.

Висновки. Гостинність як соціокультурний феномен є специфічною моделлю моральної поведінки членів певної етнічної спільноти на основі системи діючих у ній звичаїв і ритуалів, норм моралі та права. Кожен етнос, віками виробляючи власні традиції у звичаєвій, обрядовій і повсякденній сферах, створює систему переваг у побуті, певні стандарти утилітарної поведінки. Етнонаціональні особливості складу інституту гостинності та його функціонування зумовлені неоднаковим рівнем розвитку соціальної культури в різних регіонах світу та впливом місцевих звичаїв, обрядів, смаків і вподобань. Це дозволяє розглядати гостинність як суспільний інститут — складне явище соціальної культури, що передбачає: а) орієнтування суспільної свідомості на доброзичливе ставлення до представників іншого племені, народу, нації, держави; б) систему відповідних морально-етичних норм спілкування з ними, як із «гостями», та поведінки «у гостях»; в) сукупність спеціальних інститутів (організацій, установ, закладів, підприємств з відповідною виробничою інфраструктурою), призначених на практиці забезпечувати додержання цих норм, є результатом тривалого, складного, діалектично суперечливого процесу соціокультурного розвитку людства.

Перспективи подальших досліджень — відстежити розвиток інституту гостинності від первісних стихійних проявів до сучасних індустріальних форм та території сучасної України, а також проаналізувати сучасний стан та проблеми гостинності в умовах глобалізаційних процесів та пов'язаних із цим міжнародних конфліктів.

Список посилань

- Демещенко, В. В. (2005). *Взаємодія культур «Сходу» і «Заходу» як фактор становлення світової культури (Автореферат дисертації ... кандидата історичних наук: 17.00.01)*. Київ.
- Жайворонок, В. В. (2006). *Знаки української етнокультури: словник-довідник*. Київ: Довіра.
- Захарова, Т. В. (2011). *Сравнительно-сопоставительное лингво-культурологическое исследование концепта «гостеприимство» (Диссертация ... кандидата филол. наук : 10.02.20)*. Челябинск.
- Зінченко, А. Л. (2002). *Історія дипломатії від давнини до нового часу: навчальний посібник*. Вінниця: Нова книга.

- Косвен, М. (1927). *Происхождение обмена и меры ценности. История развития общественных форм в отдельных очерках*. В. К. Никольский, В. Д. Преображенский (Ред.). Москва; Ленинград: Молодая гвардия.
- Кравець, О. М. (2011). *Конспект лекцій з дисципліни «Вступ до гостинності» (для студентів I курсу всіх форм навчання напряму підготовки 6.030601 «Менеджмент»)*. Харківська національна академія міського господарства. Харків: ХНАМГ.
- Круль, Г. Я. (2011). *Основи готельної справи: навчальний посібник*. Київ: Центр навчальної літератури.
- Мосс, М. (1996). Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. М. Мосс. *Общества. Обмен. Личность* (с. 85–111). Москва: «Восточная литература».
- Потемкин, В. П. (1941). *Дипломатия Древней Греции. История дипломатии* (Т. 1). Москва: ОГИЗ.

References

- Demeschenko V. V. (2005). *Interaction of cultures «East» and «West» as a factor of the formation of world culture (Abstract thesis ... candidate of historical sciences: 17.00.01)*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Zhaivoronok, V. V. (2006). *Signs of the Ukrainian ethno-culture: a dictionary-reference*. Kyiv: Dovira. [In Ukrainian].
- Zakharova, T. V. (2011). *Comparative linguistic-cultural research of the concept of «hospitality» (Thesis ... candidate of phil. sciences: 10.02.20)*. Chelyabinsk. [In Russian].
- Zinchenko, A. L. (2002). *History of diplomacy from antiquity to modern times: a manual*. Vinnytsya: Nova knyga. [In Ukrainian].
- Kosven, M. (1927). *The origin of exchange and measure of value. The history of the development of social forms in separate essays*. V. K. Nikolsky, V. D. Preobrazhensky (Ed.). Moscow; Leningrad: Molodaya Gvardia. [In Russian].
- Kravets, O. M. (2011). *Summary of lectures on discipline «Introduction to Hospitality» (for students of the first year of all forms of studying in the field of study 6.030601 «Management»)*. Kharkiv National Academy of Municipal Economy. Kharkiv: Kharkiv National Academy of Municipal Economy. [In Ukrainian].
- Krul, G. Ya. (2011). *Basics of hotel business: tutorial*. Kyiv: Center for Educational Literature. [In Ukrainian].
- Moss, M. (1996). *Essay on the gift. The form and basis of exchange in archaic societies*. M. Moss. *Societies. Exchange. Personality* (pp. 85–111). Moscow: «Oriental Literature». [In Russian].
- Potemkin, V. P. (1941). *Diplomacy of ancient Greece. The history of diplomacy (Vol. 1)*. Moscow: Association of state book and magazine publishers. [In Russian].

Надійшла до редколегії 24.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.11

УДК 791.12(=521)(4+7)“1945-2015”:130.2

А. В. Тимофеєнко, аспірант, кафедра культурології, Харківська державна академія культури, м. Харків

<http://orcid.org/0000-0002-8338-1683>

tim_av@ukr.net

ЯКУДЗА ЯК КРИМІНАЛІЗОВАНИЙ МОДУС ЯПОНСЬКОГО ВОЇНА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ІГРОВОГО КІНО)

Запропоновано аналітичний огляд європейських художніх фільмів, на основі якого здійснено спробу виявити основні принципи культурно-мистецької репрезентації образу якудзи. З'ясовано, що для європейського кінематографа характерна репрезентація якудзи в комедійному і драматичному аспектах. Визначено візуальні маркери і художньо-драматургічні принципи відображення персонажів. У висновках обґрунтовано культурно-історичні чинники формування кінематографічних образів японської мафії.

Ключові слова: *якудза, японська культура, образ Японії, кінематограф, імагологія.*

А. В. Тимофеєнко, аспірант, кафедра культурології, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

ЯКУДЗА КАК КРИМИНАЛИЗИРОВАННЫЙ МОДУС ЯПОНСКОГО ВОИНА (НА МАТЕРИАЛАХ ЕВРОПЕЙСКОГО ИГРОВОГО КИНО)

Предлагается аналитический обзор европейских художественных фильмов, на основе которого осуществляется попытка выявить основных принципы культурно-художественной репрезентации образа якудзы. Выявлено, что для европейского кинематографа характерна репрезентация якудзы в комедийном и драматическом аспектах. Определены визуальные маркеры и художественно-драматургические принципы отображения персонажей. В выводах обосновываются культурно-исторические факторы формирования кинематографических образов японской мафии.

Ключевые слова: *якудза, японская культура, образ Японии, кинематограф, имагология.*

A. V. Tymofeyenko, Postgraduate student, Department of Culturology, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE YAKUZA AS CRIMINALIZED MODUS OF THE JAPANESE WARRIOR (ON MATERIALS OF EUROPEAN FEATURE FILMS)

The aim of the article. In the context of globalization, intercultural relations are of paramount importance. The image of the country is a factor in the formation of certain cultural ties. Meanwhile, the formation of the image of the country affects its history and culture. Yakuza has not only a long history of existence, but is also an important phenomenon of Japanese culture. Thus, the analysis of yakuza's image in european feature films is a novel topic.

The research **objective** is to define characteristic images of yakuza in European feature films of the second half of the 20th century — early 21st century.

Research methodology. The author applied the imagological method which has to do with the analysis of one nation's image in the perception of another one, at that the source of the research is the mass culture of a recipient. The basis of this method is the comprehensive approach.

Results. The Japanese mafia in European feature films has two main representative images: comedy and drama. Common artistic markers are black business suits, sunglasses, luxury cars, tattoos (mostly dragon images — a symbol of fearlessness, power and strength). At the same time, the artistic and dramatic principles of the image of characters are different. For the representation of a comedic image, the Japanese mafia with elements of the grotesque, irony and, at the same time, self-irony of cinematographers, is reflected in the vocabulary and facial expressions, manner of behavior, personalitylessness of characters. Dramatic characters are depicted in a melodramatic manner, urging viewers to sympathize with the main character who is suffering the loss of relatives, mental trauma.

Further research perspectives. The analysis of Yakuza's image in feature films is an important stage in the study of the cultural-artistic representation of Japan in the western cinematograph of the second half of the 20th century — early 21st century. To continue working on this issue, Japan's cultural image in western feature films has to be studied.

Key words: *Yakuza, Japanese culture, image of Japan, cinema, imagology.*

Постановка проблеми. Імагологія як дослідження моделювання образу певної культури або нації у свідомості представників інших народів посідає важливе значення в культурології. Основна мета імагології — сприяння міжкультурному діалогові в умовах глобалізаційних процесів, на перебіг якого впливає немало чинників, зокрема взаємне сприйняття народів. Масова художня культура є найвиразнішим простором для формування і поширення стереотипів про іншу культуру, особливо це стосується ігрового кінематографа.

Після Другої світової війни перед японським урядом постало завдання змінити імідж Японії в міжнародній спільноті. Під керівництвом окупаційних сил відбулося немало змін, що наблизили Японію до демократичних цінностей, зокрема, ліквідація дзайбацу (японський термін, що означає монополію чи конгломерат). Окупаційні сили вважали дзайбацу дестабілізуючим чинником для сформованого в Японії демократичного суспільства. З одного боку, це виправдано монополістичними ідеями, що домінували в дзайбацу, а з іншого, тісним зв'язком дзайбацу із мафією, яка мала не тільки тривалу історію існування як культурний феномен, але й суттєво впливала на соціально-політичний розвиток країни. Цим зумовлена необхідність дослідження образу якудзи в європейських художніх фільмах як найпопулярнішому виду мистецтва, що є ретранслятором суспільної думки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження, присвячені проблематиці образу японської мафії в кінематографі, доцільно поділи-

ти на декілька груп. Перша — це розвідки В. Цветова (1985), Д. Каплана і А. Дубро (1986), що розглядають якудзу як феномен японської культури. Ці публікації дозволяють детальніше розглянути кінематографічні образи якудзи в контексті історичних та культурних реалій.

Друга група публікацій — праці Дж. Кінга (2012), Л. Х'юза (2005), В. Лебедева (2012), присвячені аналізу образу Японії та японської культури в межах сучасної масової культури Заходу. Ці дослідження, узагальнюючі та енциклопедичні, дозволяють глибше дослідити образи якудзи в окремих європейських кінострічках.

Останню групу публікацій становлять дослідження О. Катасонової (2016) і М. Кондратьєвої (2012), предметом аналізу яких є кінострічки режисера Такеші Кітано. Означені розвідки дозволяють виявити кінематографічний вплив японського режисера на твори європейських кінематографістів.

Ця публікація є етапом дослідження, присвяченого культурно-мистецькій репрезентації образу Японії в європейському ігровому кінематографі. **Мета** статті — на основі аналізу художніх фільмів виокремити характерні принципи культурно-мистецької репрезентації образу якудзи.

Виклад основного матеріалу дослідження. Згідно з історичними джерелами (Цветов, 1985), першим представником якудзи став ронін, колишній самурай Бандзуін Тебей, котрий мешкав на території Едо і був одним з лідерів «магі-якко». Це угруповання інколи називали міськими правоохоронцями, які часто виконували прохання шьогунату подавити повстання міських низів.

Як зазначають фахівці, подібне «самурайське» походження виправдовує використання основних ідеологічних цінностей кодексу бушідо, що використовувались у негласному кодексові якудзи, який культивує смерть як необхідність, вміння терпіти голод, біль і тюремне ув'язнення. Також представники якудзи піклуються щодо збереження власного «обличчя» і репутації свого клану. Образа і приниження члена клану, навіть ворожого, суворо караються, зокрема смертю. Представники цієї спільноти відомі також жорстокістю, проте в місцевого населення, особливо старшого покоління, немає яскраво вираженого неприйняття якудзи. Переважно це пов'язано з тим, що в повоєнний час саме члени якудзи налагодили «чорний» ринок і багато в чому допомогли не одній сім'ї (Kaplan & Dubro, 1986), (Цветов, 1985).

Закономірно, що образ якудзи зацікавив західних кінорежисерів як яскравий матеріал для створення художніх фільмів у популярних жанрах екшену, бойовику, детективу, трилеру та інших пригодницьких кінострічок. Формування образу якудзи простежується в кінострічці

«Живеш лише двічі». Головний японський злодій є власником компанії «Osato Chemical» і виконує накази головного антагоніста «бондіани» Е. Блофельда. Саме в цій кінострічці вперше зображено образ якудзи, який можна охарактеризувати як *комедійний* або гротескний.

Сюжет ґрунтується на стереотипному уявленні, що великими компаніями володіє японська мафія. Під час створення образу містера Осато автори фільму звернулися до поширеного образу японців у фільмах 1950-х рр., з елементами гротеску: він боїться Е. Блофельда, перекладає вину за невиконане завдання на свого заступника, має різку і неприємну лексику та міміку.

Найбільшого поширення в європейському кінематографі комедійний образ якудзи набув на початку ХХІ ст., що пов'язано з культурною дипломатією Японії, у рамках якої почали проводити різноманітні фестивалі сучасної візуальної культури (аніме, манга), сюжетами яких нерідко ставали історії життя японської мафії.

Особливої популярності японська мафія набула в кінострічках французького режисера Ж. Кравчика, котрий у своїх творах висвітлював тематику якудзи двічі. Першим твором став фільм «Таксі-2» (2000), у якому головним героям намагались врятувати японського міністра оборони від якудзи. У цій кінострічці японська мафія зображується гротескно, що пояснюється передусім жанровою специфікою. Зовнішній вигляд нападників вельми характерний для подібних угруповань: чорні костюми, сонцезахисні окуляри, шкіряні рукавички й акуратно зібране назад волосся. Автори фільму не розкривають ідейного змісту кодексу якудзу, що дозволяє глядачеві сформувані уявлення про спільноту самостійно, на основі їх поведінки. У кінострічці репрезентовано не тільки образ якудзи, а й образ ніндзя, що відбиває еkleктичність уявлень про японську мафію і найманих майстрів бойових мистецтв. Отже, у фільмі якудза представлені як професійно навчені, агресивні і небезпечні японські злочинці, котрі прагнуть нашкодити міжнародному співробітництву між Японією та Францією.

У другому фільмі Ж. Кравчика «Васабі» (2001) йдеться про колишнього спецагента Франції, котрий прибуває до Японії, щоб з'ясувати обставини смерті коханої і врятувати доньку від небезпеки. Японські злочинці представлені стереотипно: персонажі в чорних костюмах і сонцезахисних окулярах, які стежать за головним героєм і його донькою. Лідер японської мафії вирізняється з-поміж типологічних персонажів наявністю індивідуальних рис: надзвичайно жорстока й імпульсивна особистість.

Показовим є той факт, що японські фільми про якудзу умовно поділяють на три основні групи: хронікальні кінострічки, які розкри-

вають історію реальних персоналій; дзінгі — про безчесних зрадників серед клану; нінкьо, основною ідеєю яких був захист слабких (Nippon Communications Foundation, 2012). Останній підвид став популярним серед західних кінематографістів завдяки творчості японського режисера Такеші Кітано. Як зауважує український мистецтвознавець М. Кондратьєва, Такеші Кітано — «майстер тонкого гумору: він іронізує над «забобонами», пов'язаними з Японією, над кінематографічними кліше, над сучасним життям і власне над самим собою» (Кондратьєва, 2012).

Драматичний образ японської мафії в західному кінематографі вперше репрезентовано в кінострічці американського режисера С. Поллака «Якудза» (1974). Сюжет оснований на класичній історії забороненого кохання японки й іноземного чоловіка. Цей художній фільм поєднує комедійний і драматичний образи японської мафії. Перший — це пересічні представники мафії, котрі не наділені індивідуальними рисами. Образ драматичного якудзи втілено в головному героєві, американцеві, який заради кохання приймає особливості життя японської мафії. Цей фільм став початком формування образу драматичного якудзи, що згодом ввів до західного кінематографа Такеші Кітано.

Якщо у фільмі С. Поллака драматичним представником японської мафії є незвичний герой у незвичних обставинах, то в кінострічках Такеші Кітано цей персонаж, хоча і відрізняється від інших дійових осіб, але виключно складною долею, почуттями провини і обов'язку. Також слід зауважити, що драматичний образ члена якудзи, нехай і відіграє головну роль, є спостерігачем за подіями і аналізує їх, на відміну від попередніх кінострічок, де персонажі діють у кінематографічному просторі.

Український філософ В. Лебедев зазначає «про проектування на якудза якостей, притаманних (в європейській свідомості — А. В.) самураю, з одного боку, і нової інтерпретації образу «благородного розбійника», що є характерним для традиційної європейської культури» (Лебедев, 2012). Подібної думки дотримує і американський кінокритик Л. Х'юз, стверджуючи, що «кінематографічний образ якудзи подібний до міфології про Робін Гуда» (Hughes, 2005). Погоджується з ними і кінознавець Дж. Кінг: «для західних глядачів бушідо найкраще перекладається як лицарство» (King, 2012).

Якщо для репрезентації комедійного образу зазвичай звертаються до жанру екшену, то для зображення драматичного персонажа використовують детективний жанр. Робота французького режисера К. Ганса «Вбивця, котрий плаче» (1995) — це історія професійного кілера, який працює на якудзу. Головний герой Йо Хіномура ріс у звичайній сім'ї, але

потім його викрала японська мафія. Кінострічка, за жанром, є синтезом екшену і фентезі, тому автори твору дозволили собі містичну складову. Так, члени якудзи, історія яких налічує вже 400 років, вірять у те, що в їхньому клані є власний вбивця, «єдиний і всемогутній», дух якого може вселитися в будь-кого з людей. Водночас головний герой розповідає, що стара відьма провела над ним обряд, який повинен позбавити його емоційного співчуття його жертвам. Під час обряду відьма нанесла на тіло героя мітку дракона — татуювання з його зображення на всю спину. Повністю герой не зміг позбавитись емоцій, тому під час вбивства плаче. Завдяки фентезійній історії перетворення Йо на вбивцю у глядачів виникає співчуття до головного героя і його історії.

Попри те, що Йо є членом клану якудзи, він суттєво відрізняється від них, що проявляється не тільки в поведінці, але навіть в елементах одягу: на відміну від своїх «колег» головний герой фільму носить замість звичайного однотонного чорного костюма класичний костюм-трійку із ледь помітним візерунком. Також він не має при собі зброї, хоча є вбивцею. На кожен нову «справу» він бере новий пістолет, який після використання відразу вибухає, не залишаючи жодних речових доказів.

Показовішими є негативні персонажі, зокрема представники мафії, адже вони являють собою еkleктичне уявлення європейських авторів про якудзу, де головними є їх суворість і строгість правил та норм: за кожену смерть потрібно відплатити смертю. Привертає увагу й надмірна жорстокість японських мафіозі, яку яскраво ілюструє убивство невинних китайських робітників на заводі, або той факт, що війна кланів розпочалась через давно забутий спір ватажків. Водночас зовнішній вигляд, манери мови, міміка і жести злочинців виглядають вельми стереотипно (чорні костюми, білі сорочки, сонцезахисні окуляри). Манера спілкування персонажів різка і груба, проте лідери кланів розмовляють плавно і красномовно.

У фільмі фігурує член якудзи, котрий пережив складні життєві обставини, втратив всіх близьких друзів і наприкінці сюжетної лінії помирає. Кінострічка викликає у глядачів симпатію до головного героя, що пояснюється своєрідною ідеалізацією і романтизацією японської мафії. Як зауважує американський кінознавець Дж. Кінг, «західні митці схильні до переоцінювання звичайної поведінки японців, порівняно із лиходійною поведінкою американських персонажів» (King, 2012).

Особливістю представників клану в європейському кінематографі є їхня поведінка. У комедійно-гротескних фільмах режисери використовують прийом гіперболізації, який викликає в глядача сміх над японською мафією: вигуки під час бійки, гучні і схожі на мавпячі; безліч охоронців відомого мафіозі, котрі часто не встигають його захистити;

покірне, майже відчайдушне, слідування за своїм ватажком, навіть на свою погибель.

Останнє характерне і для драматичного образу якудзи, проте в цьому разі необхідність померти є фатальною і з нею герой примиряється на початку свого шляху; характерне звернення до трагічної долі героя, котрий зазвичай не хотів мати зв'язків із кримінальним осередком суспільства. Переважно головних героїв таких фільмів наприкінці кінострічки очікує смерть. Особливістю образу є й кодекс честі, який становить лейтмотив сюжету. Кодекс честі кінематографічного якудзи збігається з реальним культурним героєм: відданість клану і самопожертва, необхідність покарання за зраду або приниження іншого якудзи, чіткі межі «господарства» кожного з кланів, порушення яких призводить до міжусобиць.

Висновки та перспективи подальших досліджень. На основі аналізу художніх фільмів європейського виробництва можна сформулювати певні висновки. Японська мафія в європейських художніх кінострічках має два основні репрезентативні образи: комедійний і драматичний. Спільними художніми маркерами є чорні ділові костюми, сонцезахисні окуляри, автомобілі класу люкс, татуювання (переважно зображення дракона — символу безстрашності, могутності і сили). Водночас художньо-драматургічні принципи зображення персонажів відрізняються. Для репрезентації комедійного образу властиве зображення японської мафії з елементами гротеску, іронії і водночас самоіронії, що відображається в лексиці і міміці, манері поведінки, безликоності персонажів. Драматичні персонажі зображуються в мелодраматичній манері, викликаючи в глядачів співчуття головному персонажеві, котрий переживає втрату близьких, душевні травми тощо.

Комедійний образ японської мафії сформовано на засадах імаго-типу «жовта небезпека», що є рефлексією європейців на інтенсивний розвиток японської держави. Гротескне зображення якудзи — кінематографічне вирішення проблеми «свій-чужий». Комедійний «чужий» сприймається через призму гумору, але попри звичаї і традиції супротивника; відображення в еkleктичному поєднанні японської мафії і ніндзя (найманій майстер бойових мистецтв) в єдиний образ як загрози європейським персонажам.

Драматичний образ якудзи є криміналізованим модусом японсько-го воїна, котрий переймає його характерні властивості, зокрема сміливість, відданість, доблесть. Драматичний герой так само, як і японський воїн, завжди зображується в європейських кінострічках як героїзована постать, котра дотримує своїх ідеологічних принципів, смиренно приймає смерть, відчайдушно захищає честь клану. Кінематографічна репрезентація образу сформована під впливом популярних фільмів

Такеші Кітано і водночас традиційного для європейського простору культурного образу «благодійного розбійника».

Перспективи подальших досліджень — продовження вивчення моделювання образу Японії в європейській сучасній масовій культурі, зокрема в кінематографі.

Список посилань

- Катасонова, Е. (2016). Китано Такэси: от смешного до трагического один шаг. *Актуальные проблемы современной Японии* (с. 222–241).
- Кондратьева, М. (2012). «Банзай» Такэси Кітано. *Сучасне мистецтво* (с. 179–182).
- Лебедев, В. (2012). Архетипові образи Сходу у масовій культурі Заходу. *Дисертація кандидата філософських наук. Доступно в базі даних Національної бібліотеки України*. Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.
- Цветов, В. (1985). *Мафия по-японски*. Москва: Издательство политической литературы.
- Hughes, L. (2005). *The rough guide to gangster movies*. London: Rough Guides.
- Kaplan, D., and Dubro, A. (1986). *Yakudza: The explosive account of Japan's criminal underworld*. Boston: Addison-Wesley Publishing.
- King, J. (2012). *Under Foreign Eyes: Western Cinematic Adaptations of Postwar Japan*. Alresford: John Hunt Publishing.
- Nippon Communications Foundation. (4 Декабрь 2012 р.). *Притягательность преступного мира: образ якудза в индустрии развлечений*. Взято из <https://www.nippon.com/ru/features/c04204/>.

References

- Katasonova, E. (2016). Kitano Takeshi: from the funny to the tragic one step. *Actual problems of modern Japan* (pp. 222–241). [In Russian].
- Kondratieva, M. (2012). «Banzai» Takesi Kitano. *Contemporary art* (pp.179–182). [In Ukrainian].
- Lebedev, V. (2012). Archetypal images of the East in the mass culture of the West. *PhD thesis. Available from National Library of Ukraine Database*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. [In Ukrainian].
- Tsvetov, V. (1985). *Mafia in Japanese*. Moscow: Political Literature Publishing House. [In Russian].
- Hughes, L. (2005). *The rough guide to gangster movies*. London: Rough Guides. [In English].
- Kaplan, D., and Dubro, A. (1986). *Yakudza: The explosive account of Japan's criminal underworld*. Boston: Addison-Wesley Publishing. [In English].
- King, J. (2012). *Under Foreign Eyes: Western Cinematic Adaptations of Postwar Japan*. Alresford: John Hunt Publishing. [In English].
- Nippon Communications Foundation. (4 Dec. 2012 p.). *The attractiveness of the underworld: the image of the yakuza in the entertainment industry*. Retrieved from <https://www.nippon.com/ru/features/c04204/>. [In Russian].

Надійшла до редколегії 16.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.12

УДК 304.44

Ю. В. Трач, кандидат педагогічних наук, доцент, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

0411@ukr.net

https://orcid.org/0000-0003-2963-0500

КРЕАТИВНІ ІНДУСТРІЇ ЯК МІСЬКИЙ ФЕНОМЕН: МОЖЛИВОСТІ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Розкрито можливості креативних індустрій як системоутворюючого чинника розвитку міст та регіонів. Звернено увагу на актуальність формування образу міста, яке нині є цінним символічним капіталом. Акцентовано на гетерогенності креативних індустрій, що містять культуру, економіку й урбаністику. Висновано про необхідність пошуку можливих способів вирішення протиріч між сферою культури і бізнесом, недостатню економічну й маркетингову обізнаність державних установ культури тощо.

Ключові слова: *креативні індустрії, творчі індустрії, культурні індустрії, розвиток міст.*

Ю. В. Трач, кандидат педагогических наук, доцент, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

КРЕАТИВНЫЕ ИНДУСТРИИ КАК ГОРОДСКОЙ ФЕНОМЕН: ВОЗМОЖНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Раскрыты возможности креативных индустрий как системообразующего фактора развития городов и регионов. Обращено внимание на актуальность формирования образа города, которое сегодня становится ценным символическим капиталом. Отмечена гетерогенность креативных индустрий, включающих культуру, экономику и урбанистику. Сделан вывод о необходимости поиска возможных путей разрешения противоречий между сферой культуры и бизнесом, недостаточной экономической и маркетинговой осведомленности государственных учреждений культуры и т. д.

Ключевые слова: *креативная экономика, творческие индустрии, культурные индустрии, развитие городов.*

Yu. V. Trach, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

CREATIVE INDUSTRIES AS AN URBAN PHENOMENON: OPPORTUNITIES AND PROSPECTS

The purpose of the article is to find out the possibilities of the influence of creative industries on the development of modern cities.

Research methodology. The paper uses structural and functional analysis, which enabled to consider the organizational and activity component of creative industries.

Results. The heterogeneous nature of creative industries, including culture, economy and urban studies, is highlighted. Conclusions are drawn that it is necessary to find possible ways to resolve contradictions between the cultural

sphere and business, insufficient economic and marketing awareness of state cultural institutions, etc. The process of globalization erases the boundaries between countries and cultures and gives rise to a sense of loss of unity in the system of state formations. The national, historical and cultural appearance of cities faces a real threat of identity loss. This actualizes the need to fix local identity at the local and regional level, forcing to search for new territory symbols, cultural codes and models that form a sense of the uniqueness of a specific locality, its uniqueness and significance on a global scale. The most important means of solving the problems of both sides are the universalization and simultaneously individualization of the city. Creative industries become a special indicator of the level of development of states and regions, defining their territorial potential, contributing to the socio-cultural revival, the formation of a creative regional and urban environment. At the same time, competition between cities and urban development, as a result of the emergence of creative industries, should not be perceived as a closed fortress city; the dynamics of network relationships not only inside but also outside the city, at the interregional and international levels it is also a major factor of the development. A creative city is an association of creative abilities of individuals and communities for the formation, economically and socially well-off urban environment, including on the basis of cultural resources. Active self-realization of every citizen in this process is not only a goal, but also a means of cultural development, creating a favorable social climate and strengthening the economy.

Novelty. An attempt is made to identify the features of functioning the creative industries and their role in the innovative development of territories.

The practical significance. The results can be used to develop the programs of cultural and creative industries in cultural policy and in urban development strategies.

Keywords: *creative economy, creative industries, cultural industries, urban development.*

Постановка проблеми. Недавні дослідження «креативного класу», тобто соціальної групи населення, долученої до постіндустріального сектора економіки, і місць його проживання свідчать, що «місце має значення» (Флорида, 2014). Причому місце проживання не з точки зору його економічної функціональності чи географічного розташування, наявності адміністративного або інтелектуального ресурсу, але з урахуванням правильно окресленого образу міста, формування якого нині є цінним символічним капіталом, феноменом, здатним до об'єктивації, уречевлення. У його вивченні зацікавлені не лише вчені, а й представники громадських та бізнес-кіл. У центрі уваги дослідників — характерний для багатьох сучасних міст конфлікт між прагненням жителів до автентичних коренів й урбанізацією, тобто бажанням жителів обстояти своє право на визначення місця свого проживання в умовах нової забудови, тиску стрімких змін і домінування естетики стандартизації. У цій ситуації актуальності набувають так звані креативні, творчі, культурні індустрії, виникнення яких зумовлене зміною типу раціональності су-

часної культури, якій властива динамічність і яка ґрунтується на принципах комунікації та мережевій логіці.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Тему креативних індустрій як системоутворюючого чинника суспільного розвитку, розвитку міст і регіонів розробляють та вивчають багато вчених, зокрема цьому присвячені праці Дж. Хоукінса, С. Леша, Дж. Юррі, Дж. Као, Р. Флоріди, Ч. Лендрі, М. Гнедовського, Є. Зеленцової. Зв'язок між невеликими виробниками культурної продукції і містом уперше розглядали автори двох книг, присвячених міському середовищу: Дж. Рабан у романі «М'яке місто» (1974) — своєрідне керівництво для інсайдерів щодо стресів і напруження міського життя, Ш. Зукін у творах «Життя в лофтах» (1982) і «Культура міст» (1995), що являють собою оновлений погляд автора на те, як люди можуть і використовують капітал та культуру в місті. Однак з точки зору культурології, попри той факт, що інтерес до проблематики креативних індустрій стрімко зростає, нині в дослідженнях культурних, творчих та креативних індустрій наявні питання, які перебувають поза увагою дослідників. Це зумовлено гетерогенністю згаданих індустрій, що містять культуру, економіку і урбаністику.

Мета статті — з'ясувати можливості впливу креативних індустрій на розвиток сучасних міст.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сьогодні міста стали центрами культурного поступу, знань, тиражування символів і смислів. Урбанізм, розвиток мережевого суспільства, економічне зростання стимулювали зміни міст, що водночас потребували залучення численних консультантів з креативних індустрій, за влучним висловом Ч. Лендрі (Landry, 2006), у «мистецтво відродження міст». Консультанти з креативних індустрій проєктують зміни міських пейзажів, вулиць і кварталів, культурних майданчиків, точки альтернативної роздрібною торгівлі, нові форми публічного мистецтва і видовищ, керують процесом архітектурного відродження, ведуть кампанії, наприклад, такі, як «місто, що живе 24 години на добу». Більше того, нині можна говорити про коаліцію з трансформації міст, яка ґрунтується більшою мірою на європейській традиції, ніж на американській моделі, оснований на управлінні нерухомістю (*Cultural Policy and Urban Regeneration*, 1993). Стосовно американської моделі слід відзначити: по-перше, культура безпосередньо впливає на підвищення вартості міської нерухомості, якщо остання розташована поряд із художніми галереями, концертними залами тощо. По-друге, міське життя — важливе середовище для культурних ініціатив, комерційних і некомерційних ініціатив, унаслідок чого виникають складні бізнес-моделі культурних індустрій, у яких виробничі ідеї «народжуються» під час співпраці з малим або великим бізнесом (O'Connor, Wynne, 1996).

Модель креативного міста розробив британський фахівець із розвитку міст, засновник і керівник агентства «Comedia» Ч. Лендрі (Landry, 2000). Модель ґрунтується на використанні нетрадиційних ресурсів, які, з одного боку, підкреслюють своєрідність територій, з іншого — гарантують їх конкурентоспроможність. Для цього спеціалісти «Comedia», діяльність якого зводиться до розробки проєктів, спрямованих на розвиток міста, обирають певну територію, яка потребує оздоровлення, а потім разом з представниками відповідних державних структур здійснюють комплексний аналіз. Результатом їхньої спільної роботи стає програма з культурного оздоровлення території (*Журнал «Клаузура». Избранное: культура и искусства: традиции, наследие и современность»*). Іншим прикладом ефективної діяльності є агентство «Art&Business», що успішно функціонує протягом кількох десятиліть. Його заснував К. Твіді, який одночасно працював у банківській сфері і як театральний менеджер. Якщо спочатку в агентстві працювало близько 50 осіб, які забезпечували фінансову підтримку проєктів у сфері культури на суму приблизно 1 млн. дол. США, то до 2012 р. воно стало найпотужнішою у світі посередницькою компанією, через яку проходить більше 10% від усіх коштів, виділених на фінансування мистецтва Великобританії. З метою підтримання здорової конкуренції агентство прагне регулярно влаштовувати конкурси серед проєктів у сфері культури/мистецтва, завдяки чому фінансування отримують найпривабливіші з них (*Журнал «Клаузура». Избранное: культура и искусства: традиции, наследие и современность»*).

Саме конкуренція міст набуває актуальності у відкритому і мобільному суспільстві, ніж конкуренція країн. Найрозвиненіші і найбагатші міста Нью-Йорк, Токіо, Сінгапур, Лондон та інші змагаються за фінансові, інформаційні та людські потоки, що в сучасному світі забезпечує розвиток і процвітання. За цими містами, долаючи кордони, слідує молодь або оновлені міста, такі як Шанхай та інші, у результаті чого загострюється конкуренція. Чимало міст конкурують, але не за допомогою матеріальних речей, оскільки більшого значення набувають інші якості міського середовища. Про таке місто ще в 1974 р. у своєму романі «М'яке місто» зазначав Дж. Рабан: «Місто, яким ми його уявляємо, м'яке місто — місто ілюзій, міфу, натхнення, жахиття — це реальне місто, можливо, навіть реальніше, ніж «тверде місто», яке можна вказати на статистичній карті, у монографіях із міської соціології, демографії і архітектури» (Raban, 1974).

Міста нині — це центри світових потоків не лише капіталу, а й людей, інформації, нових технологій і творчих ідей. Глобалізація усуває межі між країнами та культурами, і виникає відчуття втрати єдності в системі державних утворень, посилюється потреба у фіксації локальної

ідентичності на місцевому і регіональному рівнях. Тому міста стали своєрідними «мостами» між різними ідентичностями, перехрестями культур, де, розчиняючись, взаємодіють національні традиції. І як завжди самобутнє мистецтво виникало там, де абсолютно різні культури збагатили одна одну, тому сьогодні найуспішніші міста є мультикультурними, такими, які створили зручні ніші для взаємодії культурних традицій і сучасного пошуку.

Особливого значення набули групи зі спільністю інтересів, а не географічними, національними, родинними, соціальними чи іншими зв'язками. Наявність реальних і віртуальних майданчиків для їх комунікації — також необхідний елемент конкурентоспроможного міського середовища. І, зрештою, у цій новій системі саме культура і творчість стають інструментами оновлення міст. Тому тема міського розвитку стала пріоритетною для розвинених країн та країн, що розвиваються.

Сучасні міста конкурують за залучення компаній і коштів, наукового й інноваційного капіталу. Ключовим чинником стають кластери, комунікації і розвиток мереж, не тільки і не стільки технологічних, скільки мереж, створюваних через обмін ідеями, досвідом, навичками тощо. Крім перепрофілювання на галузі нової економіки, західні міста активно використовують такий ресурс, як міграція. Мігранти з країн з нижчим рівнем життя тривалий час використовувалися на низько кваліфікованій роботі, однак з часом і вони почали посідати вищі позиції в новій економіці.

Таким чином, зменшення кількості традиційних промислових підприємств, розвиток нової економіки й утворення мультикультурного середовища кардинально змінили вигляд західних міст. З одного боку, світові мережі і світові інформаційні потоки сприяють універсалізації міського простору. Міста ніби «випадають» із системи державності, у результаті масових міграцій набувають мультикультурного формату. Мультикультурність — єднання різних етнічних і культурних груп — найважливіший чинник, джерело розвитку й успіху міст і територій. «Мости» між культурами — пріоритетний напрям для міст, які прагнуть успіху, оскільки, наприклад, скільки б національних груп не проживало в місті, це можна сприймати як ресурс, а не як перешкоду для міського розвитку. Історичний досвід свідчить, що ідея «плавильного казана», у якому представники різних націй і культур «переплавляються» в одну нову націю (такою уявляли Америку в XIX ст.), так повністю і не реалізована. Але дві, здавалося б, протилежні тенденції — збереження вихідцями з різних країн своєї етнокультурної належності і неагресивного співіснування великих національних колоній у межах мультикультурного мегаполісу — поєдналися гармонійно.

З іншого боку, національний, історичний і культурний вигляд міст стикається з реальною загрозою втрати ідентичності. Саме ця обставина змушує жителів міста та міську владу шукати нові символи території, культурні коди і моделі, що формують її унікальність, неповторність та значущість у світовому масштабі. Найважливішим засобом вирішення обох аспектів проблеми — універсалізації та одночасно індивідуалізації міста — є креативні індустрії. На цій основі Ч. Лендрі і розробив модель «креативного міста». Креативне місто — це об'єднання творчих здібностей окремих людей і співтовариств для формування, зокрема на основі культурних ресурсів, економічно та соціально благополучного міського середовища. Активна самореалізація кожного містянина в цьому процесі є не лише метою, а й засобом розвитку культури, створення сприятливого соціального клімату і зміцнення економіки, адже передбачає вирішення й соціальних проблем, які донедавна були гранично далекими від культури: безпека життя, екологія, соціальна нерівність, міграція та адаптація національних меншин тощо.

Креативне місто виникає, на перший погляд, завдяки творчим людям і творчим проектам, а також організаціям, що працюють на благо міста, і креативним індустріям, які в ньому розвиваються. Але для ефективної роботи всіх цих складових необхідна не ієрархічна, а мережева взаємодія між усіма суб'єктами міського розвитку. Міська інфраструктура, згідно з Ч. Лендрі, поділяється на «жорстку» (організації, публічний простір) і «м'яку» (система структур і соціальних мереж, які співпрацюють, а також зв'язків і взаємодій між людьми, що стимулюють потік ідей між індивідуумами та організаціями) (Лендрі, 2005).

Тривалий час міський простір сприймався як «жорстка» інфраструктура — система майданів, вулиць та громадських будівель, підсистема культурних установ, житловий сектор тощо, але нині головними є не наявність у місті бібліотеки і музею, а творчі проекти, що реалізуються для мешканців, не будівництво в місті багатоповерхових «свічок», а організація простору взаємодії людей, не сам по собі центральний майдан, а ті дії, що відбуваються на ньому. Стимулювання обміну ідеями між людьми й організаціями часто актуалізує інфраструктуру клубів і кафе, надаючи другорядного значення споруді нового стадіону чи будівлі академічного театру. Це змушує переглянути нагальну для всіх міст проблему матеріальних ресурсів. Водночас питання людських ресурсів спонукає до необхідності пов'язати творчу продуктивну атмосферу в місті і толерантність. Будь-яка «свіжа кров», зокрема іммігранти, підказує вихід у тому, що раніше сприймалось джерелом соціальної напруженості. Толерантність — це не умовна терпимість інших категорій людей («нехай живуть»), а створення особливої атмосфери інтересу до інших,

нестандартних укладів життя, традицій, поглядів і рішень. Особливо у формуванні «фундаменту міської креативності» важливі культурні інституції, не лише державні, а й незалежні організації. Вони відіграють роль професійних технологів «локальної ідентичності», які впроваджують творчі ідеї та проекти в міське середовище, організують публічний простір — громадські комунікативні майданчики.

Висновки. Таким чином, сучасні креативні індустрії стають особливим індикатором рівня розвитку держав і регіонів, визначаючи територіальний потенціал, сприяючи соціокультурному відродженню, формуванню творчого регіонального та міського середовища. Водночас конкуренція міст і міського розвитку, як результат виникнення креативних індустрій, не повинна сприйматися як замкнуте місто-фортеця: динаміка мережевих взаємовідносин не лише всередині, а й зовні міста, на міжрегіональному та міжнародному рівнях — також найважливіші чинники розвитку. Міське середовище створює простір спілкування і канали комунікації, воно сприяє новим творчим проектам та ініціативам. Такими проектами можуть бути масштабні події — бієнале сучасного мистецтва або книжковий ярмарок, але важливими є і невеликі, повсякденні проекти, що вирішують проблеми жителів окремого кварталу, вулиці, будинку.

Зважаючи на наявний український досвід розвитку креативних індустрій, слід звернути увагу на пошук можливого вирішення протиріч між сферою культури і бізнесом, недостатню економічну і маркетингову обізнаність державних установ культури, які можуть стати повноправними членами ринків культури, відсутність професійних співтовариств у творчому середовищі, брак якісних творчих продуктів.

Перспективою подальшого дослідження є з'ясування сутності термінів «культурні індустрії», «творчі індустрії» і «креативні індустрії», виявлення та аналіз основних етапів формування, особливостей функціонування креативних індустрій у світі й Україні, що надасть можливості ефективніше розробляти програми розвитку культурних, творчих, креативних індустрій у культурній політиці і стратегіях міського розвитку.

Список посилань

Журнал «Клаузура». Избранное: культура и искусство: традиции, наследие и современность. Взято из <https://www.litres.ru/zhurnal-klauzura/izbrannoe-tradicii/chitat-onlayn>

Креативні міста в Україні. Узято з <http://creativecities.org.ua/uk/creative-city/project> Лэндри, Ч. (2005). *Креативный город.* Москва : Классика-XXI.

Фарінья, К. (2017). *Розвиток культурних та креативних індустрій в Україні.* Узято з https://www.culturepartnership.eu/upload/editor/2017/research/creative%20industries%20Report%20for%20Ukraine_UA.pdf.

- Флорида, Р. (2014). *Кто твой город? Креативная экономика и выбор места жительства*. Москва: Strelka Press.
- Cultural Policy and Urban Regeneration*. (1993). F. Bianchini and M. Parkinson (Ed.). Manchester: Manchester University Press.
- Landry, C. (2006). *The art of city making*. London: Earthscan Publications Ltd.
- Landry, C. (2000). *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. London: Earthscan Publications Ltd.
- O'Connor, J., and Wynne, D. (1996). *From the margins to the center: Cultural Production and consumption in the Post-Industrial City*. Aldershot: Ashgate.
- Raban, J. (1974). *Soft city: The Art of Cosmopolitan Living*. London: Harvill Press.

References

- Journal "Klausura". Selected: culture and arts: traditions, heritage and modernity*. Retrieved from <https://www.litres.ru/zhurnal-klauzura/izbrannoe-tradicii/chitat-onlayn> [In Russian].
- Creative thinking in Ukraine*. Retrieved from <http://creativecities.org.ua/uk/creative-city/project> [in Ukrainian].
- Landry, C. (2005). *Creative City* : translation from English. Moscow: Classica-XXI. [In Russian].
- Farinya, K. (2017). *The development of cultural and creative industries in Ukraine*. Retrieved from https://www.culturepartnership.eu/upload/editor/2017/research/creative%20industries%20Report%20for%20Ukraine_UA.pdf. [in Ukrainian].
- Florida, R. (2014). *Who is your city? Creative economy and the choice of residence*: translation from English. Moscow: Strelka Press. [In Russian].
- Cultural Policy and Urban Regeneration*. (1993). F. Bianchini and M. Parkinson (Ed.). Manchester: Manchester University Press. [in English].
- Landry, C. (2006). *The art of city making*. London : Earthscan Publications Ltd. [in English].
- Landry, C. (2000). *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. London: Earthscan Publications Ltd. [in English].
- O'Connor, J., and Wynne, D. (1996). *From the margins to the center: Cultural Production and consumption in the Post-Industrial City*. Aldershot: Ashgate. [in English].
- Raban, J. (1974). *Soft city: The Art of Cosmopolitan Living*. London : Harvill Press. [in English].

Надійшла до редколегії 19.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.13

УДК 2+008

О. С. Хлистун, кандидат мистецтвознавства, доцент, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

with_joy@ukr.net

https://orcid.org/0000-0002-1764-6559

КОНЦЕПТ «ПЕРЕВТІЛЕННЯ» В КОНТЕКСТІ ҐЕНЕЗИ РЕЛІГІЙНИХ МОДЕЛЕЙ КУЛЬТУРИ

Проблема перевтілення є надзвичайно складною в сучасній науці. Її осмислення має різні аспекти, серед яких одне з чільних місць посідає дослідження феномену перевтілення в релігії. Аналіз найважливіших аспектів проблеми перевтілення в релігії потребує звернення до найдавніших епох становлення людської історії, тобто того стану розвитку загальнолюдської цивілізації, коли виникли перші релігійні вірування. У подальшому феномен перевтілення набув висвітлення й розроблення в релігіях країн Стародавнього Сходу — Єгипту, Індії.

Ключові слова: *перевтілення, карма, реінкарнація, релігія, культура, мистецтво.*

Е. С. Хлистун, кандидат искусствоведения, доцент, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

КОНЦЕПТ «ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ» В КОНТЕКСТЕ ГЕНЕЗИСА РЕЛИГИОЗНЫХ МОДЕЛЕЙ КУЛЬТУРЫ

Проблема перевоплощения является чрезвычайно сложной в современной науке. Осмысление имеет разные аспекты, среди которых одно из главных мест принадлежит исследованию феномена перевоплощения в религии. Анализ важнейших особенностей проблемы перевоплощения в религии заставляет ученых обращаться к древнейшим эпохам становления человеческой истории, то есть того этапа развития общечеловеческой цивилизации, когда появляются первые религиозные верования. В дальнейшем феномен перевоплощения освещен и разработан в религиях стран Древнего Востока — Египта, Индии.

Ключевые слова: *перевоплощение, карма, реинкарнация, религия, культура, искусство.*

O. S. Khlystun, PhD in Art Studies, Associate Professor, Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

THE CONCEPT OF «TRANSFER» IN THE CONTEXT OF THE GENESIS OF RELIGIOUS MODELS OF CULTURE

Objectives of the article are determined by the fact that the author seeks to study the most important stages of both formulation and formulation of the fundamental parameters of the phenomenon of reincarnation in religion, historical features of comprehension of the essence of this phenomenon, its manifestation in the realities of modern life.

Research methodology. The original methodological principles of research are the dialectical principles of historicism, objectivity and comprehensiveness of

consideration. An important methodological benchmark for the problem analysis is the comparative historical method by which the concept of reincarnation is analyzed in the context of the genesis of religious models of culture.

Conclusions. The formation of the phenomenon of reincarnation in religion dates back to the period of development of the primary society, in which religion, art and morality arises, and where the foundations for the future of differentiated and professionally formed spiritual activities, in which one way or another the phenomenon of reincarnation manifested itself, laid the foundations. The further development of the phenomenon of reincarnation in religion acquired in the ancient Egyptian religion. More developed forms of the phenomenon of reincarnation gained in the religions of Ancient India — in Hinduism and Buddhism.

The novelty of the study is to clarify the specific features of manifestation of the concept of reincarnation in the context of the genesis of religious models of culture.

Practical meaning. The obtained results can be used in the development of appropriate training courses, further scientific developments on the identified issues.

Key words: *reincarnation, karma, reincarnation, religion, culture, art.*

Постановка проблеми. Передусім слід зазначити, що проблема перевтілення є однією з найскладніших у сучасній науці, не набула повного висвітлення. Учені, досліджуючи феномен перевтілення в релігії, змушені звертатися переважно до найдавніших епох становлення людської історії, тобто того етапу розвитку загальнолюдської цивілізації, коли виникли перші релігійні вірування. У цих первинних релігійних віруваннях, що формувалися в органічній єдності зі становленням міфологічної свідомості, постала необхідність у зіставленні людини з тим об'єктом, на який була спрямована її активно-творча діяльність.

Період розвитку первинного суспільства, у якому виникли релігія, мистецтво і мораль, характеризувався тим, що саме в ньому закладено підвалини для диференційованих і професійно сформованих духовних видів діяльності, у яких феномен перевтілення певною мірою виявлявся. У розвитку первісної культури дедалі більше актуалізувалась потреба в зіставленні людського з природним, яке внаслідок об'єктивних обставин еволюції недостатньо розвинених форм культури виступало як протилежне людській сутності і яке викликало в людини страх, який слід було або подолати, або приборкати.

Історично так складалося, що феномен перевтілення формувався насамперед під час становлення релігії, яка на початковому етапі проявлялася у віруваннях, необхідних людині, щоб приборкати зовнішні сили природи. Водночас цей процес супроводжувався усвідомленням людиною самої себе.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Постановка, формулювання та розроблення проблеми перевтілення в контексті розвитку

релігії як феномену культури має давні і глибокі традиції. Піфагор, Платон, Джордано Бруно, Лейбніц, Шарль Боне, Гете, А. Шопенгауер, Л. М. Толстой, Н. О. Лоський, К. Г. Юнг та інші порушували проблему перевтілення в контексті концепту переродження або реінкарнації. У ХХ–ХХІ ст. цю проблему досліджували М. М. Бахтін, В. В. Бичков, Ю. Г. Легенький, С. В. Лішаєв, Ю. Лотман, К. Еррікер та ін.

Мета статті — дослідити найважливіші етапи формування фундаментальних параметрів феномену перевтілення в релігії, історичні особливості осягнення його сутності, прояви в реаліях сучасного життя.

Виклад основного матеріалу дослідження. Слушним є запитання: чому виникає потреба перевтілення як важливого компонента релігії? На первісному етапі розвитку людського суспільства людина ще не усвідомлювала себе як окремого індивіда, суб'єкта діяльності. Сили природи протистояли їй як зовнішні, як такі, що шкодять, і які людині необхідно якимось чином приборкувати. Первісні релігійні форми постають не як щось ефемерне, поза межами реального світу, а в контексті предметно-практичної діяльності людини, котра потребувала внаслідок своєї недосконалої допомоги зовнішніх сил. Це досить чітко проявлялося в становленні тотемізму як однієї із перших релігійних форм культури. Тотемізм формувався як релігійна форма, у якій ставлення до предметного світу, особливо живої природи, набувало органічного поєднання реальних дій людини з обожненням тих тварин, котрих люди вважали своїми тотемами. Останні — основа виживання людини в первісних умовах, водночас вони ставали своєрідними божествами.

Слово тотем походить із мови одного з канадських племен під назвою «оджибве», де «ототем» означало «його рід». Знакова особливість тотемізму — людина вірила у свою кровну спорідненість із тотемом або твариною.

У сучасній філософській, культурологічній, релігієзнавчій літературі описано практики ставлення людини до тотема, які були досить неоднозначними. З одного боку, тотем сприймали як певне божество, надприродну, надлюдську силу, яка здатна впливати на людину, приносити їй або добро, або зло, бути корисною або навпаки — шкідливою. Перше, що характерно для цього ставлення людини до тотема, це поклоніння йому, оскільки він полегшував життя людини. Завершувалося це тим, що люди вбивали тотемічну тварину і з'їдали її, але процес поїдання тотема теж був важливим для становлення феномену перевтілення людини. У чому виявлялись його особливості? Тотемом харчувалися, а харчувалися, знову ж таки, амбівалентно, тобто, з одного боку, тварина сприймалась як надприродна істота, з іншого, її поїдали люди, вона забезпечувала подальше життя роду, племені. Те, що люди вірили,

що тотем є їхнім кровним родичем, котрий має набагато більшу силу, аніж людина, зумовлювало прагнення різними способами долучитись до нього, перевтілитись в нього. Цікавими в цьому сенсі були думки З. Фрейда. Учений описував випадки поїдання людьми тотема, і це він розглядав як надзвичайно важливий процес єднання людини з тотемом. З. Фрейд у праці «Тотем і табу. Психологія первісної культури і релігії» зазначав: «<...> члени клану освячують себе поїданням тотема, утверджуються у своїй totoжності з ним і один з одним. Урочистий настрій і все, що ним детерміноване, можна було б пояснити тим, що вони сприйняли в собі священне життя, носієм якої є субстанція тотема. Психоаналіз засвідчив, що тварина-тотем справді є заміною батька і цьому відповідає суперечність, де забороняється її вбивати. Однак умертвіння тотема стає святом, де тварину вбивають і водночас оплакують. Амбівалентна спрямованість почуттів, якою донині відзначається батьківський комплекс у наших дітей і часто зберігається на все життя в дорослих, переноситься на заміну батька у вигляді тваринного тотема» (Фрейд, 2012, с. 450).

Це, безперечно, була перша релігійна форма перевтілення в процесі становлення елементарних, простих релігійних вірувань. Отже, поєднання з тотемом, а, значить, і з певними надприродними, божественними силами характеризувалось тим, що людина перевтілювалася, тобто передавала свою сутність сутності тотему, божеству, а момент, який поєднував людину з тотемом, був до буденного простим — це поїдання тотема. Прикладом перевтілення в системі тотемізму можна вважати північно-американських індіанців, котрі були переконані в тому, що під час народження в дитину «вливається» душа якогось представника цього роду.

На основі тотемізму сформувався культ тварин — зоолатрія. У зоолатрії тварини можуть уподібнюватись до людей або навіть перевтілюватись у них. Існує думка, що тварини розуміють людську мову, можуть чути людей або взагалі були колись людьми. Зоолатрія — віра в те, що люди можуть вступати в шлюбні відносини з тваринами і навіть народжувати від них дітей.

Особливе місце в розумінні феномену перевтілення посідає давньоєгипетська релігія. У Давньому Єгипті культ вічного життя ґрунтувався на особливостях усієї релігійної сутності концепції світу і людини в цьому світі. Давні єгиптяни вірили в те, що після смерті душа людини може перевтілюватися, тобто не зникає зі смертю тіла, а набуває інших станів. Відповідно до цих вірувань, тіло людини має сім оболонок, які могли уособлювати певні стани переходу душі померлого в потойбічний світ. Після смерті душа людини мандрує згідно з певними канонічно-догматичними уявленнями до планет, сонця, місяця, зірок.

У давніх єгиптян сформувалася своєрідна концепція долі душі після смерті. Давньоєгипетська «Книга мертвих» надає уявлення про те,

який шлях проходить душа померлої людини. Згідно з книгою, він був надзвичайно складним, адже душі померлої людини потрібно було подолати багато різноманітних перешкод: пройти через 14 гір, які символізували 14 душу Ка, Бога Ра, а незнання імен або певних заклинань імен богів могло призвести до того, що померла душа двійника мала повернутись назад у земне життя, тобто перевтілення могло не відбутися, отже, душа могла не перейти в потойбічний світ, а знову набути земної форми.

Душа людини проходить немало випробувань, і останнє, четверте — Потойбічний суд, визначення ваги душі-Еб, тобто свідомості, самосвідомості і надсвідомості-причини — зумовлювало долю трьох енергетичних оболонок, особливо оболонку долі (того, що сьогодні позначається поняттям «карма»).

Алегоричне поглинання душі-серця (Еб) чудовиськом Аммою означає повернення душі Еб до кола переселення душ, радше за все, поєднання цієї душі з відсталими на попередніх етапах випробувань душами Ба, Ка і Сах.

Успішний вхід у Свята Святих Храму Двох Істин знаменує обожнення померлого, уподібнення його духу (Ах) блаженним духам богів (ті ж Ах). Дух може залишитися серед подібних до нього духів Сонму Богів. Якщо ж дух (Ах) пройде Останні Ворота на шляху до Поля Задоволення, то він досягне вічного блаженства, не пізнає більше мук переселення із тіла в тіло і позбавиться від страждань (*Древнеегипетская Книга Мертвых. Слово устремленного к Свету*, 2005, с. 39–40).

До речі, ці вірування набули втілення в мистецтві давніх єгиптян. Мистецтво відтворювало цю особливість, зокрема момент уподібнення людини богу, богів — людям. З одного боку, мистецтво давніх єгиптян звеличувало богів, водночас не вважаючи людину чимось другорядним. Навпаки, образи давньоєгипетського мистецтва відтворювали особливості людського життя. Усе мистецтво давніх єгиптян сповнене образами людей. Це, знову ж таки, пов'язано з культом вічного життя, і мистецтво мало допомагати людині, оскільки вона, її душа продовжують своє життя після смерті. «Вражає і та дивовижна конкретність, із якою єгиптяни уявляли весь шлях у підземному світі, прорахований у часі і протяжності. Життя, смерть і відродження уявлялись як чергування фаз буття і небуття; кожен повертається туди, звідки прийшов, слідуючи стадіям перевтілення, щоб знову постати в новій якості. Цей процес охоплював і різні часові цикли — щоденний період для сонця Ра і сезонний для Осіріса, оскільки з його образом асоціювалося періодичне помирання і відновлення сил природи згідно з порами року. Ці уявлення, окрім опису, супроводжувалися й «ілюстраціями», де набули образного символічного втілення в циклі розписів гробниць» (Померанцева, 1985,

с. 52). Отже, завдання давньоєгипетських митців — у найрізноманітніших алегоричних, символіко-ілюстративних та інших формах передати прагнення, сподівання людини в земному житті, що так чи інакше завершували уявлення про особливості перевтілення людини, органічно долені до контексту релігійних парадигм.

Своєрідного подальшого продовження релігійна ідея перевтілення набуває в просторово-часовому іншому вимірі, зокрема в системі догматів давньоіндійської релігії — комплексі індійських релігій. Можна переконливо стверджувати, що доктрина перевтілення є наріжним каменем переважної більшості релігій стародавньої Індії — від індуїзму до буддизму. Водночас ідея перевтілення, переселення душ виявляється в системі давньоіндійських релігій як щось не дивне, навіть цілком закономірне явище. Ідея перевтілення відображається у священних текстах Ведах і Упанішадах, Бхагавад-Гіті.

Згідно з ученням індуїзму, душа людини послідовно переходить від одного стану до іншого — від народження до смерті. Чому так відбувається? Душа зазнає численних перевтілень, які можуть відбутись у світі як матеріальних насолод, так і вищих духовних практик. Світ матеріальних насолод розчаровує душу людини, і вона шукає інше, справжнє джерело щастя. Дійсні радості і насолоди очікують на людину не в земному пристанищі, а в духовних прагненнях і сподіваннях. Саме вищі духовні практики дозволяють людині усвідомити, що справжнє «Я» — не мінливе тимчасове тіло, що є тлінним, смертним, а душа. На певному етапі відбувається переривання зв'язку між світом матеріальних речей і насолод і перехід душі на інший, вищий рівень — духовного життя, тобто людина перевтілюється із земної в духовну. Таким чином, розривається круговорот земних практик і відбувається трансгресія у світ духовних сутностей. Це перевтілення позначається поняттям реінкарнація.

З означеним поняттям органічно поєднується поняття карми, яке в індуїзмі формулюється як закон карми. Що являє собою закон карми і яким чином він поєднується із поняттям реінкарнації або перевтілення?

Згідно із законом карми, або, іншими словами, законом взаємозв'язку причини і наслідку, будь-які вчинки людини в теперішньому часі детермінують її життя в усіх наступних перевтіленнях. Хоче цього людина чи ні — діє ультимативний закон карми. Те, що відбувається з нами в певному часі, є наслідком хороших чи поганих попередніх вчинків. Учення про реінкарнацію, її взаємозв'язок із концепцією карми «зводяться до того, що людина перебуває в постійному процесі переродження і кожне нове втілення зумовлено нашими кармічними можливостями. Якщо ми робимо такі вчинки, котрі призведуть до поганих наслідків, то це обов'язково відбудеться на майбутньому житті. Так само здійснені нами вчинки відбудуться на наступному житті» (Еррикер, 1999, с. 80).

Звідси — моральна відповідальність людини за наступні перевтілення її душі — у якому тілі опиниться вона після смерті: це може бути пересічна людина, володар, цар, неосвічена людина, з найпримітивнішими почуттями, бажаннями, сподіваннями. Або навіть гірше — душа внаслідок ганебних попередніх вчинків людини перевтілиться в тварину — лева, лисицю, свиню, пацюка.

Так, уважається, що в м. Дешноці, розташованому на північному заході Індії поблизу храму Карні Мата, є безліч щурів, котрі є перевтіленнями мешканців цієї місцевості.

В одному з давніх індійських текстів Шримад-Бхагаватам ідеться про те, що за життя людини виникає її чергова оболонка, коли ж настає смерть, людина припиняє нести карму за попередні перевтілення, відбувається новий етап уже з новими результатами діяльності людини, точніше перевтіленнями її душі.

Згідно з індуїстськими уявленнями, тіло людини в теперішньому часі є грубим тілом, але, окрім нього, існує і тонке, яке складається з розуму і «Я», або «Его». Коли людина помирає, тонке тіло не зникає, а продовжує існувати. Тому під час народження нової людини індивідуальні риси певною мірою можуть успадковуватись. Реінкарнація є своєрідним законом спадкоємності, що діє в особливих умовах життя для різних людей. Наприклад, душа людини зазнає багато перевтілень, людина могла в попередніх життях зустрічатися з різними людьми і, звичайно, досвід спілкування з ними може зберігатись і передаватись як певне викристалізоване знання.

Значне місце посідає феномен перевтілення в буддизмі. «Для буддистів ідея перевтілення є очевидною, оскільки відкрита просвітленим розумом — розум, перш ніж досягти просвітленого стану, дійсно фіксує свій досвід, набутий у багатьох минулих життях» (Еррикер, 1999, с. 81). У буддизмі існує книга «Джатака», у якій розповідається про приблизно п'ятсот попередніх перевтілень Сідхартхи Гаутами, котрий став просвітленим, або Буддою. У попередніх перевтіленнях він мав образи різних тварин — мавпи, птаха, слона. Поняття перевтілення й поняття карми «<...> стали центральними у вченні Будди, оскільки він переймався тим, щоб люди позбавились невігластва і страждань. Приписувати вченню Будди песимізм і фаталізм, як намагаються деякі люди, означає спотворювати його. Це так само, що стверджувати, немовби християнство розмірковує радше про гріх, аніж про спасіння» (Еррикер, 1999, с. 78).

«Поняття карми демонструє практичну спрямованість буддійського вчення. Моральність посідає перше місце, тому що позбавитись тягот існування, які супроводжують нас у сансарі, можна лише поліпшуючи карму в умовах нашого буденного існування» (Еррикер, 1999, с. 78).

Таким чином, учення Будди про перевтілення і карму, маючи в глибинних сутнісно-змістовних визначеннях орієнтацію на практичну спрямованість життя людини, зацікавлює сучасну людину не лише Сходу, а й Заходу, що переконливо засвідчив цитований вище Клайв Еррікер.

До речі, феноменом перевтілення і карми вчені цікавилися достатньо давно, починаючи з давньогрецьких філософів Піфагора, Платона, потім Джордано Бруно, Лейбніц, Шарль Боне, Гете, А. Шопенгауер, Л. М. Толстой, Н. О. Лоський, К. Г. Юнг та ін.

Висновки. Підсумовуючи аналіз концепту перевтілення в контексті генези релігійних моделей культури, слід зазначити: формування феномену перевтілення в релігії розпочалось давно, тобто на етапі розвитку первинного суспільства, у якому виникли релігія, мистецтво і мораль, де закладено підґрунтя в майбутньому диференційованих і професійно сформованих духовних видів діяльності, в яких так чи інакше проявився феномен перевтілення. Подальшого розвитку феномен перевтілення в релігії набув у давньоєгипетській релігії, де культ вічного життя основою був на особливостях усєї релігійної сутності концепції світу і людини в ньому. Давні єгиптяни вірили в те, що після смерті душа людини може перевтілюватися, тобто вона не зникає зі смертю тіла, а може переходити в інші стани. Розвиненіших форм феномен перевтілення набув у релігіях Стародавньої Індії – індуїзмі та буддизмі.

Перспективи подальших досліджень пов'язані зі з'ясуванням особливостей вияву феномену перевтілення в міфології, фольклорі тощо.

Список посилань

- Древнеегипетская Книга Мертвых. Слово устремленного к Свету.* (2005). Москва: Эксмо.
- Померанцева, Н. А. (1985). *Эстетические основы искусства Древнего Египта.* Москва: Искусство.
- Фрейд, З. (2012). *Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии.* Харьков; Белгород: Клуб семейного досуга.
- Эррикер, К. (1999). *Буддизм.* Москва: Торговый дом Гранд.

References

- The Ancient Egyptian Book of the Dead. Word of striving towards the Light* (2005). Moscow: Eksmo. [In Russian].
- Pomerantseva, N. A. (1985). *Aesthetic foundations of art of ancient Egypt.* Moscow: Iskusstvo. [In Russian].
- Freud, Z. (2012). *Totem and taboo. Psychology of primitive culture and religion.* Kharkov; Belgorod: Klub Semejnogo Dosuga. [In Russian].
- Erriker, K. (1999). *Buddhism.* Moscow: Grand Trading House. [In Russian].

Надійшла до редколегії 07.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.14

УДК 130.2

Н. Є. Шолухо, кандидат культурології, доцент, Харківська державна академія культури, м. Харків

natellaSh@gmail.com

http://orcid.org/0000-0001-8339-5615

ФЕНОМЕН ТІЛЕСНОГО БОЛЮ В КУЛЬТУРІ ПОВСЯКДЕННОСТІ (ЗА РОМАНАМИ КНУТА ГАМСУНА «ГОЛОД» І ТОМАСА БЕРНХАРДА «ХОЛОДНЕЧА»)

Висвітлено больовий досвід тілесності в культурі повсякденності на матеріалах романів Кнута Гамсуна «Голод» і Томаса Бернхарда «Холоднеча». Біль розглянуто як культурформуючу категорію, фізичний біль — як усвідомлення фізичних меж і психологічних можливостей суб'єкта. Голод (Гамсун) і холоднеча (Бернхард) досліджено як негативний досвід, що формує психоемоційну цілісність суб'єкта в культурі повсякденності. Останню визначено як зосередження активності суб'єкта. Концепції культури повсякденності, експліковані з творів обох письменників, показані як діаметрально протилежні. Модель культури повсякденності Гамсуна визначено як нестабільну через спрощення голоду до стану фізичного болю та усунення через практики фізичної праці. З'ясовано, що модель культури повсякденності Бернхарда є вивіреною та цілісною за формою, але деструктивною за змістом.

Ключові слова: *біль у культурі, культура повсякденності, суб'єкт, тілесність.*

Н. Е. Шолухо, кандидат культурологии, доцент, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

ФЕНОМЕН ТЕЛЕСНОЙ БОЛИ В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ (ПО РОМАНАМ КНУТА ГАМСУНА «ГОЛОД» И ТОМАСА БЕРНХАРДА «СТУЖА»)

Освещено болевой опыт телесности в культуре повседневности на материалах романов Кнута Гамсуна «Голод» и Томаса Бернхарда «Стужа». Боль рассмотрена как культурформирующая категория, физическая боль — как фактор осознания физических границ и психологических возможностей субъекта. Голод (Гамсун) и стужа (Бернхард) исследовано как негативный опыт, который формирует психоэмоциональную целостность субъекта в культуре повседневности. Культура повседневности определена как средоточие активности субъекта. Концепции культуры повседневности, эксплицированные из произведений обоих писателей, исследованы как диаметрально противоположные. Модель культуры повседневности Гамсуна определена как нестабильная по причине упрощения в ней голода до состояния физической боли и ликвидации посредством практик физического труда. Выяснено, что модель культуры повседневности Бернхарда является выверенной и целостной по форме, но деструктивной по содержанию.

Ключевые слова: *боль в культуре, культура повседневности, субъект, телесность.*

N. Ye. Sholukho, Candidate of Culturology, Associate Professor, Kharkiv State Academy of culture, Kharkiv

THE PHENOMENON OF CORPORAL PAIN IN EVERYDAY LIFE'S CULTURE (FROM THE NOVELS BY KNUT HAMSUN «HUNGER» AND THOMAS BERNHARD «FROST»)

The relevance of the subject is predetermined by the need for filling the theoretical gaps in cultural science of corporeity and studying prospects of intellectual inheritance of Knut Hamsun and Thomas Bernhard in cultural science measurements.

The aim of article is to highlight corporeity in a mode of actual pain that acts as guarantee for the formation of everyday life's culture.

Research methodology. The methods of the comparative analysis, hermeneutic and semiotical approaches were applied; the analysed material was assembled into the aggregate picture by means of metatheoretic generalization.

Results. The article reveals painful experience of corporeity from the novels by Knut Hamsun «Hunger» and Thomas Bernhard «Frost». Pain is shown as a category that forms culture. The culture of the everyday life's culture is determined to be the center of the subject activity. The hunger (Hamsun) and the frost (Bernhard) are explored as a negative experience which forms psycho-emotional integrity of the subject in culture. The everyday life's culture of each subject is predetermined by the ontological principles of its outlook. Outlook models are established to be opposite through the hunger and the frost.

The material culture is shown to be the factor of the character's relation to life. The everyday life's culture predetermined by hunger is shown to be adjusting the subject to live, create, communicate with people and the nature, to be responsible for oneself and others. The everyday life's culture predetermined by the frost is shown to be adjusting the subject for destruction of social communications, divergence, destruction, and discharge by nature and society.

Novelty. The novels by Knut Hamsun «Hunger» and Thomas Bernhard «Frost» are studied in measurements of cultural science. The selected concepts of the corporeity are considered in the context of everyday life's culture.

Practical significance. Results of the research can be used for teaching humanitarian disciplines, special culturological and philosophy courses as well as for the research of everyday life's culture, issues of corporeity, pain in culture, material culture.

Conclusions. The model of Hamsun's everyday life's culture showed the instability through simplification of hunger to the physical pain condition. The model of Bernhard's everyday life's culture is more deliberate and holistic by form, but directed to self-destruction by contents.

Keywords: *corporeity, everyday life's culture, pain in culture, subject.*

Актуальність теми дослідження. Культурологічне осмислення повсякденності потребує вивчення такої складової, як тілесність. Концепція суб'єкта трансформувалася від гносеологічної до чуттєвої, тому долучила тілесність до наукових інтересів гуманітарного знання. Трагедії ХХ ст. зумовили філософсько-культурологічний аналіз болювого досвіду тіла у ХХІ ст. Тому дослідження болювого стану як ради-

кальної форми існування суб'єкта в культурі повсякденності потребує окремої уваги культурології.

Постановка проблеми. Перспективними для розроблення феномену болю як чинника конституювання в культурі повсякденності є літературні твори Т. Бернхарда, Ш. Бодлера, К. Гамсуна, І. Дюкаса, А. Рембо, Ж.-П. Сартра. Якщо творчий спадок Сартра досліджували представники різних дисциплін, то евристичний потенціал Т. Бернхарда й К. Гамсуна повною мірою не виявлений. Саме тому слід детальніше вивчити концепт тілесності, зумовленої болем у художніх світах Т. Бернхарда й К. Гамсуна.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Літературний образ болю в науковій літературі вивчається у форматі стилістичних особливостей окремого автора або національної літератури, а не на матеріалі художніх образів, тому тяжіє до описовості й лінгвістичних викладок. Так, у праці І. Галуцьких (2015) тематика болю та мортальності розкрита на прикладах літератури, але не на образності, а на стилістичних особливостях англійської літератури. Водночас у філософському дискурсі теоретичні узагальнення є дещо декларативнішими й не надають фактологічного матеріалу, який наочно демонструватиме концептуалізацію тілесності в модусі болю. Зокрема Д. Кампер (2010) наголосив на візуалізації болю в медіапросторі, де біль набуває символічного виміру примусу, а тіло стає носієм інформації про досвід. Отже, культурологічні дослідження больового стану тілесності як інтегрованого в культуру повсякденності й такого, що зумовлює її, поки відсутні. Тому ця розвідка спрямована на заповнення означеної теоретичної прогалини.

Мета статті — осмислити тілесність у модусі болю як умову формування культури повсякденності. Для досягнення мети необхідно концептуалізувати тілесність у романах Т. Бернхарда та К. Гамсуна; простежити формування культури повсякденності як такої, що зумовлена тілесністю в модусі болю, та порівняти моделі культури повсякденності Т. Бернхарда й К. Гамсуна.

Виклад основного матеріалу дослідження. Важливим для дослідження є визначення культури повсякденності як смислового обрамлення рецепції тілесності в модусах болю. На думку М. Лукова (200, с. 203), це явище слід розуміти як «увесь обсяг культури, актуалізованої в людській життєдіяльності <...> тут і тепер». Тобто культурою повсякденності є локус усіх практик суб'єкта, у синтезі соціального, психологічного, матеріального, природного аспектів буття.

Слід розмежовувати тіло як біологічні межі існування суб'єкта й тілесність як цілісну структуру, де тіло — не тільки форма, але й невід'ємний канал чуттєвої інформації, інструмент впливу на світ.

Мовні, емоційні, творчі, робочі, побутові практики суб'єкта можливі тільки завдяки тілу. Нерозривна психосоматична цілісність суб'єкта дозволяє йому конституюватися в просторі культури повсякденності.

Біль — чинник радикалізації існування суб'єкта, загострює чуттєвий досвід, формує світоглядні настанови. Культура повсякденності, відтак, набуває статусу похідної від досвіду болю.

Переорієнтація наукової уваги культурологічного знання до візуальної культури як чільної ознаки культуротворчих процесів ХХІ ст. потребує вивчення не лише явищ культури повсякденності як феноменологічної даності, але й їх кодифікації в образах. За словами Г. Дебора (1999, с. 13), «усе життя суспільств, у яких панують сучасні умови виробництва, проявляється як неосягнене нагромадження спектаклів. Усе, що раніше переживалося безпосередньо, тепер уявляється в образі». Образність, відтак, стає складовою структури тілесності. Те, як візуально, аудіально, вербально, пластично зображено біль, інтегрується в тілесність і доповнює психосоматичний вимір новим — образним. Тому експлікація образів тілесного болю, зокрема в романах Т. Бернхарда й К. Гамсуна, та екстраполяція їх на проблемне поле культури повсякденності є перспективними напрямками досліджень з культурології.

Голод у романі К. Гамсуна та холоднеча в романі Т. Бернхарда стали базовими больовими станами суб'єктів: інтенсивне негативне відчуття було не лише фізичним, але й психологічним, зумовило поведінкові моделі, повсякденні практики, мистецтво, комунікацію в просторі культури. Біль, спровокований голодом або холоднечею, забезпечив існування суб'єкта як психоемоційної цілісності. Усвідомлення себе в просторі й часі, свого призначення, меж фізичного існування відбувалося через біль.

Концептуалізація тілесності в обох романах апелює до больового стану як радикальної форми існування суб'єкта. Загострення чуттєвого досвіду, інтелектуальної роботи, творчості, повсякденних потреб здійснювалося через тілесний біль. Крім того, біль синтезував розрізнені складові культури повсякденності суб'єктів у цілісну модель. Практики культури повсякденності визначаються як похідні від болю.

Існування суб'єкта в модусі болю, відтак, стало глибинною інтенцією культури повсякденності в романах К. Гамсуна й Т. Бернхарда. Серед практик культури повсякденності маркерами ідентифікації суб'єкта в больовому стані вважаємо такі: зв'язок із природою, матеріальна культура, міжсуб'єктна комунікація, мистецтво, категорії життя й смерті.

Розгляд культури як простору взаємодії суб'єкта й природи дозволяє визначити ознаки налаштованості або протиставлення суб'єктом себе стосовно всесвіту. Настороженість або доброзичливість, сприйнят-

тя себе як частини всесвіту або заперечення зв'язків із ним, споглядання пейзажів або відсутність інтересу до них — за такими практиками культури повсякденності можна визначити інтегрованість або відстороненість суб'єкта.

У романі К. Гамсуна паркові, лісові й урбаністичні пейзажі описано із захопленням. Герой милується видами з вікна та під час прогулянок, які є джерелом поповнення сил. Природа цікавить молодого письменника в усіх проявах — від сонячного теплого дня до холодної ночі й дощу, коли треба ночувати в лісі просто неба, адже немає грошей на оренду житла. Ілюстративними в сенсі позитивного ставлення до природи є такі слова: «Я сперся на підвіконня й подивився вдаль. Без сумніву, день буде погожий. Настала осінь, дивовижна, прохолодна пора, усе змінюється, квітне, в'яне. На вулицях уже піднявся шум, він манить мене вийти з будинку» (Гамсун, 2017). Тобто суб'єкт виявляє бажання взаємодії з всесвітом, сприймає себе як частину природи, яка є для нього красивою, зрозумілою, впорядкованою його свідомістю.

Натомість у романі Т. Бернхарда подано нестандартний образ австрійської природи. Замість очікуваних буколічних пейзажів простежується негативне ставлення до природи, де взагалі немає краєвидів. Замість захопленого споглядання та бажання єдності із природою поведінка художника продемонструвала навіть не насторогу до стихії природи, а повне несприйняття й визначення природи як джерела болю: «Є певний больовий центр, з якого походить усе... Цей центр болю — у центрі самої природи. Природа будується на багатьох центрах, але переважно на больовому. Він, як і інші центри природи, будується на надболеві, він стоїть, можна сказати, на монументальному болю» (Бернхард, 2017). Суб'єкт як продукт природи, відтак, успадковує від неї досвід болю. Навіть повне відмежування неспроможне захистити від болю, тому біль — це природний стан суб'єкта.

Проте щоденні практики героя роману передбачали тривалі прогулянки лісом, опис яких нагадував акт самознищення, спрямований на фізичне та психічне виснаження: «Він спирався на палицю, якою сам себе підганяв, викликаючи асоціації з перегоном скота, але при цьому був і погоничем, і палкою, і забійною худобою водночас» (Бернхард, 2017). Зооморфна метафорика в негативному сенсі дозволяє відзначити негативне ставлення суб'єкта не тільки до природи, але й до самого себе.

Визначення героєм світу дикої природи як візуалізацію підсвідомого в людині засвідчує паралелі між прогулянками в лісі та психоаналізом, тільки без лікувального ефекту, як занурення у власну психологічну патологію. Фізичний біль під час прогулянок доповнювався психологічним дискомфортом на фоні альпійських пейзажів.

Матеріальна культура для героїв обох романів — не тільки речова складова культури повсякденності й відбиття їх умінь створювати психологічний комфорт. Спільним місцем зображення побуту в романах є занедбаність, бідність, примітивність інтер'єрів винайманих героями кімнат, а також мінімальна кількість речей особистого вжитку — книги, одягу, засобів гігієни. Зокрема герой Гамсуна в кімнаті, де вогнище та лампа з'являлися рідко через фінансові проблеми, клав на ніч під себе змоклі під час дощу шкарпетки, щоб хоч якось їх зігріти. Власну кімнату герой ототожнював зі старою труною, де навіть не було замка на вхідних дверях. Незважаючи на те, що герой був представником світу мистецтва, його турбувало незручне побутове становище. Натомість він мав улюблене червоне крісло-гойдалку, у яке сідав після складного дня або стресової ситуації. Контакт з речами визначав для суб'єкта межі його тіла, контури тілесності, дозволяв інтегруватись у простір культури повсякденності в матеріальному вимірі. Матеріальна культура, відтак, не знецінювалася за умов існування суб'єкта в модусі голоду, а вписувалася в межі його свідомості як допоміжний засіб конституювання себе в культурі повсякденності.

Герой Бернхарда в практиках культури повсякденності нехтував матеріальною культурою. Яскравий приклад ненависті до власних речей — опис носіння одного й того ж піджака протягом багатьох років: «Мій артистичний піджак... — матеріалізований крах. Знімаючи його, я звільняюся від цього краху» (Бернхард, 2017). Піджак нагадував про молодість, перспективи, плани на життя й мистецтво, але через те, що жоден задум не здійснився та герой відчував розчарування, піджак викликав негативні емоції, але герой продовжував його носити. Речі були репрезентацією ненависті суб'єкта до самого себе та світу. Матеріальна культура ставала для суб'єкта джерелом посилення больового модусу тілесності.

Міжсуб'єктна комунікація героїв ілюструє розбіжності між їх світоглядними програмами та моделями культури повсякденності, які основані на базових почуттях голоду та холоднечі. Герой Гамсуна потребує спілкування, порядного ставлення до людей та зворотної реакції від них. Важливим у комунікаційній моделі молодого письменника є те, що спровокована голодом поведінка не ставала девіантною, він ніколи не намагався обманути, украсти їжу з магазину, не сплатити рахунок за обід або проживання в кімнаті. Так само порядно герой поведився з жінками — умів закохуватися, мріяти, описувати дівчину з перебільшенням її позитивних рис: «Красива? Та вона прекрасна, спокусливо ніжна!... Вона, скажу я вам, небесне створіння, вона подібна до казки» (Гамсун, 2017). Голод, відтак, не притупляв, а підсилював етичну складову практик суб'єкта культури повсякденності.

Навпаки, герой у романі Бернхарда негативно відгукувався про людей, не мав потреби з ними спілкуватися, мати друзів, сім'ю. Але, отожнюючи людей з тваринами, з усім ганебним і низьким, на що здатна природа, він не претендував на власне привілейоване становлення. Навпаки, описуючи моральне та фізичне каліцтво, персонаж роману визнавав і за собою такі ознаки та вмів милуватися недосконалістю людства: «Скажу вам чисту правду: вишукане в людях завжди було мені гидким... Протягом усього життя часом тону в простонародному брудному світі. Я завжди відчував себе його частиною... Коли був бідним, я був ще людиною, якій здавалося, що вона чогось варта, навіть якщо я жив у бруді й сам був брудним» (Бернхард, 2017). Таким чином, холодна неча як модус існування тілесності підсилювала естетичну складову й дозволяла суб'єктові сприймати взаємини за допомогою категорії піднесеного — того, що може приваблювати страхітливими формами.

Мистецтво в романах К. Гамсуна й Т. Бернхарда є візуалізацією світоглядних настанов героїв у художній образності. Зміст і стильові особливості літературних творів героя Гамсуна та картин героя Бернхарда невідомі. Авторська увага спрямована на ставлення героїв до їх творчих пошуків. Поведінка героя роману Гамсуна демонструвала становлення авторського стилю, звертання до різних літературних форм. Рефлексія героя про власний психологічний стан, у якому він перебував під час творчості, дозволяє порівняти його з екзальтованою поведінкою шамана під час виконання ритуалу, що супроводжувалося зміною відчуття часу й простору, ігноруванням повсякденних практик. Голод утамовувався мистецтвом: «Мені варто було пам'ятати про їжу, але я постійно забував» (Гамсун, 2017). Ейфорія, піднесений стан після сеансів літературної творчості надавали впевненості щодо перспективності письменництва як життєвого шляху. Таким чином, мистецтво слугувало чинником зміни модусу буття суб'єкта в культурі повсякденності.

Герой роману Бернхарда, ненавидячи себе, всесвіт і людство, мистецтво визначив як змертвілу форму практики в культурі повсякденності: «Художники, митці — ці діти мінливості, едемської безсоромності, улюбленці розпусти... Я не хочу більше мати справи з художниками і мистецтвом — величним мертвонародженням, найграндіознішим зі всіх викиднів» (Бернхард, 2017). Утіленням ідеї героя про мертво мистецтво стало спалення власних картин. Розчарування в мистецтві — логічне продовження негативного ставлення героя до життя. Отже, мистецтво відобразило буття суб'єкта як тілесності в модусі болю.

Категорії життя та смерті в романах К. Гамсуна й Т. Бернхарда є критеріями загальних світоглядних позицій героїв. Налаштованість на життя молодого письменника в романі К. Гамсуна, докори сумління

стосовно вчинків, які він змушений був робити через відсутність грошей, зумовили зміну діяльності — герой залишив письменництво й записався юнгою на корабель. Окрім екзистенційної драми цього вчинку, слід указати на змістову редукцію категорії голоду — від онтологічного до антропологічного рівня, від фундаментального світоглядного стану до фізіологічного почуття. Проте саме за таких умов герой виявив власну життєву позицію. Психосоматична цілісність, відтак, утримується без радикального стану болю — тільки на підставі мотивування, цілеспрямованості, бажання позбавитися негативного почуття. Існування тілесності в модусі голоду трансформувалося в нормований стан, який супроводжується повсякденними практиками, відстороненими від мистецтва.

Герой роману Т. Бернхарда впорядкував власну світобудову через мортальність. Ненависть до всесвіту, людей, себе, власної творчості спричинили суїцид. Цей вчинок став логічним фіналом моделі культури повсякденності, яка продемонструвала свої цілісність, проте її головна ідея постала як деструктивна. Суб'єкт у культурі повсякденності був орієнтований на самознищення через існування в модусі холоднечі. Психосоматичну цілісність, таким чином, збережено не позбавленням, а посиленням больового стану. Відмова від мистецтва набула продовження у відмові від життя.

Висновки. Біль у романах Т. Бернхарда й К. Гамсуна постав як концепт формування психоемоційної цілісності та самоусвідомленого буття. Культура повсякденності зумовлена больовим станом суб'єкта в екзистенційному вимірі — не як фізична патологія, а як передумова світогляду. Моделі культури повсякденності, експліковані з художніх світів Т. Бернхарда й К. Гамсуна, виявили певні відмінні ознаки. Голод (Гамсун) зумовив життєстверджуючу модель, руйнація якої відбулася через редукцію модусу болю до фізичного стану. Холоднеча (Бернхард) забезпечила цілісну модель, спрямовану на самознищення суб'єкта. Візуалізація тілесності в модусах болю за допомогою виражальних засобів літератури вможливила моделювання культури повсякденності як похідної від радикальних станів суб'єкта.

Перспективами подальших досліджень з проблеми тілесності в модусі болю як умови формування культури повсякденності є розширення семантичного діапазону радикальних станів існування суб'єкта. Концептуалізація насолоди та втоми за романами Т. Бернхарда й К. Гамсуна сприятиме збільшенню евристичних можливостей культурології з вивчення соматичного виміру буття.

Список посилань

Бернхард, Т. (2017). *Стужа*. Взято из <http://www.rulit.me/books/stuzha-read-267043-1.html>

- Галуцьких, І. (2015). Еротизм та моргальність людського тіла в текстовому відображенні художньої тілесності в англійській літературі постмодернізму. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія». Серія: Філологія. Мовознавство*, 241, 31–35.
- Гамсун, К. (2017). *Голод*. Взято из http://loveread.ec/read_book.php?id=36118&p=1.
- Дебор, Г. (1999). *Общество спектакля*. Москва: Логос.
- Кампер, Д. (2010). *Тело. Насилие. Боль*. Москва: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
- Луков, М. (2005). Обыденная культура и культура повседневности. *Высшее образование и мировая культура*, 3, 199–204.

References

- Bernhard, T. (2017). *Frost*. Restored from <http://www.rulit.me/books/stuzha-read-267043-1.html>. [In Russian].
- Galutskykh, I. (2015). Eroticism and morality of the human body in the textual representation of artistic flesh in the English literature of postmodernism. *Scientific works of the Petro Mohyla Black Sea State University of the Kyiv-Mohyla Academy complex. Series: Philology. Linguistics*, 241, 31–35. [In Ukrainian].
- Hamsun, K. (2017). *Hunger*. Restored from http://loveread.ec/read_book.php?id=36118&p=1. [In Russian].
- Debord, G. (1999). *Society of the play*. Moscow: Logos. [In Russian].
- Camper, D. (2010). *Body. Violence. Pain*. Moscow: Publishing House of the Russian Christian Academy of Humanities. [In Russian].
- Lukov, M. (2005). Everyday culture and the culture of everyday life. *Higher education and world culture*, 3, 199–204. [In Russian].

Надійшла до редколегії 12.07.2018 р.

Розділ 2

Українська культура

■ <https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.15>

УДК 316.728(477)(045)

М. В. Александрова, кандидат філософських наук, доцент, Харківська державна академія культури, м. Харків

marina.dyadina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2722-398X>

ДАУНШИФТИНГ ЯК ПОШУК «СРОДНОСТІ» В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

Розглянуто потенції дауншифтингу як соціального явища, у межах якого можливе формування нового «постселянства» в сучасному соціокультурному просторі України. Рецепція культурних кодів селянського суспільства, знищеного колективізацією, можлива в процесі реконструювання умов селянського способу життя, яке сучасний креативний клас обирає як одну з форм соціальної поведінки. Експлікація означених культурних кодів актуалізується під час опрацювання суспільством травматичних подій як сучасності, так і минулого. Означена ситуація, потенційно, може стимулювати формування різноманітних проявів дауншифтингу в Україні, зокрема прошарку суспільства, котрий у пошуках «сродності» обирає так зване «просте життя», в основі якого — аграрний спосіб виробництва та «хуторянська філософія».

Ключові слова: *дауншифтинг, стилжиттєва практика, культурні коди, місто, село.*

М. В. Александрова, кандидат философских наук, доцент, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

ДАУНШИФТИНГ КАК ПОИСК «СРОДНОСТИ» В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ УКРАИНЫ

Рассмотрены потенции дауншифтинга как социального явления, в рамках которого возможно формирование нового «посткрестьянства» в современном социокультурном пространстве Украины. Рецепция культурных кодов крестьянского общества, уничтоженного коллективизацией, становится возможной в процессе реконструкции сельского стиля жизни, который современный креативный класс выбирает как одну из форм социального поведения. Экспликация указанных культурных кодов актуализируется во время проработки обществом травматических событий как современности, так и прошлого. Указанная ситуация, потенциально, может стимулировать формирование разнообразных проявлений дауншифтинга в Украине, в частности, слоя общества, который в поисках «сродности» выбирает так называемую «простую жизнь», в основе которой — аграрный способ производства и «хуторянская философия».

Ключевые слова: дауншифтинг, стилежитвенная практика, культурные коды, город, село.

M. V. Aleksandrova, Cand. of Philosophical Sciences, Associate Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

DOWNSHIFTING AS THE SEARCH FOR THE CONCEPT «AFFINITY» IN THE SOCIAL AND CULTURAL LIFE OF MODERN UKRAINE

Relevance. The relevance of the research is caused by the transformation process taking place in the social and cultural life of modern Ukraine.

The aim of the paper is to analyze the cultural codes of the rural society being cultivated in the cultural life of the medieval Ukraine and later, being transformed into the downshifting lifestyle practice as well as the potentials of the downshifting as the social phenomenon where the new type of the «post-villager» is likely to appear in the cultural life of Ukraine.

Research methodology. Culturological approach is the basic one. Besides, the axiological approach, the descriptive method, the comparative analysis method and the generalization method are being used.

Results. The peculiarity of the Ukrainian downshifting is based on the fact, that the representatives of the creative group of society do not advertize the lifestyle change which is absolutely harmonious and logical. Being based on the cultural codes of the rural society, it is, preferably, the lifestyle norm for the Ukrainian citizens than protesting or escaping. The explication of the mentioned cultural codes is crucial when studying modern and past trauma events. The trauma loses in the Ukrainian histori include the violation of the traditional rural lifestyle on the basis of the civil society. It is a fact, that the modern Ukrainian civil groups become relevantly active after the abolishment of the rural civil groups in the period of collectivization. The analyzed data, can potentially bring to different types of downshifting in Ukraine, the cultivation of the group of society who is looking for the «affinity» and the so-called «simple living», being based on the agrarian means of production and the «rural philosophy».

Novelty is triggered by the research aspect choice. The peculiarities of the Ukrainian downshifting has not been the subject of the culturological analysis.

The practical significance. The research data help to give the details of the peculiarities of the development of the Ukrainian society. They can be used when lecturing the compulsory and elective courses in the «History of Ukrainian Culture».

Key words: *downshifting, lifestyle practice, cultural codes, urban, rural.*

Постановка проблеми. Рух дауншифтингу виник на заході на межі ХХ–ХХІ ст. як зміна стилю життя й побутових практик. Західні дауншифтери беруть участь у русі зелених та антиглобалістів, переїжджають до села, організовують неформальні громади. Соціальний протест — одна з форм західного дауншифтингу, крайньою формою якого є ескапізм. Цей рух останнім часом доволі активно підтримується в Росії. В Україні тих, хто відкрито оголосив себе дауншифтерами, небагато. Однак в українському суспільстві історично формувалися види дауншифтингу, що мають певні особливості стосовно західного типу.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У США дауншифтинг почали досліджувати у 1990 рр. після книги Е. Солтсмена (1990). З того часу дауншифтинг набуває поширення серед населення розвинених країн. Кінець 1990 та 2000 рр. надали цілу плеяду дослідників із США, Європи та Австралії: А. Етціоні (1998), К. Гамільгон та Е. Мейл (2003), Н. Леві (2005), М. Нельсон (2007), Дж. Дрейк (2007). Серед російських учених особливо ґрунтовними є розвідки В. Мерзлякової (2008), Є. Лісової (2008), А. Яковлевої (2011), С. Єрмакової (2012), Я. Овечкіної (2013) та В. Ільїна (2015). В українській науковій думці явище дауншифтингу не стало популярним предметом дослідження, але стаття Н. Заріцької (2012) важлива для цієї розвідки.

Мета статті — здійснити рецепцію культурних кодів селянського суспільства, сформованих у культурному минулому України та трансформованих у стилежиттєвій практиці дауншифтингу, розглянути потенції дауншифтингу як соціального явища, у якому можливе формування нового «постселянства» в сучасному соціокультурному просторі України. Рецепція культурних кодів селянського суспільства, знищеного колективізацією, уможливлена реконструюванням умов селянського способу життя, яке сучасний креативний клас обирає як одну з форм соціальної поведінки.

Виклад основного матеріалу дослідження. Складне й багатогранне явище, що містить безліч протиріч і особливостей — дауншифтинг, пропагує відхід від нав'язаних суспільством стереотипів життя (які базуються на надшвидкому темпі нарощування інновацій), таких як кар'єра, статус, споживання тощо, — до вільного, зручного, неспішного життя з його простими справжніми цінностями. У Європі популярні прагнення до «простого життя» та відмова від цінностей «суспільства споживання».

Протягом кількох останніх десятиліть тенденція до добровільної зміни життєвих стратегій набуває дедалі більшої популярності на пострадянському просторі. Ідеться про стратегії людей, котрі свідомо відмовляються від високого доходу та набутого соціального статусу. Стилі життя, що формувалися на основі матеріалістичних цінностей, змінюються альтернативними стилежиттєвими практиками, спрямованими на перегляд способу споживання. До специфічних стилежиттєвих практик можемо долучити і дауншифтинг.

У праці «Шок майбутнього» Е. Тоффлер (2001) пов'язує численні стилі життя з фрагментацією суспільства, яке зумовлює швидку зміну цінностей і мозаїчність складових самого життєвого стилю. Стиль розглядається як спосіб самоідентифікації особистості з тією чи іншою субкультурою, отже, диверсифікованість субкультур зумовлює стильо-

ву множинність. У традиційному суспільстві стиль життя визначався походженням і демонстрував класову належність. У постіндустріальному суспільстві людина «творить», формуючи стиль життя подібно до мозаїки. Саме ідентифікація з тією чи іншою групою, субкультурою дозволяє здійснити вибір стилю життя, який стане «організуючим принципом життя людини» в контексті зростаючих складності й невизначеності сучасності. Основною проблемою особистості в цьому контексті дослідник вважає збереження свого «Я» в ситуації ціннісного та стильового різноманіття (Тоффлер, 2001, с. 218).

Основою змін передусім є цінності, які суперечать мейнстрімовим установкам, поширеним у сучасному суспільстві. Дж. Зеєстратен (2008) називає такі основні причини, які спонукають людей до кардинальних змін: прагнення до контролю над власним життям та тяжіння до осмисленого існування. Ці причини взаємозалежні й певним чином доповнюють одна одну. Прагнення жити більш повним буттям зумовлені небажанням існувати в надзвичайно швидкому темпі сучасного суспільства, натомість передбачають прагнення до саморозвитку, проведення часу з родиною або більшою кількістю часу наодинці. Водночас бажання контролювати власне життя полягає у свободі вибору життєвих цінностей, на противагу тим цінностям, які насаджує суспільство. Контроль над власним життям проявляється і в обранні комфортного життєвого ритму, розподілові робочого та вільного часу відповідно до особистих потреб. Тяжіння до осмисленого, свідомого життя передбачає фізичне здоров'я, час на міркування й роздуми, навчання та самовдосконалення, життя згідно з особистими переконаннями, ефективне управління ресурсами та екологічність світогляду (Zeestraten, 2008, с. 58–64).

Розглянемо детальніше саме екологічність світогляду, оскільки однією з базових характеристик українського дауншифтингу є саме відмова від міського способу життя. Далі можливі кілька варіантів: кардинальний перехід до сільського типу життя та аграрного способу виробництва або найпоширеніший варіант, коли людина, котра робить подібний вибір, не залишає суспільство повністю, а змінює лише власні стиліжиттєві практики, тримаючи зв'язок із суспільством за допомогою Інтернету та засобів медіакомунікацій. Тут важлива зміна реального фізичного проживання, тобто перебування поза межами урбанізованого суспільства. Це є ключовим у дослідженні, оскільки зміна способу життя, яка є наслідком зміни системи цінностей, водночас ще більше пришвидшує зрушення в цій системі цінностей та орієнтацій у світі.

У цьому контексті важливі антиурбаністські мотиви відомого українського філософа й фактично «головного» дауншифтера своєї доби Г. С. Сковороди, для творчості котрого характерне зіставлення (і про-

тиставлення) міста й села, зокрема у творі «Сад божественних пісень» (Сковорода, 2005, с. 49–81). «Місто багате, люди там в “червоних оджах”, але за брамою “червоних міст” — неволя, а під “червоними оджами” — лихо, страх і сум’яття. Привілля для людини — за містом, серед полів і дібров, де веселе життя, спокій і тиша. Відраза до міста отримує дальший розвиток у процесі обґрунтування й обстоювання Г. С. Сковородою думки про самодостатність наповненого духовного буття людини, про непотрібність його виходу за власні межі, модернізації та “піднімання” на рівень здобутків інших народів: “Не хочу наук нових, окрім здорового глузду”» (Шинкарук, 1997, с. 101).

З одного боку, у своєму несприйнятті міста й прихильності до села, природи думки Г. С. Сковорода суголосні європейській культурі того часу. Ж.-Ж. Руссо шкодує, що людям за блага цивілізації доводиться розплачуватися втратою блаженства природного стану. Але час змінює природний стан, блаженство зникає. Незворотність часу не дозволяє повернутися до незайманої природи, яка з часом стає іншою, неспроможною надати людям усього для вільного життя.

На відміну від міркувань щодо цього, поширених у європейському світі, Г. С. Сковорода не вважав єдність людини та природи ні втраченою, ні неможливою. Головними засобами досягнення стану єдності з природою, на його думку, є речі людські, духовні, моральні: душа людини, її серце, вибір діяльності згідно зі своєю натурою — принцип «сродної праці», розумне визначення того, що потрібне й що ні.

Відмова від здобутків міської цивілізації означає не стільки тугу за часами, які передували урбанізації, скільки переоцінку гуманістичного сенсу всієї цивілізації. Європейська цивілізація з її очевидними недоліками розвивається як суто міська, і саме тому філософ намагається протиставити їй спосіб життя, для якого здобутки цивілізації стали непотрібними. «Утеча на село» західноєвропейських романтиків базувалася радше на аристократичній тузі за добуржуазною епохою, ніж на свідомому запереченні «міста» як способу життя, адже в європейській суспільній свідомості місто з греко-римських часів усвідомлювалося як осередок та інструмент цивілізаційного процесу.

Заперечення міста Г. С. Сковорода розглядав як специфічний прояв українськості, оскільки місто на українських теренах з часів Аскольда й Діра сприймалося як елемент особний, привнесений. Єдність і цілісність природи можливі завдяки тому, що все в природі має власну «натуру», призначення, відповідно до якого й посідає (чи знаходить) своє місце. Природа, переконаний Г. С. Сковорода, виготовила все, без чого не можна досягти щастя останнього черв’яка; коли ж чогось якомусь із витворів природи бракує, то, звичайно, зайвого.

«Незважаючи на крихкість природи, що зумовлюється її складністю, системністю, залежністю від наявності розумного її «плану» та гаранта цього «плану» — Бога, вона поставала перед поглядом Сковороди уособленням величезної нездоланної сили й стійкості. Він важко уявляв собі, що її можна сплюндрувати, довести до жалюгідного стану, поставити перед загрозою розпаду на фрагменти чи просто занехаяти. Він, правда, раз подав страшну картину довкілля: «вода без риб, повітря без птиць, а час — без людей». Але це було не провіщенням заключного акту в драмі природокористування, а, з точки зору Сковороди, прикладом абсурду та нісенітниць» (Шинкарук, 1997, с. 105).

За часів Г. С. Сковороди думка про те, що саме розумна, свідомо, цілеспрямована практична діяльність людей є тим системоруйнівним фактором, який з часом може зрівнятися за силою й ефективністю зі стихійними силами природи, поширення не набула. Показово, що філософ розумів, до чого може призвести подальший розвиток сцієнтизації в результаті масової втрати відчуття «сродності». У його часи люди «виміряли море, землю, повітря, небеса, потурбували задля металів земний живіт, розмежували планети, дощукалися на місяці гір, рік та міст, знайшли незчисленне множество світів, будують незрозумілі машини, засипають прізви, зупиняють і скеровують водну течію, ставлять щодня нові досліди і творять дикі винаходи» (Сковорода, 2005, с. 337). Люди прагнуть невідомо чого, оскільки «<...> всі оті науки не наситять думок наших». Чим більше ми здобуваємо, «тим більше палить серце наше голод і спрага, а груба наша заскорюзлість не може здогадатися, що всі вони (науки) служниці при пані і хвіст при своїй голові, без якої весь тудуб ніщо» (Сковорода, 2005, с. 337–338). «Я наук не гуджу..., — зазначав Г. С. Сковорода (2005, с. 339), — однак те гідно огуди, що ми, сподіваючись на них, зневажаємо найвищу науку...» — науку про людське щастя (2005, с. 339). Чим не поширена нині інтелектуальна реакція на сцієнтизм і панраціоналізм сучасної цивілізації? Власне, убачаємо в цих роздумах абсолютну співзвучність до концепції дауншифтингу.

Прогресистська теорія, розширенням якої є теорія модернізації, постулює постійне нарощування раціоналізації та сцієнтизації. Складність раціонального світу компенсується спрощеною схемою орієнтації. Тому дауншифтинг має абсолютно непередбачуваний попит. Збільшення інновацій призведе до ускладнення світу та його сприйняття, і дауншифтинг у цьому разі є певною реакцією на зростаючу раціоналізацію. У цьому сенсі він перспективний саме на українських теренах, оскільки гармонійно ґрунтується на культурних кодах селянської культури, серед яких — пошук «сродної праці», означений Г. С. Сковородою, та «хуторянська філософія», сформульована П. О. Кулішем, котрий одним із

перших в українській філософській думці порушив питання про вплив прогресу: бездумне зруйнування села та розрив із віковими традиціями пращурів.

Образ хутора в теоретичній та художній практиці П. О. Куліша — головний і поліфонічний. Мислитель протиставляє хутір як осередок життя людини, де вона може безпосередньо спілкуватися з природою, з вічним, чужому українській культурі місту. Звертаючись до містян, П. О. Куліш проголошував: «Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте селянську філософію проповідати». Справжнім «охоронцем» українського духу є селянин, хуторянин. Тут слід відзначити перегуки «хуторянської філософії» з «Листів з хутора» П. О. Куліша з антиурбаністськими мотивами «Саду божественних пісень» Г. С. Сковороди.

П. О. Куліш сам застерігав від трактування його теорії як захисту обскурантизму: хуторяни ознайомлені зі світовою літературою, їм не чужі наукові знання, однак, крім освіченості, їм відома ще й сакральна «наука істини», занедбана в містах. Хуторяни знають світ, проте свідомо обирають хутір, оскільки тут збереглися мова та звичаї, успішна саморегуляція, поширена народна педагогіка, основний принцип якої — боротьба зі злом не насильством, а викристалізованим етичним кодексом, до якого інтегровані елементи козацького звичаєвого права (Дзюба, 1998, с. 5).

Таким чином, П. О. Куліш заперечує і просвітницьку теорію прогресу, згідно з якою поступ — це безперервний, автоматичний процес посилення могутності людського розуму, науки й техніки, який приведе людство в царство свободи, рівності й загального матеріального добробуту. Мислитель сумнівається в можливості, а головне, у доцільності глобального футурологічного проекту. «Цивілізація», кажуть, веде чоловіка до всякого щастя... А як же ні? Що тоді, панове?» (Куліш, 1998, с. 250).

Висновки. Специфічним в українському дауншифтингу є те, що він не виокремлюється в рух або субкультуру, як на Заході. В українському соціокультурному просторі це — альтернативна стилезжиттєва практика, яка доволі поширена серед представників так званого креативного класу, але не стає масовою з певних причин; передусім це низький рівень життя більшості суспільства. Рівень доходів населення не забезпечує комфортного життя, отже, населенню немає від чого відмовлятися. Більшість людей бажають свободи та забезпеченості розвинених західних країн. Запозичення їх культурних зразків на пострадянському просторі набуло форми успадкування зразків споживання. Образ споживання, стаючи способом життя, відображає особливість світогляду,

а стиль споживання стає інструментом зміни цінностей і формування нових ідентичностей. У суспільствах, які трансформуються, подібні процеси є стихійними. Нині пострадянський споживач спостерігає численні стилі життя і вибирає варіанти, часто кардинально відмінні від тих, які були звичними для покоління його батьків (Яковлева, 2001, с. 182–192).

Специфіка українського дауншифтингу полягає в тому, що представники креативного класу, котрі обирають сучасний постсільський спосіб життя, не заявляють про зміну способу життя, оскільки така зміна є гармонійною й логічною. Для українця вона є радше нормою, ніж протестом або ескапізмом, позаяк ґрунтується, як ми спробували довести, на культурних кодах селянської культури. Слід пам'ятати і «лихі 90-ті», коли присадибна ділянка в 6 соток годувала половину населення пострадянського простору.

Експлікація означених культурних кодів набуває актуальності в процесі осмислення суспільством травматичних подій як сучасності, так і минулого. Серед безлічі травматичних утрат української історії слід виокремити знищення традиційного селянського способу життя на основі громадянського суспільства. Громадянські структури, сформовані в сучасному українському суспільстві, уперше після ліквідованих колективізацією селянських громадянських інституцій, нарешті, стають дієвими. Зазначена ситуація потенційно може стимулювати формування багатьох різноманітних проявів дауншифтингу в Україні, зокрема прошарку суспільства, котрий у пошуках «сродності» обирає так зване «просто життя», в основі якого — аграрний спосіб виробництва та «хуторянська філософія».

Перспективи подальших досліджень пов'язані з розглядом дауншифтингу в контексті «теорії компенсації»; аналіз означених культурних кодів актуалізується в процесі опрацювання травматичних подій, що водночас уможливило ідентичність суспільства.

Список посилань

- Дзюба, Т. (1998). *Літературно-естетична концепція П. Куліша (Автореф. дис. канд. філологічних наук)*. Київ: Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України.
- Куліш, П. (1998). *Твори*. (Т. 2: Поеми. Драматичні твори). Київ: Наукова думка.
- Сковорода, Г. (2005). *Твори*. (Т. 1: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги). Київ: Обереги.
- Тоффлер, Э. (2001). *Шок будущего*. Москва: «ООО Издательство Аст».
- Шинкарук, В. і Стогній, І. (Ред.). (1997). *Сковорода Г. С. Образ мислителя*. Київ: Інститут філософії НАН України.
- Яковлева, А. (2011). Потребительский ретритизм: альтернативный стиль жизни в обществе потребления. *Журнал социологии и социальной антропологии*. (Т. 14), 5 (58), 182–192, Санкт-Петербург.

Zeestraten, J. (2008). *Strolling to the beat of another drum: Living the "Slow Life"* (M. Appl. Sc. thesis). The Research Archive. Canterbury, New Zealand: Lincoln University. Retrieved from http://researcharchive.lincoln.ac.nz/dspace/bitstream/10182/833/3/Zeestraten_M_Appl.Sc.pdf

References

- Dziuba, T. (1998). *P. Kulish's literary-aesthetic concept* (Abstract of the thesis of Candidate of Philological Sciences). Kyiv: T. Shevchenko Institute of Literature of the National Academy of Sciences of Ukraine. [In Ukrainian].
- Kulish, P. (1998). *Writings* (Vol. 2: Poems, Dramatic Works). Kyiv: Naukova dumka. [In Ukrainian].
- Skovoroda, H. (2005). *Writings* (Vol. 1: Poetry. Fables. Treats. Dialogs). Kyiv: Oberehy. [In Ukrainian].
- Toffler, A. (2001). *Shock of the future*. Moscow : «ООО Izdatelstvo Ast». [In Russian].
- Shynkaruk, V i Stohnii, I. (Ed.). (1997). *Skovoroda G. S. The image of the thinker*. Kyiv: institut filosofii NAN Ukrainy. [In Ukrainian].
- Yakovleva, A. (2011). Consumer retreatism: an alternative lifestyle in a consumer society. *Journal of Sociology and Social Anthropology*. (Vol. 14), 5 (58), 182–192. St. Petersburg. [In Russian].
- Zeestraten, J. (2008). *Strolling to the beat of another drum: Living the "Slow Life"* (M. Appl. Sc. thesis). The Research Archive. Canterbury, New Zealand: Lincoln University. Retrieved from http://researcharchive.lincoln.ac.nz/dspace/bitstream/10182/833/3/Zeestraten_M_Appl.Sc.pdf. [In English].

Надійшла до редколегії 03.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.16

УДК 392.51:130.2

О. О. Кухаренко, кандидат філологічних наук, доцент, Харківська державна академія культури, м. Харків

art-red@ukr.net

https://orcid.org/0000-0001-5421-1004

РОЛЬ І МІСЦЕ МЕДІАЦІЇ В СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ЦИКЛУ УКРАЇНСЬКИХ ВЕСІЛЬНИХ ОБРЯДІВ

Медіація в структуральній теорії є головним механізмом провокування подальшої дії, що вмотивовує здійснення обряду. Виконання медіативної функції в національних обрядах весільного циклу пов'язане з приходами персонажів-медіаторів до місць здійснення обрядів і виконанням ними необхідних традиційних ритуальних дій. В обрядах, що зумовлюють переходи учасників до нових соціальних статусів — заручини, вінчання, комора — міститься не одна, а дві медіативні дії різних рівнів: класична, яка узгоджує протиріччя між антиномними парами, та медіація, покликана провокувати перебіг подальшої обрядової дії. Оскільки весілля початково поділяє всіх дійових осіб на дві групи, до здійснення медіації почергово долучаються персонажі з команд нареченого й нареченої.

Ключові слова: *родинні обряди, українське весілля, структурно-функціональний метод, механізм медіації, персонажі-медіатори.*

А. А. Кухаренко, кандидат филологических наук, доцент, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

РОЛЬ И МЕСТО МЕДИАЦИИ В СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЦИКЛА УКРАИНСКИХ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ

Медиа́ция в структуральной теории является главным механизмом провоцирования дальнейшего действия, которое предоставляет участникам возможность для осуществления обряда. Выполнение медіативной функции в национальных обрядах свадебного цикла связано с приходами персонажей-медіаторов к местам осуществления обрядов и выполнением ими необходимых традиционных ритуальных действий. В обрядах, которые обеспечивают переходы участников к новым социальным статусам — обручение, венчание, комора — содержится не одно, а два медіативных действия разных уровней: классическое, которое согласовывает противоречие между антиномными парами, и медиа́ция, призванная спровоцировать ход дальнейшего обрядового действия. Поскольку свадьба изначально разделяет всех действующих лиц на две группы, к осуществлению медиа́ции поочередно приобщаются персонажи из команд новобрачного и новобрачной.

Ключевые слова: *семейные обряды, украинская свадьба, структурно-функціональний метод, механізм медіації, персонажі-медіаторы.*

O. O. Kukharenko, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE ROLE AND PLACE OF MEDIATION IN THE STRUCTURAL AND FUNCTIONAL STUDIES OF THE CYCLE OF THE UKRAINIAN WEDDING CEREMONIES

The aim of the article. The study of rituals, in particular of a family cycle, makes it possible to expand existing concepts of national culture and to deepen knowledge of how the ancestors lived and breathed and what they sought.

Research Methodology. Structural and functional studies of traditional wedding ceremonies provide a broad perspective for obtaining new scientific results. The doctrine on mediation is a leading one in the structural theory and it gives grounds for its successful applying for the study of national wedding ceremonies.

Results. Mediation in the structural theory is the main mechanism for provoking further action, which gives the participants an opportunity to perform the rite. The fulfillment of the mediation function in the national ceremonies of the wedding cycle is connected with the arrivals of mediator characters to the places of rites and the fulfillment of the necessary traditional ritual actions. In the rites that carry out the transition of the participants to new social statuses — engagement, wedding, tiny room — there is not one, but two media actions of various levels: classical, which reconciles the contradictions between antinomic couples and mediation, intended to provoke the course of further ritual action. Since the wedding initially divides all characters into two groups, characters from the bride's team and the groom's team are alternately involved in the mediation.

Novelty. The study attempts to explore national rituals with the help of a structural and functional method for the first time.

The practical significance. The created structure of a large cycle of wedding ceremonies can contribute to further studies of traditional national rituals.

Keywords: *family rites, Ukrainian wedding, structural and functional method, mediation mechanism, mediator characters.*

Постановка проблеми. Українські обряди протягом століть у своїй структурі зберегли первозданий національний світогляд, що відображає споконвічні вірування й ментальність нашого народу. Дослідження обрядовості, зокрема родинного циклу, дозволяє розширити існуючі поняття вітчизняної культури й поглибити знання про те, чим жили наші предки, що сповідували й чого прагнули.

Структурно-функціональні дослідження традиційних весільних обрядів уможливають отримання нових наукових результатів. Учення про mediaцію є провідним у структуральній теорії й може успішно застосовуватися для студіювання національної весільної обрядовості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Весільну обрядовість аналізували й аналізують В. Балущок, О. Боряк, І. Ігнатенко, Г. Кабакова, О. Кісь, С. Лашенко, М. Маєрчик, Н. Пушкарьова. Структурні методи

дослідження обрядовості використовували А. Байбурін, К. Леві-Строс, В. Пропп, В. Топоров, Б. Успенський. Весільні обряди достатньо вивчені в царині етнологічних студій, але культурологічні розвідки з точки зору структурно-функціонального аналізу мають значні перспективи. Створення структури дозволяє значно ширше розглянути зв'язки між окремими обрядами циклу, порівняти весілля з іншими родинними й календарними обрядами. Ця стаття є своєрідним продовженням попередніх публікацій автора, присвячених структурі циклу весільних обрядів та її дослідженню (Кухаренко, 2016; Кухаренко, 2017).

Мета статті — визначити роль і місце медіації в українській весільній обрядовості, розглянути дії персонажів-медіаторів, виявити типи та рівні медіації й особливості обрядових дійств, з якими вона пов'язана.

Виклад основного матеріалу дослідження. Якщо першим законом міфомислення, згідно з Леві-Стросом, є антитетичність, то наступний після нього — вчення про медіацію. Обрядова дія, незважаючи на те, що відбувається в реальних умовах, також вибудовується за законами драматургії, отже, має розвиток і кульмінацію, при цьому розвивається також завдяки рушійній силі конфлікту, основанийому на протистоянні антиномних пар. Статична структура як у міфі чи міфічній свідомості, так і в ритуалі, зумовлена антитезами, логікою побудови й зняттям опозицій; у цьому разі діє механізм прогресивного посередництва, який і називається медіацією. За логікою міфомислення рух свідомості здійснюється завдяки не лише побудові й зняттю опозицій, а також усуненню чи зм'якшенню протиріч між антиномними парами; цьому також сприяє механізм медіації, що являє собою активне начало чи прогресивне посередництво (Леві-Строс, 1985).

Якщо вчення про медіацію як складову теорії структуралізму застосувати для дослідження національного весільного циклу обрядів, матимемо досить цікаві результати. При такому студіюванні виникає можливість виявити не лише персонаж чи персонажів, котрі здійснюють медіацію, а й епізоди, у рамках яких відбувається медіативна дія цих персонажів. Часто епізод медіації передує кульмінаційному епізоду в структурі кожного обряду циклу, але це не обов'язкова умова, оскільки дія на усунення, зняття чи пом'якшення опозицій зароджується ближче до початку обряду, а кульмінації досягає частіше в другій його половині.

Так у пролозі, після ради парубка з батьками щодо вибору дівки як майбутньої дружини, слідує епізод, у якому мати з сестрою (інша родичка парубка чи сваха) йдуть до батьків дівки, щоб провести перемовини та укласти угоду. Епізод, де відбувається досягнення згоди, є кульмінацією прологу, а медіативним епізодом слід назвати похід когось з означених персонажів на перемовини до батьків дівки. При цьому той,

кого вибрано перемовником, і є медіатором, оскільки саме він власними зусиллями провокує подальшу дію. Уявимо суто теоретично, що медіатор чи медіатори з якоїсь причини не пішли до майбутніх сватів і не спровокували ритуальну дію; у такому разі обряд припиняється й не може бути продовженим, оскільки відсутні необхідні для його здійснення дії.

У наступному обряді — сватанні — медіативними персонажами мають бути визнаними свати, а епізодом медіації — їхній прихід до помешкання батьків дівки. Уже ці два приклади свідчать, що принаймні в українських обрядах медіативний рух дії полягає в пересуванні персонажів, у їх приходах (термін, що визначає характер дії у епізодах) до місця здійснення обряду. Розгляд наступних складових обрядів циклу підтверджує таку версію. Для того, щоб відбулися заручини, парубок з дружком, сватами, родиною й музикантами йде до хати дівки; й саме парубок, а можливо, що й дружок, є медіаторами цього обряду; епізодом медіації — той, у якому здійснюється похід парубка (з дружком) до дівки.

Медіативну дію обряду оглядин зумовлюють родичі дівки: вони йдуть до помешкання молодого, щоб оглянути господарство й умови майбутнього проживання нареченої. Таким чином, ініціатива провокування обрядової дії переходить до іншої групи, що належить нареченій.

У торочинах роль медіаторів переходить, з одного боку, до дружків нареченого, з іншого — до дружок нареченої: уперше в обрядовому циклі до дії долучаються обидві групи. Прихід двійників (саме так слід розглядати функції дружків і дружок) відповідно до нареченого й нареченої є необхідною умовою для здійснення вказаного обряду. Те, що дружки й дружки в рамках торочин починають активно діяти, цілком логічно — парубки й дівки під час заручин набувають сакральних статусів саме для того, щоб, по-перше, стати двійниками головних персонажів, а по-друге, провокувати подальші обрядові дії аж до обряду комоори, коли молоді набудуть функції чоловіка й жінки, а сакральні статуси дружків (дружок) зникнуть і представники молоді знову стануть парубками й дівками.

Бгання короваю також не може відбутися без приходу, тобто без того, щоб запрошені коровайниці з інгредієнтами для випічки не завітали до помешкань батьків нареченого й нареченої. Це свідчить, що епізод медіації — прихід коровайниць, а медіатори подальшої обрядової дії — коровайниці.

Останній обряд, що завершує довесільний обрядовий цикл і проводиться суботнім вечором напередодні дня весілля, називається «гільцем», «вильцем» чи «дівич-вечором», назва варіюється залежно від регіону (Чубинський, 1877). Цей обряд не є винятком і також пов'язаний

із приходами: наречений *іде* до нареченої з друзками й музиками, щоб подарувати обраниці чоботи та щоб дружка пришила йому до шапки квітку. Пришивання квітки дружкою має бути визнане кульмінаційним епізодом обряду, а медіативним — прихід парубка з іншими учасниками ритуалу, що передує кульмінації.

Наступним є пролог малого весільного обрядового циклу, котрий, як й інші прологи, можна для зручності користування структурою вважати окремим обрядом. Слід зазначити, що прологи, окрім першого й загального для всього великого циклу, не мають композиції. У пролозі до малого весільного циклу наречена й наречений, востаннє поодиночі йдуть на ранкову службу до церкви й після її завершення повертаються кожен до себе додому. У вказаній дії відсутній розвиток, а це означає, що композиції немає. Це жодним чином не скасовує наявності медіації; медіаторами в пролозі є наречений і наречена, котрі в будь-яку іншу неділю могли дозволити собі й не піти до церкви на ранкову службу, але не в день власного весілля. Тому щоб обряд у церкві, що передує сватанню, відбувся, кочне необхідна медіативна дія, яку зобов'язані спровокувати наречений і наречена.

Подібна ситуація відбувається в пролозі післявесільного циклу, коли подруги — колишні друзки — уранці навідують молоду дружину й пригощають її принесеними ласощами. Вище вказувалося, що така дія означає остаточне прощання молодіжної дівочої громади з колишньою своєю представницею й учасницею; але в цьому разі звернемо увагу на відсутність розвитку в діях подруг — вони приходять і пригощають дружину ласощами — композиція абсолютно відсутня. Але не медіація, яка полягає в діях колишніх дружок і тепер уже колишніх подруг, а саме — приготувати до ранку післявесільного понеділка найсмачніші ласощі, домовитися про зустріч поблизу нового помешкання заміжньої жінки, здійснити цю домовленість, прийти й узяти участь у першому обряді післявесільного циклу. Відзначимо важливий момент — відсутність композиції в обряді передбачає наявність у ній медіації, а також участі персонажів-медіаторів, необхідної для провокування подальших дій.

Вінчання є досить складним обрядом для визначення медіатора, оскільки в цьому разі медіаторів може бути двоє у двох різних аспектах дії. Ініціатива поїздки до церкви на вінчання належить нареченому, це саме він з друзками й гостями з'являється в помешканні нареченої й забирає її з собою. Однак далі, під час вінчання, безапеляційним медіатором стає священник, котрий здійснює обряд. Якщо протиріччя «чоловіче — жіноче» виникає між антиномною парою «наречений — наречена», то примирення, узгодження, усунення протиріччя ініційовані священником. І саме в цьому епізоді відбувається набуття нареченими нових сакральних статусів молодого й молодої.

По-перше, слід відзначити відмінність між народним обрядом вінчання, поняття якого є значно ємнішим, і вінчанням церковним, якому відведено лише один епізод у межах народного обряду. Тому в обрядовій дії християнського таїнства вінчання медіативну роль безумовно відіграє священник, котрий здійснює обряд і таїнство. По-друге, обряди, в яких учасники набувають нових соціальних статусів, обряди переходу (за термінологією А. Геннепа), можуть містити дві медіативні дії, що належать двом різним персонажам-медіаторам. При цьому маємо справу з медіацією різних рівнів: одна, так звана класична, визначена К. Леві-Стросом, — узгоджує, пом'якшує, усуває протиріччя між антиномними парами; інша покликана провокувати перебіг подальшої обрядової дії. Таким чином, до першого рівня медіації належить виконання таїнства вінчання священником у церкві, до другого — дії нареченого: поява в помешканні нареченої й забирання її до церкви, без яких подальша дія як народного, так і церковного обрядів неможлива.

Повернемося до попереднього обряду, де також відбувається перехід, — до обряду заручин. Під час його розгляду було зазначено, що ініціатива проведення заручин належить парубкові; це він разом із дружком приходять до хати дівки, до місця зазначеного обряду. Але це медіативна дія другого рівня, оскільки заручини, як і обряд вінчання, містить ще й класичний рівень медіації, який слід розглянути детальніше. Попередній обряд сватання за своєю сутністю є пропозицією парубка, переданою за посередництва сватів батькам і самій дівці, та отриманою від них згоди на словах. Але за умовами обряду слова мають супроводжуватися відповідними ритуальними діями, й такою дією, яка покладена в основу кульмінаційного епізоду, є подавання дівкою рушників сватам і хустки — парубкові. У цьому разі протиріччя виникають між сватами — представниками групи парубка й батьками дівки, що належать до іншої групи; пропозиція зроблена й згода отримана, але обряд потребує певних обрядових дій. Свати чекають на ці дії, як підтвердження згоди, після цього місія сватів буде остаточно виконана; й дівка, як медіатор дії, що має узгодити протиріччя, котре виникло між сватами й власними батьками, між представниками групи парубка й власної групи, бере на себе ініціативу й здійснює медіативну дію першого рівня, підкріплюючи цю згоду традиційним обрядовим вчинком і зумовлюючи набуття статусів нареченої й нареченого.

Розгляд другого обряду, а за хронологією — першого, у якому здійснюється перехід, підтверджує припущення про наявність у них двох медіаторів з різними медіативними діями першого й другого рівнів. Але весільний цикл обрядів містить ще один перехідний обряд — обряд комори, який слід розглянути саме зараз. Розпочинається він тим,

що дружок, весільний староста й свахи ведуть молодих до комори для здійснення акту дефлорації. Це — медіативна дія другого рівня, що провокує подальші дії обряду комори, а медіаторами є названі персонажі.

Медіація першого рівня в обряді комори має складнішу структуру, ніж у двох попередніх перехідних обрядах, оскільки протиріччя виникають між гостями молодого й молодою, котра має доводити першим збереження цноти до дня весілля. Медіатором цього протиріччя є молодий — він здійснює акт і своїми діями узгоджує протиріччя через невідомий до певного часу факт. Звідси антиномною парою є «гості — молода», медіатором — молодий.

Можна суто теоретично припустити: якби під час проведення обряду комори були присутні гості молодої, то вони також могли б скласти з молодим антиномну пару, піддаючи сумніву здатність останнього здійснити статевий акт. У такому разі функцію медіатора могла виконати молода, оскільки лише за її участі можна довести чи спростувати здатність молодого, яку могли б поставити під сумнів гості молодої. Такий гіпотетичний приклад потрібен для того, щоб максимально розкрити суть першого рівня медіації в обрядах українського весілля та продемонструвати відмінність її від медіативних дій другого рівня.

Після відступу від хронології подій, пов'язаного з розглядом подвійної медіації в обрядах, що зумовлюють набуття учасниками нових статусів, слід розглянути обряди малого весільного циклу, а саме викуп молодої. Тут, як і в інших обрядах, не пов'язаних із переходами, використовується медіація другого рівня. Медіатором вказаного обряду знову є молодий: він приїздить до помешкання обраниці з подарунками для членів її родини, викупає молоду й робить усе, щоб після здійснення належних обрядових дій вона мала можливість залишити батьківську домівку.

Кульмінаційний епізод обряду викупу, де брати «продають» сестру молодому, абсолютно нічого не змінює в сутності медіативної дії: вона, як і раніше, належить молодому; нічого подібного з медіацією перехідних обрядів у всіх інших, зокрема обряду викупу молодої не знаходимо.

Це стосується й обряду обрізання коси чи покривання молодої, де ініціатива знову належить молодому, оскільки його основна мета — забрати й відвезти з собою обраницю. Молодий обдаровує представників родини молодої, чим спонукає учасників обряду до подальших ритуальних дій — молодій розплітають косу й покривають голову наміткою чи серпанком. Цей епізод безумовно кульмінаційний у всьому обряді покривання. Наступні дії також є традиційними й необхідними для подальшого просування дійства вперед, але кожна наступна дія має відбуватися після завершення попередньої: покрили голову молодій — наділили гостей

короваєм, запросили за столи на обід — попросалися з молодію й обдарували — обвели пару кругом діжі — склали придане на віз — здійснили батьківське благословення з іконами. А всі означені дії ініційовані молодим на самому початку обряду під час надання представникам родини молодію весільні подарунки.

Приїзд молоді до свого майбутнього помешкання свідчить про перехід ініціативи: якщо в батьків молоді ініціатива належала молодому, то в наступному обряді, що здійснюється в помешканні молодого, вона переходить до іншої групи, й саме головна її представниця — молода — здійснює медіативну дію. Відбувається це не відразу, а після традиційних дій, пов'язаних із зустріччю шлюбної пари з хлібом-сіллю, переведення її через палаючу соломку, обливання водою — здійснення очищувальних обрядів; і лише коли пару заводять до хати, молода ініціює медіативну дію — пускає під піч чорну курку. Оскільки цю, здавалося б, абсолютно безвинну дію обрано кульмінацією всього обряду, тому такий вибір потребує деяких пояснень. По-перше, чорна курка, завдяки своєму окрасу, є уособленням і образом потойбіччя; по-друге, підпічок, як піч і вікно, вважаються входом до потойбічного світу. По-третє, існує повір'я, коли молода, пускаючи привезену курку під припічок, загляне туди, а за іншими прикметами ще й проговорить про себе: «Чи глибока в печі яма, чи умре до року мама?», свекруха протягом року має померти (Чубинский, 1877).

Усе це свідчить, що молода не лише ініціює здійснення медіації, а й виконує функцію зв'язку з іншим світом, що необхідна для здійснення обряду. Саме вона відіграє роль своєрідного жреця чи шамана, котрий сприяє комунікації двох світів — реального з потойбічним (Байбурин, 1993). Така дія є конче необхідною ще й тому, що до вказаного моменту сакральний центр весільних обрядів перебував у помешканні дівки — нареченої — молоді й лише з її приїздом переміщається до іншого місця; й те, що робить молода, вможливорює сакралізацію з потойбіччя нового сакрального центру, який змінив топографію й у подальшому розміщуватиметься в хаті, де молода мешкатиме з молодим і його родиною. Отже, визначення кульмінаційного епізоду є цілком виправданим, а медіативна дія для його здійснення дійсно належить молоді.

Далі за хронологією слідують обряд комори, який уже детально розглянуто, й обряди останнього післявесільного циклу, пролог якого також було досліджено. Тому з точки зору медіативних дій персонажів маємо розглянути приданки, перейму й перезву.

Приданки й перезва — обряди, подібні між собою, й ініціатива проведеної яких належить гостям. Після того, як здійснено обряд комори й головні дійові особи весілля набули статусів чоловіка й жінки, відбуло-

ся об'єднання гостей — вони припинили представляти два різні табори й стали загальною групою. Ця група в понеділок відвідує помешкання, де живе молоде подружжя, зумовлюючи до медіативної дії, необхідної для проведення приданок; у вівторок гості йдуть до батьків молодої дружини й провокують там проведення обряду перезви, яким завершується весь великий обрядовий цикл.

Медіаторами обряду перейми, з одного боку, є молоде подружжя, якому слід відвідати церкву й отримати благословення священника, а з іншого — односельці, котрі чекають чоловіка й жінку на шляху з церкви й перегороджують дорогу столом заради викупу. Зрозуміло, що для проведення обряду набагато важливішу роль відіграє перша дія, що належить подружжю, без якої обряд не може відбутись, тому медіаторами перейми слід визнати чоловіка й жінку, котрі своїми діями не лише здійснюють медіацію, а й розподіляють два обряди післявесільного циклу, де медіативна дія належить гостям. У результаті в обрядах приданків — перейми — перезви медіаторами виступають гості — подружжя — гості.

Висновки. Виконане дослідження доводить, що медіація в структуральній теорії міфомислення є головним механізмом провокування подальшої дії й, як результат, уможливує здійснення обряду. Готовність виконання медіативної функції в національних обрядах довесільного циклу пов'язана з приходами персонажів-медіаторів до місць здійснення обрядів і провокуваннями традиційних і конче необхідних обрядових дій.

Список посилань

- Байбурин, А. К. (1993). *Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт-Петербург: Наука.
- Кухаренко, О. О. (2016). Дослідження національної обрядовості за допомогою структури весільного циклу. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 23, 82–87. Рівне: РДГУ.
- Кухаренко, О. О. (2017). Традиційні обрядові елементи в сучасній культурі й маскультурі. *Вісник Маріупольського державного університету*, 14, с. 99–105. Маріуполь: МДУ.
- Леви-Строс, К. (1985). *Структурная антропология*. В. В. Иванов (Пер.). Москва: Главная редакция восточной литературы.
- Чубинский, П. П. (1877). *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край* (Т. 4). Санкт-Петербург.

References

- Bayburin, A. K. (1993). *Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of Eastern Slavic Rites*. Sankt-Peterburg: Nauka. [In Russian].
- Kukhareenko, O. O. (2016). Investigation of national ritualism with the help of the structure of the wedding cycle. *Ukrainian culture: past, modern, ways*

-
- of development*, 23, 82–87. Rivne: Rivne State Humanitarian University. [In Ukrainian].
- Kukharenko, O. O. (2017). Traditional ritual elements in contemporary culture and masculinity. *Bulletin of the Mariupol State University*, 14, 99–105. Mariupol: Mariupol State University. [In Ukrainian].
- Lévi-Strauss, Cl. (1985). *Structural Anthropology*. V. V. Ivanov (Transl.). Moscow: Main edition of Eastern literature. [In Russian].
- Chubinskiy, P. P. (1877). *Proceedings of the ethnographic and statistical expedition to the Western Russian Region* (Vol. 4). Sankt-Peterburg. [In Russian].

Надійшла до редколегії 17.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.17

УДК 008+81.11

М. В. Лисинюк, аспірант, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

lysuniuk_maryna@i.ua

<http://orcid.org/0000-0002-0870-2176>

МОВНА СИТУАЦІЯ В НАДДНІПРЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ В XVII–XVIII СТ.

Виявлено та проаналізовано розпорядчі документи царського (імперського) уряду та церковних установ на підросійських землях стосовно утисків і заборони української мови в XVII–XVIII ст. Методологія дослідження ґрунтується на принципі історизму, що уможливив розгляд документів царського (імперського) уряду та церковних установ у контексті конкретно-історичних обставин. Звернено увагу, що історичні умови розвитку української мови в XVII–XVIII ст. принципово вплинули на її становлення, визначили проблеми, стереотипи і прогалини, які характеризують її сучасне функціонування. Сформульовано висновок, що дії уряду Росії в XVII та XVIII ст., попри епізодичність, мали на меті усунення відмінностей не лише політичного, економічного, автономного укладу України, а й мовної ідентичності українців, що виразно простежуються на прикладі функціонування циркулярів та указів.

Ключові слова: українська мова, Наддніпрянина, царський (імперський) уряд, укази.

М. В. Лысынюк, аспирант, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ В ПРИДНЕПРОВСКОЙ УКРАИНЕ В XVII–XVIII ВВ.

Виявлено и проанализировано распорядительные документы царского (имперского) правительства и церковных учреждений на подросийских землях относительно притеснений и запрета украинского языка в XVII–XVIII в. Методология исследования основана на принципе историзма, сделавшего возможным рассмотрение документов царского (имперского) правительства и церковных учреждений в контексте конкретно-исторических обстоятельств. Обращено внимание, что исторические условия развития украинского языка в XVII–XVIII в. принципиально повлияли на его становление, определили проблемы, стереотипы и пробелы, характеризующие современное его функционирование. Сделан вывод, что действия правительства России в XVII и XVIII вв., несмотря на эпизодический характер, имели целью ликвидацию различий не только политического, экономического, автономного уклада Украины, но и языковой идентичности украинцев, что отчетливо прослеживается на примере функционирования циркуляров и указов.

Ключевые слова: украинский язык, Приднепровье, царское (имперское) правительство, указы.

M. V. Lysyнюk, postgraduate student, Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

LANGUAGE SITUATION IN THE DNIEPER UKRAINE (NADDNIPRYANSHCHYNA) IN THE 17–18TH CENTURIES

The purpose of the article is to identify and analyze the administrative documents of the tsarist (imperial) government and church institutions in the lands under the Russian rule in relation to the oppression and prohibition of the Ukrainian language in the seventeenth and eighteenth centuries.

Research methodology is based on the principle of historicism, which made it possible to consider the documents of the tsarist (imperial) government and church institutions in the context of specific historical circumstances.

Results. Attention is drawn to the fact that the historical conditions for the development of the Ukrainian language in the 17–18th centuries fundamentally influenced its development, identified the problems, stereotypes and gaps that characterize its modern functioning. It is concluded that the actions of the Russian government in the 17–18th centuries, despite the occasional nature, were aimed at eliminating the differences not only in the political, economic, autonomous structure of Ukraine, but also in the linguistic identity of Ukrainians, which can be clearly seen in the functioning of circulars and decrees.

Novelty. The article comprehensively analyzes the main administrative orders of the 17–18th centuries. It is the period of the book Ukrainian language, the content of which provided for the gradual ousting of the Ukrainian language in Russian. It is proved that some of them are not anti-Ukrainian.

The practical significance. The results of the study can be used in teaching courses on the history of Ukrainian culture, cultural studies, etc.

Keywords: *Ukrainian language, Dnieper Ukraine (Naddniproshchyna), tsarist (imperial) government, decrees.*

Постановка проблеми. Вивчення мови як феномену культури було і є актуальним завданням сучасної культурології, особливо зважаючи на те, що в останні два десятиліття дослідники переглядають наукові погляди щодо походження розвитку української мови. Одним із нагальних питань, яке потребує уваги наукової спільноти, є мовна політика царського (з XVIII ст. — імперського) уряду на підросійських землях, наслідком якої стало поступове витіснення української мови російською. Історичні умови розвитку української мови в XVII–XVIII ст., періоду книжної української мови, до її утвердження як нової української літературної мови (згідно з І. Огієнком (1995)), обмеження та подальшої ліквідації державної і церковної автономії України, не лише принципово вплинули на її становлення, а й визначили ті проблеми, стереотипи і прогалини, що позначились на її сучасному функціонуванні.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Проблеми функціонування мови в Російській державі XVIII ст. досліджували мовознавці та історики: Е. Анісімов, Н. Бабич, І. Власовський, М. Дем'янюк, А. Івинський, В. Ключевський, Б. Краснобаєв, Л. Чорна, А. Кримський,

В. Латкин, В. Лучик, І. Огієнко, О. Омельченко, І. Поздєєва, В. Потульницький, М. Сизиков, В. Ципін, В. Шульгін, А. Яковлів та ін. Періодизацію мови, нерозривно пов'язаної із соціокультурними процесами, здійснювали П. Плющ, М. Жовтобрюх, Ю. Шевельов, О. Горбач, В. Німчук, В. Передрієнко, М. Мозер та ін. Багато вчених у різні часи принагідно чи в контексті різних досліджень розглядали зазначену тему, проте не пропонували цілісної аналітичної студії.

Мета статті — виявити та проаналізувати розпорядчі документи царського (імперського) уряду та церковних установ на підросійських землях стосовно утисків і заборони української мови в XVII–XVIII ст.

Виклад основного матеріалу дослідження. В історії цивілізації відомі приклади, коли панівна нація забороняла корінному населенню певного регіону чи країни, що втратила державність, використання рідної мови. Однак нечасто подібна заборона тривала сотні років і була відображена в десятках урядових актів і законів, як це відбувалося з українською мовою.

Прийнято вважати, що утиски української мови на підросійських землях розпочались після прийняття указів Петра I про заборону українського книгодрукування, однак слід згадати й інші, ранні укази, зміст яких свідчить про початок планомірної боротьби проти української мови. Так, указом Синоду російської церкви від 1626 р. Київському митрополитові Йосифові Краківському належало перекласти на російську мову складений ним акафіст до Св. Варвари, вилучити з усіх церков України книги старого українського друку, а замість них завезти московські видання. Наступного року, у 1627 р., за указом царя Михайла та патріарха Московського Філарета наказано зібрати й спалити книги українського друку, зокрема було «на пожарах спалено» збірку проповідей видатного українського церковного проповідника, власника пересувної друкарні К. Ставровецького «Євангеліє учительне» (1619). Принагідно слід відзначити, що спершу згадану працю осудив Собор української православної ієрархії на чолі з Йовом Борецьким у 1625 р. через її невідповідність православному канону, наслідування католицької традиції: «Тих книжок новонаписаних Кирилового “Євангеліє учительне” нікому з православних і побожних християн в церквах і домах не тримати, ні читати, ні купувати, а хто зачне... такі хай будуть прокляті» (*Українська педагогіка в персоналіях. X–XIX століття*). Слід звернути увагу на постать Йова Борецького, котрий був не лише митрополитом, а й політичним та освітнім діячем, одним із засновників Київського братства й Київської братської школи, її професором і першим ректором. Він відновив українську православну ієрархію (1620), яку після Берестейської унії 1596 р. замінили греко-католицькою, в умовах посиленого наступу

на Україну Речі Посполитої Борецький гуртував до опору українців, доводив, що українці мають історичні права на власну вітчизну й церкву, а козаччина є спадкоємицею «старої Русі», старих руських князів. «Ми громадяни своєї землі, добре і чесно в домах шляхетних уроджені, в ній осідок і оселі свої маємо... і взяли ми лише те, що нам предки наші заповідали» (Йов Борецький та інші), — зазначав він у «Протестації» (1621), у якій захищалося право українців жити на рідній землі і сповідувати батьківську віру. Водночас Йов Борецький, як противник католицизму й унії, пропагував зміцнення політичних і культурних зв'язків України, Білорусі та Московії, а у 1624 р. взагалі звернувся до московського уряду з чолобитною про надання допомоги православному населенню України та приєднання України-Руси до Московської держави.

У контексті викладеного слід також відзначити, що «Євангеліє учительне» К. Ставровецького, «солідного, сформованого, зрілого й компетентного проповідника» (Чапіга, 1995, с. 41), — це довільна інтерпретація євангельського тексту (Маслов, 1984, с. 81–120). Невипадково Йов Борецький склав список «помилко» «Євангелія учительного». Так, замість повного євангельського читання, призначеного на відповідний день, К. Ставровецький подав скорочений, опускаючи при цьому не надто важливі, на його думку, подробиці, наприклад, повчання на Лазареву суботу. Трапляються випадки, коли замість потрібного тексту Святого Письма проповідник подає інший, а замість належного Євангелія про зцілення хворого — від Матвія IX, 1–8 — наведено Євангеліє про заповіді блаженства — від Матвія IV, 25, V, 1–12. У деяких випадках проповідник замінює один уривок іншим біблійним текстом або уривком із церковних піснеспівів тощо (Кирило Транквіліон Ставровецький 1619; 2014). Подібне вільне тлумачення Євангелія не відповідало ортодоксальному вченню того часу (відтворення, засвоєння і поширення християнського віровчення потребували дотримувати однотипного проведення обрядів з використанням уніфікованої богослужбової літератури), а відтак безапеляційно підлягало знищенню, і мова тут відіграла не першочергову роль.

Через кілька десятиліть після указу царя Михайла та патріарха Московського Філарета, у 1667 р., згідно з Андрусівською угодою, що ініціювала поділ України між двома державами, одним із пунктів під страхом смертної кари заборонялося друкувати книги українською мовою, а надруковані наказувалося спалювати: «Все те, в которых местностях книги печатаны и их слагатели, також печатники, или друкари, смертью казнены и книги собрав сожжены были, и впредь, чтобы крепкий заказ был бесчестных воровских книг никому с наших королевского величества подданных нигде не печатать под страхом смертной казни»

(Зубков, 2006). Під цю заборону потрапив і виданий друком у типографії Києво-Печерської лаври в 1637 р. П. Могилою докладний переклад тогочасною українською мовою «Євангелія учительного» патріарха Каліста. Про популярність цієї збірки проповідей зазначає український учений О. Купчинський: «Відомо, що нерідко Євангеліє у храмах не лише читали, але й тлумачили і викладали українською (руською) народно-розмовною мовою, чим засвідчували її “гідність” для церкви. Велику роль під оглядом відіграли Учительні Євангелія, які безпосередньо призначалися для широких народних верств» (Купчинський, 1997, с. 209). П. Могила, прагнучи зробити проповіді доступними і зрозумілими широким верствам українського населення, майже всі біблійні тексти подає тогочасною українською мовою, точніше на «Руськім діалекті», щоб «всякій легче могъ познать спасительный путь».

У 1677 р. патріарх Іоаким, який у 1685–1686 рр. добився підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії, видав наказ, згідно з яким слід було вилучити з українських книжок аркуші, «не сходные с книгами московскими» (Зубков, 2006). Згодом, у 1689–1690 рр. у Києво-Печерській лаврі (на той час не лише одна з головних інституцій Української Православної Церкви, а й культурно-просвітницький центр України), було заборонено без попереднього узгодження з московським патріархом друкувати богослужбові книги: «<...> к нам первее непри- слав, отнюдь бы вам не дерзати таковых книг новослагаемых печатати <...>» (Зубков, 2006), на «Кієвскія Новыя Книги» Петра Могили, Кирила Ставровцецького, Іоанікія Галятовського, Сильвестра Косова, Лазаря Барановича накладено «прокляття й анафему» (1690 р.). За кілька років, у 1693 р., патріарх Андріан узагалі заборонив Києво-Печерській лаврі друкувати будь-які україномовні книги, фактично запровадивши цензуру для контролю за діяльністю українських книго-видавців, а також увозити українські книги до Москви. До речі, в записці «Об отмене стеснений малорусскаго печатного слова», складеною Російською імператорською академією наук у 1905 р., прямо вказувало, що «перша цензура в Росії була заведена спеціально для видань малоросійського друку» (Грушевський), що чітко свідчить про ставлення царату до «малоросійського наріччя». Невипадково видатний український діяч і драматург В. Винниченко, автор праці «Відродження нації», подаючи «правдиву картину боротьби українства за визволення своєї нації під час і після Великої Російської Революції», відзначає: «вся історія відносин між Москвою та Україною протягом більш як 250 літ з моменту злуки цих двох держав є планомірне, безоглядне, нахабне нищення української нації всілякими способами» (Винниченко, 1920), що стосується не лише Голодомору, колективізації тощо, а й нищення української мови.

У XVIII ст. наступ на українську мову лише посилювався. У 1709 р. Петро I видав указ про заборону друку книг українською мовою, а книги церковнослов'янською слід було звіряти з російським виданням, щоб між ними не було різниці. Указом Петра I «О именовании Киевопечерского и Черниговского монастырей, во всех книгах, Ставропигиею Всероссийских Патриархов, и о непечатании новых книг без позволения Духовной Коллегии» від 1720 р. заборонено друкування будь-яких книг, крім церковних: «В Киево-Печерской и Черниговской типографиях вновь книг никаких не печатать... старые книги исправлять прежде печати, дабы... особенного наречия в оных не было» (Петров, 1904, с. 164). Роком пізніше було запроваджено мовну цензуру, яка мала відповідати за узгодження мови будь-яких українських видань з виданнями російськими. За книги, «не во всем с великороссийскими сходне», Київську (за богослужбову книгу для перед- і повеликоднього часу церковного календаря «Триодь») друкарню було оштрафовано на 1 тис. руб., а Чернігівську за наказом Синоду взагалі перевезено до Москви.

Саме указ Петра I від 1720 р. став один із визначальних кроків російського уряду в процесі витіснення української мови російською. Появу указу спричинили видання ставропігійськими друкарнями (тобто безпосередньо підпорядкованими московському патріарху) Києво-Печерського та Свято-Троїцького монастирів богослужбових книг, які містили «многая лютерская противность», або ж друкованих «по желанию раскольническому», що «несогласно с великороссийскими печатями» (Лукашевич, с. 210). Крім того, на титульних аркушах київських книг зазначалося, що вони опубліковані «Ставропігією Вселенського Константинопольського патріарха», хоча на той час Києво-Печерська лавра йому вже не підпорядковувалась. Очевидно, видавці не бажали звертатися до московського патріарха за дозволом друкувати книги й водночас змушені були зважати на можливі сумніви читачів щодо правомірності використання такої літератури під час церковної служби. Повернення до архаїчної форми титульного аркуша було порушенням встановленого порядку посвідчення світською та духовною владами відповідності змісту перекладу книги канонічним зразкам (Лукашевич, с. 210). Практика потребувала друкувати повеління царя на видання книги та благословення московського патріарха. Саме тому в указі зазначалося, що цар «указал именоваться Киевскому и Черниговскому монастырям, во всех книгах, ставропигиею всероссийских патриархов, а не константинопольских» (Лукашевич, с. 210). Стосовно подальшої видавничої діяльності друкарень, то їм наказувалося «книг никаких, кроме церковных, прежних изданий, не печатать», а перед публікацією

слід було звірити їхній текст із такими «великоросійськими». Такий порядок встановлено для «церковних старих книг», «а других никаких книг, ни прежних, ни новых изданий, не объявля об оных в Духовной коллегии, и не взяв от оной позволения, в тех монастырях не печатать» (Лукашевич, с. 210).

Отже, друкарні позбавлялися права свободи друку, усі їхні видання підлягали цензурі. Така вимога, щоб «не могло в таких книгах никакой в церкви восточной противности и с великоросійською печатью несогласия произойти» (Лукашевич, с. 210), мала певне підґрунтя: борючись проти інакомислення, яке на початку XVIII ст. розколювало російське суспільство, особливо після реформ патріарха Никона, що призвели до змін у структурі церкви, а саме до появи старообрядників і новообрядників, Петро I вживав рішучих заходів проти нерегламентованих і неконтрольованих офіційною церквою релігійних ініціатив. Таким чином ним він заклав основу для формування централізованої духовної і світської цензури, передусім церковних книг, написаних церковнослов'янською мовою. Крім того, своїми указами 1708, 1709, 1720, 1721, 1726 рр. Петро I замінив кирилицю на «гражданку», яка абсолютно не відповідала фонетико-морфологічним законам української мови, що перервало нормативний розвиток українського правопису на два століття.

Правонаступники Петра I продовжували політику утисків української мови. Так, у 1729 р. видано наказ переписати з української мови російською всі державні постанови і розпорядження, у 1731 р. — вилучити книги старого українського друку, натомість «науки вводить на собственном российском языке», у 1740 р. — запроваджено російську мову в діловодстві українських консисторій.

За наказами Синоду російської церкви в Києво-Могилянській академії та в усіх школах на території підросійської України було введено викладання російською мовою (унаслідок чого на Лівобережжі зникло 866 українських шкіл) (1748 р.), заборонено друкувати україномовні книги (1755, 1766, 1775, 1786 рр.), вилучено зі шкіл букварі українською мовою (1759 р.), зобов'язано священників виголошувати проповіді церковнослов'янською мовою з російською вимовою (1784 р.) («голосом, свойственным российскому наречию»), наказано карати студентів і звільняти з роботи вчителів Києво-Могилянської академії за викладання не російською мовою (1784 р.). У 1769 р. клопотання Києво-Печерської лаври про дозвіл друкувати для українського населення абетки українською мовою відхилив Синод, більше того — у 1786 р. він знову наказав митрополитові Київському контролювати Лаврську друкарню, щоб уникнути різниці з московськими видання-

ми, а в Києво-Могилянській академії негайно ввести систему навчання, узаконену для всієї імперії.

Друга половина XVIII ст. характеризується появою багатьох указів про обов'язкове виправлення мови опублікованих в Україні книг за російськими зразками (1785, 1786, 1796, 1799, 1800 рр.) (Кубайчук, 2004, с. 27–41). Крім того, у 1763 р. Катерина II видала указ про заборону викладання українською мовою в Києво-Могилянській академії, у 1764 р. — інструкцію про русифікацію України, Прибалтики, Фінляндії та Смоленщини, у 1764 р. скасовано українське гетьманство, а з ним — ліквідовано українські навчально-культурні заклади й усунено від влади україномовних чиновників, у 1785 р. наказано правити службу Божу по всіх церквах імперії лише російською мовою. У «Порівняльному словнику усіх мов», виданому в Петербурзі в 1789 р., українська мова значиться як російська, спотворена польською.

Отже, російська влада протягом XVII–XVIII ст. планомірно здійснювала дискримінаційну політику щодо української мови. Але на початку XIX ст. українські інтелектуали під впливом загальноєвропейських процесів, започаткованих мовною теорією Й.-Г. Гердера, почали відновлювати і розвивати українську мову. Це викликало активний спротив не лише влади, а й більшості російської інтелігенції, яка намагалася довести, що української мови не було, немає і не буде. Зазначене мало призвести не лише до заперечення екзистенційної цінності мови, а й цілковитої асиміляції й розчинення українства в панівній великоросійській нації.

Незважаючи на тривалий термін намагання витіснити українську мову з ужитку на підросійських землях, наприкінці XVIII — на початку XIX ст. вона домінувала не лише в селах, а й у містах України. Навіть Київ був «цілком українським містом», про що зокрема свідчить відома пам'ятка — віршований анонімний твір, написаний розмовною українською мовою в 1830 рр. про плач киян з приводу ліквідації магдебурії і заснування російської Думи в місті (Гирич, 2014, с. 140).

Таким чином, підсумовуючи вищевикладене, можна сформулювати такі **висновки**.

Дії уряду Росії у XVII та XVIII ст., попри епізодичність, мали на меті усунення відмінностей не лише політичного, економічного, автономного укладу України, а й мовної ідентичності українців, що виразно простежується на прикладі функціонування відповідних циркулярів та указів. Початок систематичних утисків української мови належить до XVIII ст. — доби реформ Петра I та Катерини II, укази яких жорстко регламентували використання української мови на теренах Російської імперії. Про повну заборону української мови не йшлося (заборона пе-

реважно стосувалася церковних книг, а не художньої і наукової літератури) через острах загострити національне питання, де-факто і навіть де-юре таким чином визнаючи, що українська мова існувала і продовжує існувати. Тому не випадково у Валуєвському циркулярі 1863 р. чітко підкреслено, що українська мова «не існувала, не існує і не може існувати», і зроблено все, щоб унеможливити розвиток духовних прагнень українського народу, культури, тримати етнос на рівні провінціалізму. Обмеженнями чи забороною книгодрукування Московія намагалася понизити рівень освіти та науки в Україні, знищити національний дух у культурі, побуті, суспільних відносинах. Однак у XIX ст. вийшла друком «Енеїда» І. Котляревського, у якій не просто відтворено багатство розмовної мови і яка привернула увагу до художньо-естетичної цінності мовної культури українців, а відновила українську літературну мову в друкованому творі, що стало виразним свідченням творення нової української літератури.

Перспективи подальших досліджень. Подальшого дослідження потребують питання аналізу мовної політики російських урядових структур протягом XVII–XX ст., визначення етапів появи та характерних ознак циркулярів і указів стосовно обмеження та заборони використання української мови на підросійських землях у контексті українсько-російських відносин та з урахуванням соціокультурної ситуації.

Список посилань

- Винниченко, В. (1920). *Відродження нації: (історія української революції [марець 1917 р. — груд. 1919 р.]*) (Ч. 3). Київ; Відень: З друкарні Христофа Райсера Синів у Відні (Київ: НБУ імені Ярослава Мудрого, 2015). Узято з <http://elib.nplu.org/view.html?&id=6872>
- Гирич, І. (2014). *Українські інтелектуали і політична окремішність (середина XIX — початок XX ст.)*. Київ: Український письменник.
- Грушевський, М. *Меморіал Петербурзької академії в справі свободи української мови в Росії*. Узято з <http://www.m-hrushevsky.name/uk/Publicistics/1905/MemorialPeterburzkojiAkademiji.html>
- Зубков, М. (2006). *Українська мова. Універсальний довідник* (3-тє вид., виправлене й доповнене). Харків: Видавничий дім «Школа».
- Борецький, Й. та ін. *Протестація*. Узято з <http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm>
- Транквіліон Ставровецький, К. (1619; 2014). *Учительне Євангеліє*. Б. Крися, Д. Сироїд і Т. Трофименко (Пер.). Т. Шманько (Відповід. ред.). Львів: Видавництво «Свічадо».
- Кубайчук, В. (2004). *Хроніка мовних подій в Україні (зовнішня історія української мови)*. Київ: К.І.С.
- Купчинський, О. (1997). Українська церква і питання української (руської) народно-розмовної мови у другій половині XVI–XVII століттях. *Варшавські українознавчі записки. Польсько-українські зустрічі*, 4–5, 200–218. Варшава.

- Лукашевич, О. А. *Віхи історії української мови в контексті внутрішньої політики Росії XVIII ст.* Узято з <http://biblioteka.cdu.edu.ua/bulleten/guchi/gichi6.pdf#4>
- Маслов, С. И. (1984). *Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии.* Киев: Наукова думка.
- Огієнко, І. (1995). *Історія української літературної мови.* Київ: Либідь.
- Петров, Н. И. (1904). *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской духовной академии: Отд. II [1721–1795]* (Т. 1 [1721–1750], ч. I и II. V+XXI). Киев.
- Транквилион-Ставровецкий Кирило. *Українська педагогіка в персоналіях. X–XIX століття.* Київ. Узято з http://www.spadshina.com/programs/vidatni-ukrayintsi/trankvilion-stavrovetskij-kirill/?_offset%5b0%5d=0&
- Чапіга, І. П. (1995). Учителіні Євангелія як жанр ораторсько-проповідницького письменства. *Мовознавство*, 6, 39–46.

References

- Vynnychenko, V. (1920). *Revival of the nation: (History of the Ukrainian Revolution [dated 1917 — p. 1919])* (Part 3). Kyiv; Vienna: From Christoph Risser's Sons Printing House in Vienna (Kyiv: National Parliamentary Library of Ukraine, 2015). Retrieved from <http://elib.nplu.org/view.html?&id=6872> [In Ukrainian].
- Girich, I. (2014). *Ukrainian intellectuals and political isolation (mid-nineteenth - early twentieth century).* Kyiv: Ukrainian writer. [In Ukrainian].
- Hrushevsky, M. *Memorial of the St. Petersburg Academy for the Freedom of the Ukrainian Language in Russia.* Retrieved from <http://www.m-hrushevsky.name/uk/Publicistics/1905/MemorialPeterburzkojiAkademiji.html>. [In Ukrainian].
- Zubkov, M. (2006). *Ukrainian language. Universal Directory. Third edition, corrected and supplemented.* Kharkiv: Publishing House “Shkola”. [In Ukrainian].
- Job Boretsky and others. *Proof.* Retrieved from <http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm>. [In Ukrainian].
- Cyril Trunkilion Stavrovetskii (1619; 2014). *The Teaching Gospel.* B. Chris, D. Syroyd, and T. Trofimenko (Translat.). T. Shmanko (Editor-in-chief). Lviv: Svichado Publishing House. [In Ukrainian].
- Kubaichuk, V. (2004). *Chronicle of linguistic events in Ukraine (external history of the Ukrainian language).* Kyiv: K.I.S. [In Ukrainian].
- Kupchinsky, O. (1997). Ukrainian Church and issues of Ukrainian (Russian) folk-spoken language in the second half of the 16th-17th centuries. *Warsaw Ukrainian Studies Notes. Polish-Ukrainian meetings*, 4–5, 200–218. Warsaw. [In Ukrainian].
- Lukashevych, O. A. *The milestones of the history of the Ukrainian language in the context of Russian politics of the eighteenth century.* Retrieved from <http://biblioteka.cdu.edu.ua/bulleten/guchi/gichi6.pdf#4>. [In Ukrainian].

- Maslov, S. I. (1984). *Kirill Tranquilion-Stavrovetsky and his literary activities. The experience of the historical and literary monograph*. Kiev: Naukova Dumka. [In Russian].
- Ogienko, I. (1995). *History of the Ukrainian literary language*. Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
- Petrov, N.I. (1904). *Acts and documents relating to the history of the Kiev Theological Academy: Otd. II [1721-1795]*. Vol. 1 [1721–1750] (Part I and II. V + XXI). Kiev. [In Russian].
- Tranquilion-Stavrovetskyi Cyril. *Ukrainian pedagogy in personalities. 10–14th centuries*. Kyiv. Retrieved from http://www.spadshina.com/programs/vidatni-ukrayintsi/trankvilion-stavrovetskij-kirill/?_offset%5b0%5d=0&. [In Ukrainian].
- Chapiga, I. P. (1995). Teaching Gospels as a genre of oratory-preaching writing. *Linguistics*, 6, 39–46. [In Ukrainian].

Надійшла до редколегії 19.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.18

УДК 008.001.361:37]:316.723.094.4(477.6)

О. О. Смолина, доктор культурології, доцент, Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля, м. Северодонецьк
laprimavera555@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-2369-3738>

А. М. Ополонін, кандидат філософських наук, доцент, Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля, м. Северодонецьк
opolonin@ukr.net
<http://orcid.org/0000-0002-2486-1177>

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ДИНАМІЧНЕ УТВОРЕННЯ (НА ПРИКЛАДІ КУЛЬТУРНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ СХІДНИХ ОБЛАСТЕЙ УКРАЇНИ)

Автори статті звертають увагу на актуальність культурологічного аналізу подій на Сході України, які значно впливають не лише на політичне, але й на культурне життя країни. Зокрема потребує вирішення питання формування політичної культури і національної культурної ідентичності жителів Сходу України. З 1991 р. їх орієнтації багато в чому визначалися як проросійські. Ґрунтуючись на сучасних соціологічних дослідженнях, автори констатують зміну культурної ідентичності жителів Сходу України з проросійської на проукраїнську. Це свідчить про динаміку культурної ідентичності як соціокультурного утворення і про відносини взаємного доповнення, у яких перебувають політична культура і культурна ідентичність.

Ключові слова: *політична культура, культурна ідентичність, динаміка культурної ідентичності, нація, самоідентифікація.*

О. О. Смолина, доктор культурологии, доцент, Восточноукраинский национальный университет имени Владимира Даля, г. Северодонецк

А. М. Ополонин, кандидат философских наук, доцент, Восточноукраинский национальный университет имени Владимира Даля, г. Северодонецк

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ДИНАМИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ (НА ПРИМЕРЕ КУЛЬТУРНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОЧНЫХ ОБЛАСТЕЙ УКРАИНЫ)

Авторы статьи обращают внимание на актуальность культурологического анализа событий на Востоке Украины, которые оказывают значительное влияние не только на политическую, но и на культурную жизнь страны. В частности остро стоит вопрос формирования политической культуры и национальной культурной идентичности жителей Востока Украины. С 1991 г. их ориентации во многом определялись как пророссийские. Основываясь на современных социологических исследованиях, авторы констатируют смену культурной идентичности жителей Востока Украины с пророссийской на проукраинскую. Это свидетельствует о динамике культурной идентичности как социокультурного образования и об отношениях взаимодополняемости политической культуры и культурной идентичности.

Ключевые слова: *политическая культура, культурная идентичность, динамика культурной идентичности, нация, самоидентификация.*

O. O. Smolina, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Volodymyr Dahl East Ukrainian National University, Severodonetsk

A. M. Opolonin, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Volodymyr Dahl East Ukrainian National University, Severodonetsk

CULTURAL IDENTITY AS A DYNAMIC PHENOMENON (CASE STUDY: CULTURAL SELF-IDENTIFICATION OF THE POPULATION OF THE EASTERN REGIONS OF UKRAINE)

The aim of this paper is to specify the relationship of political culture and cultural identity, as well as to determine the presence of the dynamics of cultural identity and the nature of its changes in the self-identification of the residents of the eastern regions of Ukraine.

Research methodology. The article provides an analysis of the data of modern sociological research of the leading sociological centers of Ukraine, their interpretation from the point of view of the culturological approach.

Results. It has been found that the mutually intersecting sides of political culture and cultural identity are the sphere of emotions and value judgments, worldview, faith. From the point of view of cultural identity it is a part of the political culture, since for the formation of the reflection in relation to certain political institutions, it is necessary to identify oneself with the cultural tradition for which these institutions are related or, on the contrary, are alien. From the point of view of the cultural approach, the political culture is a part of cultural identity, as it acts as one of the parties or a component of self-identification with an individual with a particular cultural tradition and a multitude of its manifestations. The analysis of the sociological surveys shows that the cultural self-identification of the residents of the Ukrainian part of Luhansk region has undergone significant changes since 2014: the identification with Russian culture has been replaced by pro-Ukrainian orientation. Firstly, this characterizes the phenomenon of cultural identity as a dynamic one, and secondly, it enables to conclude that the systematic education of the population for the political culture, combined with the work on the cultural, educational and leisure activities, allows influencing the cultural self-identification of people, up to and including its cardinal change.

Novelty. The paper presents an attempt to analyze the features of the correlation of political culture and cultural identity from the point of view of the cultural approach. The authors substantiate the view of the change of the cultural self-identification of the inhabitants of the East of Ukraine from the pro-Russian to the pro-Ukrainian identity by studying the newest sociological surveys.

The practical significance. The results will be used to continue the study of the ethno-cultural identity of the inhabitants of Ukraine.

Key words: *political culture, cultural identity, dynamics of cultural identity, nation, self-identification.*

Постановка проблеми. Трагічні події на Сході України, що розпочалися у 2014 р. і тривають понині, впливають не тільки на політичне, але, без сумніву, і на культурне життя нашої країни. І якщо політичних

оцінок (найширшого спектра) цих подій на сьогодні достатньо, то оцінки з позицій культури і культурології не настільки численні. Серед останніх переважають документи симпозіумів, круглих столів, засідань спецкомісій з проблеми збереження пам'яток історії та культури в зоні бойових дій (Бусол, Коваль, 2014; *Російсько-українська війна в культурі*; Титова, 2016), приклади осмислення подій за допомогою засобів кінематографа (Верба, Алманд), заходи, присвячені пам'яті загиблих і особистостям українських воїнів. Власне ж культурологічне осмислення проблеми тільки розпочинається. Мабуть, дається взнаки особистісний аспект і гострота переживань цих подій, їх інтенсивна психологічна забарвленість і недостатня часова дистанція. Водночас минулі чотири роки дозволяють сформулювати деякі висновки, зокрема й у культурологічному контексті.

Актуальність культурологічного аналізу окремих аспектів сучасної ситуації на Сході України пов'язана з безперервними пошуками вирішення проблеми, яка є нагальною. А теорія і практика, як відомо, тісно взаємопов'язані. Зокрема важливим є питання політичної культури й культурної ідентичності населення прилеглих до зони конфлікту областей. У зв'язку із цим, **мета статті** — визначити наявність та проаналізувати динаміку культурної ідентичності населення деяких міст Луганської області, що розташовані поблизу зони бойових дій.

Відомо, що політична культура і культурна ідентичність мають кілька секторів, які взаємно перетинаються. Політична культура — це не тільки участь у політичному житті, політична поведінка, а й історичний досвід, пам'ять, світогляд. Це оцінка людьми політичних подій, політичних рішень. Сутністю політичної культури є сукупність політичних знань, індивідуальних позицій, орієнтацій, дій суб'єктів політичного життя суспільства. Нинішня політична культура — це підсумок політичної освіти, важлива складова духовного життя суспільства, яка набуває вираження в політичній поведінці. Г. Алманд і С. Верба стверджували (Верба, Алманд), що політична культура — це політична система, відбита у свідомості, почуттях і оцінках населення.

Тобто політична культура містить немало суб'єктивних, психологічних, оціночних складових. З точки зору психології в політичній культурі виокремлюють такі ознаки:

- 1) знання і віра: ідеться про ставлення кожного індивіда до своєї нації, політичної системи, знання історії нації, силу її впливу у світі тощо;
- 2) почуття й емоції: що відчуває і знає індивід про структуру і роль політичних еліт, їх політичні ініціативи, практику політичного прирмусу, свій доступ до політичної системи і вплив на неї;

3) судження й думки: як індивід ставиться до політичної системи, у якій існує, яку думку має щодо її переваг і недоліків, її зміну або незмінність.

Отже, політична культура втілюється в переконаннях, ідеалах, принципах, поглядах, поведінці.

Явища політичного життя загалом і політичної культури зокрема тісно пов'язані з проблемою культурної ідентичності, оскільки в сучасних умовах самоусвідомлення і самовизначення людини, нації, держави неможливі без здійснення певного політичного вибору. Уперше в науці термін «ідентичність» долучив до наукового обігу американський психолог Ерік Еріксон (Еріксон). Він стверджував, що ідентичність є «фундаментом» будь-якої особистості і показником її психосоціального благополуччя, містить такі моменти:

- внутрішню тотожність суб'єкта в процесі сприйняття навколишнього світу, відчуття часу й простору, іншими словами, це відчуття й усвідомлення себе як унікальної автономної індивідуальності;
- тотожність особистих і соціально прийнятих світоглядних настанов — особистісна ідентичність і душевне благополуччя;
- почуття долученості Я людини до певної спільноти.

Тільки перебуваючи серед інших людей (зокрема взаємодіючи з ними з питань політичного життя) людина набуває ідентичності, яка необхідна для впорядкування свого життя. Вона добровільно приймає пануючі в цьому співтоваристві смаки, звички, норми, цінності, соціокультурні практики маніфестації єдності, принципи взаємодії та інші засоби взаємозв'язку, створені членами певної спільноти. Засвоєння цих елементів робить її причетною до відповідної культурної традиції. Кожен індивід є водночас членом декількох різних соціокультурних груп, тому йому притаманні кілька ідентичностей.

Культурна ідентичність полягає в прийнятті людиною зразків поведінки, характерних для певної культури, розумінні належності до цієї культури і носія її архетипів, ціннісних настанов. Культурна ідентичність має важливе значення в житті індивіда, оскільки формує ставлення до самого себе, інших людей, суспільства і світу.

Культурна ідентичність не характеризується як надзвичайно динамічне утворення, тому що формується повільно і пов'язана з душевними переживаннями, особистою гідністю, пошуками індивідуальності. Водночас людина може втратити ідентичність, відчуваючи чужість навколишнього світу стосовно себе. Це може бути пов'язано з віковими кризами, маргіналізацією індивіда, змінами соціокультурного середовища, коли людина просто не може з потрібною швидкістю адаптуватися до нових умов життя.

Отже, аспекти політичної культури і культурної ідентичності, що взаємно перетинаються, — це сфера емоцій і оціночних суджень, світогляд, віра. В «укрупненому» вигляді це три базові компоненти — рефлексивний, емоційний і поведінковий (на основі перших двох). Крім того, з точки зору діяльнісного підходу, культурна ідентичність є складовою політичної культури, тому що для формування рефлексії стосовно певних політичних інститутів необхідне попереднє ототожнення себе з культурною традицією, для якої ці інститути будуть спорідненими або, навпаки, чужими. З точки зору власне культурологічного підходу, політична культура — складова культурної ідентичності, один із компонентів ідентифікації себе індивідом відповідно до тієї чи іншої культурної традиції в безлічі її проявів.

Загальновідомо, що культурна самоідентифікація населення сучасної України не характеризується однорідністю і безпроблемністю. У 2016 р. український центр імені Разумкова провів масштабне соціологічне опитування (*Социологический опрос, проведенный центром Разумкова 18–23 ноября 2016 г.*) щодо основних проблем формування сучасної ідентичності української нації. Основним висновком цього дослідження стало те, що ключовою проблемою в цьому питанні є брак довіри у відносинах між громадянами України. Ідентичність, сформована в Західній Україні (з ядром в Галичині), практично співпадає з ідентичністю громадян Центральної України, у цих областях основні культурно-ціннісні характеристики є практично однаковими. Складніша ситуація на Півдні та Сході, особливо на Донбасі, де характеристики значно різняться. Тут існують три серйозні проблеми.

Перша — відсутність згоди щодо того, якою повинна бути в майбутньому українська нація: сформуватися як щось єдине, де всі етнічні групи вливаються і асимілюються українським етносом, або слід зберігати єдність в розмаїтті різних етнічних груп. Громадяни поділилися в цьому питанні практично навпіл: 41% вважають, що в Україні потрібно розвивати і зберігати різні культурні традиції, а 36% переконані, що слід зближувати їх з культурою українського етносу.

Другою проблемою є те, що близько 30% громадян у південно-східних регіонах і на Донбасі вважають україномовних та російськомовних українців двома різними народами.

Третя велика проблема — це уявлення про українців і росіян як про два братні народи. У 2013 р. так вважали 61%, а у 2016 — 51% (!). 92% жителів України вважають себе українцями за національністю. Щоправда, тільки 70% з них сприймають українську мову як рідну й лише 55% говорять нею вдома.

У регіональному розрізі мовна картина ще різноманітніша. Наприклад, на Донбасі українську мову рідною вважають приблизно

28% населення, а говорять лише 7,6%. Водночас російська рідна для 66%, а розмовляють нею 90,5%. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що в цьому регіоні українцями за національністю називають себе 60% населення.

Для громадян Харківської, Дніпропетровської, Запорізької областей українська мова є рідною для 43%, розмовляють нею вдома 29%. Російська рідна для 52%, а розмовляють 67%.

Краща ситуація на Півдні України — Херсон, Миколаїв, Одеса: українська є рідною для 63%, а говорять переважно нею 33,5%. Відповідно, російська є рідною для 31%, але використовують її в побуті 60,5%. Водночас 42% жителів Півдня вважають, що українську мову слід знати, а вдома спілкуватися мовою, хто якою хоче.

Наведені дані щодо Донбасу проявились раніше, в подіях, що відбувалися в Луганській і Донецькій областях у 2014–2015 рр. У зв'язку з бойовими діями в квітні-липні 2014 р. на Донбасі 1,5 млн людей були змушені покинути рідні місця. Люди їхали в Західну, Центральну Україну, але досить значна кількість — в Росію. Кожен обирав нове місце проживання відповідно до своїх переконань, ідентичності.

Загалом населення Південно-Східної України тяжіло до Російської Федерації, російської історичної і культурної традиції. Це можна пояснити близькістю культур, спільністю російської мови, релігії, тобто того, що ми вкладаємо в поняття «політична культура» і «культурна ідентичність». Слід зазначити, що після розпаду Радянського Союзу в 1991 р. відносини Росії і України складаються непросто. Україна зі здобуттям незалежності різко змінила свій зовнішньополітичний вектор до Євросоюзу і НАТО, США. Для багатьох громадян Південно-Східної України стало неприємною несподіванкою дізнатися те, що вони є «національною меншиною». Численні історичні образи і взаємні претензії перешкоджають взаєморозумінню в національній, культурній, політичній та економічній сферах.

Підтвердженням може слугувати сумнозвісний референдум про збереження статусу областей або надання їм статусу автономії, проведений на окупованій території Донбасу 11 травня 2014 року. Зокрема в м. Северодонецьк явка склала 78%, а 97% з тих жителів, хто проголосував, віддали свій голос за автономію Луганської області, підтвердивши своє прагнення до «руського мира». 22 липня 2014 р. Збройні Сили України звільнили м. Северодонецьк від бойовиків, яких підтримувала Росія.

Цікаво простежити, чи змінились за минулі чотири роки свідомість людей, їх світогляд, менталітет, політична культура та ідентичність. Державна влада України за цей час виконала величезну роботу сто-

совно зближення культур і ціннісних орієнтацій населення Західної та Східної України. Вплив відбувався через як засоби масової інформації, так і культурні заходи. У містах регіону — Северодонецьку, Рубіжному, Лисичанську, Старобільську — гастролювали різні музичні і театральні колективи, проводились виставки, бібліотеки поповнювалися різноманітною літературою українських авторів. І нині тут працюють безліч міжнародних, українських миротворчих і волонтерських організацій. З іншого боку, жителі цих міст, зіткнувшись з реальними бойовими діями, відчували ворожість, особисту небезпеку, нестабільність.

Дані соціопитування, проведеного у 2016–2017 рр. Фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» спільно з компанією «Ukrainian Sociology Service» в містах Северодонецьк та Старобільськ Луганської області (*Социологический опрос, проведенный Фондом Демократические инициативы имени Илька Кучерива. 2016 г., 2017 г.*), свідчать про те, що найпоширенішим страхом серед місцевого населення цих міст є ймовірність повернення бойових дій. Так, у Северодонецьку такого розвитку подій бояться 79%, Старобільську — 77%. Крім цього, серед першої трійки побоювань жителів Северодонецька — повернення в місто людей «ЛНР» (36%) і можлива не виплата пенсій і зарплат (34%). У Старобільську ж соціально-економічні побоювання щодо не виплати пенсій і зарплат поширені серед жителів міста — 58% містян.

У тому, що між Україною і Російською Федерацією триває війна, переконані 52% населення Северодонецька, водночас заперечують це лише 2%, але не можуть чітко сформулювати відповідь 46%. У Старобільську велика частина місцевих жителів (49%) також вважає те, що відбувається між двома країнами, війною. На противагу їм 19% містян війни між Україною і Росією не помічають, і ще 32% не визначилися зі своєю позицією.

Практичну роль Росії в конфлікті на Сході України жителі Северодонецька і Старобільська сприймають ідентично, 64% і 65% відповідно. Вони вважають, що ця роль полягає передусім у постачанні збройним формуванням «ДНР» і «ЛНР» зброї, участі збройних сил самої Росії в бойових діях на стороні «ЛНР» і «ДНР» (53% жителів Северодонецька і 62% жителів Старобільська. Усі процентні частки прораховані стосовно тих, хто вважає РФ стороною конфлікту на Донбасі).

Таким чином, події військового конфлікту значно скорегували ідентичність мешканців Південного Сходу України.

Згідно з опитуванням Центру ім. Разумкова (*Социологические исследования. Опрос в рамках проекта «Реинтеграция Донбасса в Украину через коммуникацию». г. Северодонецк, г. Старобельск, март-апрель*

2015 з.), 60% українців вважають, що для побудови держави (і політичної нації) необхідно загальне або подібне бачення майбутнього; при цьому наявність спільного минулого чи спільності погляду на нього і спільності його оцінок не є обов'язковими, обов'язкова лише здатність поважати іншу точку зору на історію. Тобто формування політичної культури та культурної ідентичності нації потребують дотримання верховенства єдиної етичної норми.

Висновки. Таким чином, аналіз даних соціологічних опитувань засвідчив, що культурна самоідентифікація жителів української частини Луганської області зазнала значних змін за період з 2014 р. і понині: ототожнення себе з російською культурою змінилося проукраїнською орієнтацією. Це, по-перше, характеризує явище культурної ідентичності як динамічне утворення, по-друге, дозволяє сформулювати висновок, що системне виховання політичної культури населення в сукупності з роботою на культурно-освітньому і дозвілловому напрямках впливає на культурну самоідентифікацію людей, аж до кардинальної її зміни.

Перспективи подальших досліджень. Можливі подальші напрями дослідження: вивчення впливу процесів маргіналізації, глобалізації, глокалізації, національного і культурного фундаменталізму й екстремізму на культурну ідентичність жителів України загалом і східних областей України зокрема. Крім того, актуальним є питання узгодження роботи з формування і розвитку ідентичності громадян України в контексті інтеграції до Європи, яка сама зараз переживає не кращі часи і перебуває на етапі власної трансформації.

Список посилань

- Бусол, К. І. та Коваль, Д. О. (2014). Захист культурних цінностей під час збройного конфлікту на Сході України. *Українська Революція гідності, агресія РФ і міжнародне право* (с. 815–822). А. В. Задорожній (Ред.). Київ: К.І.С.
- Верба, С. та Алманд, Г. *Концепція політичної культури*. Взято из <http://politics.ellib.org.ua/pages-3253.html>
- Російсько-українська війна в культурі*. Узято з https://uk.wikipedia.org/wiki/Социологические_исследования._Опрос_в_рамках_проекта_«Реинтеграция_Донбасса_в_Украину_через_коммуникацию»._г._Северодонецк,_г._Старобельск,_март-апрель_2015_г. Взято из novosti.dn.ua/.../231210-52-zhyteley-severodonecka-schytayut-cho-to-mezhdu-uk
- Социологический опрос, проведенный Фондом Демократические инициативы имени Илька Кучерива. 2016 г., 2017 г.* Взято из <https://antikor.com.ua/evdon.net/tags/соцопрос/>
- Социологический опрос, проведенный центром Разумкова 18–23 ноября 2016 г.* Взято из <https://strana.ua/.../45640-ukrain>
- Спецзасідання Нацкомісії України з ЮНЕСКО: Національна комісія України у справах ЮНЕСКО визначила перелік першочергових заходів із за-*

хисту культурних та освітніх потреб постраждалих внаслідок російської агресії на сході України та тимчасової окупації Криму. 9.07.2018 (2018). http://icr.kiev.ua/ukr/9_07_2018_Speczasidannja_Nackomisiyi_Ukrayini_Z_YUNESKO

- Титова, О. М. (2016). Культурна спадщина Криму та Донбасу: сучасний стан, можливості збереження. *Праці Центру пам'яткознавства*, 30, 5–24.
- Эриксон, Э. Кризис идентичности. Взято из <https://www.psychologos.ru/articles/view/krizis-identichnosti>

References

- Busol, K. I., Koval, D. O. (2014). Protection of Cultural Values in the Armed Conflict in the East of Ukraine. *Ukrainian Revolution of Dignity, Russian aggression and international law* (pp. 815–822). A. V. Zadorozhniy (Ed.). Kyiv: K.I.S. [In Ukrainian].
- Verba, S., and Almand, G. *The concept of political culture*. Retrieved from <http://politics.ellib.org.ua/pages-3253.html>. [In Russian].
- Russian-Ukrainian war in culture*. Retrived from <https://uk.wikipedia.org/wiki/>. [In Ukrainian].
- Sociological research. The survey within the framework of the project “Reintegration of Donbass into Ukraine through Communication”*. Severodonetsk, Starobelsk, March-April 2015. Retrieved from novosti.dn.ua/.../231210-52-zhyteley-severodonecka-schytayut-cho-mezhdu-uk. [In Russian].
- A sociological survey conducted by the Ilk Kucheriv Foundation for Democratic Initiatives. 2016, 2017*. Retrieved from <https://antikor.com.ua/sevdon.net/tags/questioning>. [In Russian].
- A sociological survey conducted by the Razumkov Center on November 18–23, 2016*. Retrieved from <https://strana.ua/.../45640-ukrain>. [In Russian].
- Special meeting of the National Commission of Ukraine with UNESCO: The National Commission of Ukraine for UNESCO defines a list of priority measures for the protection of the cultural and educational needs of the victims as a result of Russian aggression in eastern Ukraine and the temporary occupation of Crimea*. July 9, 2018 (2018). Retrieved from <http://www.youtube.com/watch>. [In Ukrainian].
- Titova, O. M. (2016). Cultural heritage of the Crimea and Donbass: the present state, possibilities of preservation. *Proceedings of the Center for the Study of Memory*, 30, pp. 5–24. [In Ukrainian].
- Erickson, E. *Crisis of Identity*. Retrieved from <https://www.psychologos.ru/articles/view/krizis-identichnosti>. [In Russian].

Надійшла до редколегії 15.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.19

УДК 069.01

А. О. Сошніков, доктор філософських наук, доцент, Харківська державна академія культури, м. Харків

soshnikov7272@mail.ru

http://orcid.org/0000-0002-3019-5131

СПЕЦИФИКА КОМПЛЕКТУВАННЯ ЄГИПЕТСЬКИХ КОЛЕКЦІЙ МУЗЕІВ КИЄВА ТА ПОЛТАВИ

Проаналізовано дані про колекції старожитностей Стародавнього Єгипту, що зберігаються у фондах та представлені в експозиціях музеїв Києва та в Полтавському краєзнавчому музеї імені Василя Кричевського. Зазначено, що предмети матеріальної культури, які зберігаються в цих музеях, є важливими пам'ятками давньоєгипетської цивілізації, потребують пильного ставлення, подальшої консервації та реставрації. Подібні колекції, на кшталт презентованих у статті, мають бути відкриті для широкого загалу, адже у фондах українських музеїв зберігаються справжні скарби світової культури. Давньоєгипетські старожитності, що збиралися до фондів музеїв Києва та Полтави протягом півтора століття, є безцінними історичними артефактами, вивчення яких — одне із завдань України для долучення її до процесів збереження світової культурної спадщини.

Ключові слова: *артефакти, Стародавній Єгипет, єгиптологія, єгипетські пам'ятки, музеї України, музейні колекції України.*

А. О. Сошников, доктор философских наук, доцент, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

СПЕЦИФИКА КОМПЛЕКТОВАНИЯ ЕГИПЕТСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ МУЗЕЕВ КИЕВА И ПОЛТАВЫ

Проанализированы данные о коллекциях древностей Древнего Египта, как хранящихся в фондах, так и представленных в экспозициях музеев Киева и в Полтавском краеведческом музее имени Василия Кричевского. Отмечено, что предметы материальной культуры, хранящиеся в данных музеях, являются важными памятниками древнеегипетской цивилизации, поэтому требуют внимательного отношения, дальнейшей консервации и реставрации. Подобные коллекции, вроде представленных в статье, должны быть открыты для общественности, ведь в фондах украинских музеев хранятся настоящие сокровища мировой культуры. Основной акцент сделан на том, что древнеегипетские древности, собиравшиеся в фонды музеев Киева и Полтавы на протяжении полутора веков, являются бесценными историческими артефактами, изучение которых — одна из задач Украины для ее приобщения к процессам сохранения мирового культурного наследия.

Ключевые слова: *артефакты, Древний Египет, египтология, египетские памятники, музеи Украины, музейные коллекции Украины.*

A. A. Soshnikov, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE SPECIFIC CHARACTER OF EGYPTIAN COLLECTIONS OF MUSEUMS OF KYIV AND POLTAVA

The aim of this paper is to systematize and summarize the analysis of data on Egyptian historical artifacts kept in the museums of Kyiv and Poltava for their further scientific description.

Research Methodology. Four major publications on this issue were considered. Statistical results are obtained after studying the data of museum catalogues and indexes containing lists of historical artifacts of ancient Egypt, stored in museums of Ukraine.

Results. A scientific analysis of data on the collections of antiquities of ancient Egypt, as stored in the funds, and presented in the exhibitions of museums in Kyiv and in the Poltava Museum of Local Lore Vasily Krichevsky was carried out. It is specified that the objects of material culture, stored in these museums, are important historical artifacts of the ancient Egyptian civilization, and therefore require careful attention, further conservation and restoration. Such collections, such as those presented in this article, should be open to the public, because the treasures of world culture are kept in the collections of Ukrainian museums. The main focus is on the fact that ancient Egyptian antiquities, gathered in the museums of Kyiv and Poltava for one and a half centuries, are invaluable historical artifacts, the study of which is one of the tasks of Ukraine when it is included in the processes of preserving world cultural heritage.

Novelty. The main collections of ancient Egyptian historical artifacts, stored in the museum funds of Kyiv and Poltava, as well as a scientific description of the main artifacts are systematized and summarized.

The practical significance. The Ukrainian museum collections of Egyptian historical artifacts, in particular those that are in the museums of Kyiv and Poltava, are a full-fledged historical material and demonstrate fine examples of the culture of Ancient Egypt. Each of the artifacts that are now stored in Ukraine, can be the key to any Egyptian research.

Keywords: *artifacts, Ancient Egypt, Egyptology, Egyptian historical artifacts, museums of Ukraine, museum collections, museums of Ukraine.*

Постановка проблеми. Культурна спадщина Стародавнього Єгипту була використана в наступних цивілізаціях і поширилася по всіх континентах. Особливо суттєво вона вплинула на культуру Західної Європи, де на різних етапах розвитку можна знайти безліч прикладів використання єгипетських мотивів в архітектурі, скульптурі, декоративно-ужитковому мистецтві, живописі та літературі. Кожен європейський музей, щоб підтримувати статус поважної установи, повинен був мати власну колекцію давньоєгипетських артефактів.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Спроби дослідити історію давньоєгипетських пам'яток у музеях на теренах України здійснювалися ще за часів Російської імперії та СРСР, проте, на жаль, починаючи з 1991 р. Україна перебуває осторонь від світової єгип-

тології. Деякі дослідження проводяться в Інституті сходознавства імені А. Ю. Кримського НАН України (насамперед, це публікації О. О. Романової та М. О. Тарасенко). Науковий опис колекції єгипетських пам'яток київських музеїв та Полтавського краєзнавчого музею імені В. Кричевського здійснили їх музейні співробітники.

Мета статті — систематизувати та надати стислий узагальнюючий аналіз даних про єгипетські пам'ятки, що зберігаються в українських музеях для подальшого їх наукового опису. Розгорнуту історію комплектування давньоєгипетськими пам'ятками музейних зібрань України ще необхідно досліджувати й написати.

Виклад основного матеріалу дослідження. У Києві на початку ХХ ст. було кілька музеїв, у яких зберігалися пам'ятки Стародавнього Єгипту; окрім того, існувало ще кілька приватних колекцій.

Найбільшу колекцію мав Церковно-археологічний музей при Київській духовній академії. «Покажчик» його колекції, складений М. Петровим, фіксує 241 давньоєгипетський предмет (мумія, статуетки, скарабеї, папіруси та інші артефакти) (Петров, 1897, с. 1–6). Цей «Покажчик» став основою для опису славнозвісного єгиптолога Б. А. Тураєва, до якого увійшла 201 пам'ятка, кілька артефактів, позначених єгиптологом як «бронзи олександрійські», без вказівки на їхню кількість (Тураєв, 1900, с. 191–198). У складі цієї колекції значилась одна жіноча мумія, але найбільше — різних статуеток і ушебті, а також дрібних артефактів (таких як скарабеї).

Другою за кількістю єгипетських пам'яток у Києві була колекція Художньо-промислового та наукового музею Імператора Миколая Олександровича. Колекцію давньоєгипетських предметів подарували цьому музеєві меценати Богдан і Варвара Ханенки. Придбали її в Єгипетському музеї Каїра, який продавав окремі свої пам'ятки, що не вважав раритетними (часто вони були пошкоджені чи дублетні). Відбулося це між 1903 і 1905 рр., радше за все до дати офіційного відкриття цього київського музею в 1904 р. Тут 1905 р. зберігалось 135 давньоєгипетських артефактів, зокрема експонувався дерев'яний зовнішній саркофаг Пізньої (а, може, Птолемеїської) епохи, чотирикутної форми зі склепінчастою кришкою (*Киевский художественно-промышленный и научный музей имени Его Величества Государя Императора Николая Александровича: Отдел археологии. Краткий указатель предметов*, 1905, с. 52).

Значну колекцію давньоєгипетських пам'яток мав на початку ХХ ст. Археологічний музей при Імператорському університеті Святого Володимира, яка налічувала 33 артефакти, зокрема ушебті, статуетки єгипетських божеств, скарабеї, фрагменти мумій, а також два саркофа-

ги. Перелік цих пам'яток відомий завдяки опису Б. А. Тураєва (ці саркофаги нині наявні в Одеському археологічному музеї НАН України, куди їх перевезли в 1959 р.) (Тураєв, 1900, с. 198–208).

Слід згадати й київську приватну колекцію, яку зібрав художник і дослідник стародавнього мистецтва проф. А. В. Прахов, що містила 159 пам'яток, зокрема статуетки, ушебті, фрагменти саркофагів, ієратичний папірус, фрагменти мумій (Тураєв, 1900, с. 208–217).

Колекцію єгипетських старожитностей у Полтаві зібрав меценат і мандрівник, полтавець П. П. Бобровський і подарував рідному місту в 1894–1916 рр. Експонати придбано переважно на кількох розпродажах дублетних матеріалів із розкопок у Єгипті, які організували в Каїрському музеї 1894, 1900, 1903 рр. На 1919 р. давньоєгипетська колекція П. Бобровського в музеї Полтавського губернського земства налічувала 244 одиниці. Основні предмети — фаянсові амулети із зображенням богів давньоєгипетського пантеону — Ісіди, Хоруа Сохмет, Таурт, Анубіса, Тота, Патек, Шу та ін., намиста, бісер, прикраси тощо. У колекції 17 ушебті II–I тис. до н. е., зокрема 3 — з ієрогліфічними написами. Серед предметів цієї колекції є немало рідкісних пам'яток мистецтва й культури. Це серія глиняних посудин додинастичного періоду з Верхнього та Середнього Єгипту (найдавніші експонати датовано V–IV тис. до н. е.). Унікальною пам'яткою керамічної пластики епохи Середнього царства є модель човна з трьома веслярами-нубійцями (XXI–XVIII ст. до н. е.). Також важлива епоха Нового царства (2 пол. XVI — поч. XI ст. до н. е.), починаючи з періоду мистецтва Амарни. Це пара фаянсових каноп з кришками у вигляді голів сокола (Кебексенуф) і шакала (Дуамутеф), фрагменти написів, керамічний гробничний конус писаря Чанефера, «котрий лічить ячмінь Амона, начальника ланів Амон-Інету», періоду XVIII династії та фаянсова накладка-розетка круглої форми з тронної зали Ехнатової в Тель-ель-Амарне.

Шедевром музейної збірки є рельєфна скульптурна модель голови фараона періоду XXVI Саїської династії (VII ст. до н. е.), виготовлена з вапняку скульптором-педагогом для копіювання учнями. Зображення знайдено у Фівах.

Епоха еллінізму Єгипту представлена теракотами птоlemeївського періоду — зразки продукції олександрійських майстерень II — I ст. до н. е. Серед теракот яскравим твором стародавнього короoplastу є фігурка початку н. е. бога Гарпократа — оголений хлопчик з посудиною під рукою (Супруненко, 1986).

Після утвердження радянської влади, у результаті націоналізації й подальшої реорганізації музеїв та освітніх установ, окремі музейні колекції Києва в 1920 рр. перевезено в тогочасний Музей культів і по-

буту на території Всеукраїнського музейного містечка. У 1920–30 рр. художник і реставратор М. І. Касперович реставрував давньоєгипетські об'єкти; зокрема він виконав дуже копітку роботу з відновлення прикрашеного живописом стародавнього єгипетського саркофага (1936 г.) (Романова, 2017, с. 190).

На жаль, не всі єгипетські старожитності українських музеїв збереглися до нашого часу. Під час Другої світової війни німці частково знищили, частково вивезли єгипетську колекцію Полтавського музею. Те саме стосується й київської колекції, яка також постраждала під час Другої світової війни. Ця колекція вивозилася в Уфу, звідти її повернули, але без супровідної документації, у Центральний історичний музей імені Т. Шевченка, а не в Заповідник. Оскільки документів на пам'ятки не було, історичний музей не прийняв цю колекцію на баланс, але вона деякий час там зберігалася. І в результаті рішення тодішньої влади колекцію передали в Одеський археологічний музей. Але, як це можна визначити за різними архівними матеріалами та інвентарними записами, насправді її фактично поділили між кількома музеями, а залишки нині знаходяться в Одеському археологічному музеї, у Заповіднику й у Національному музеї мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків. Імовірно за все, вже неможливо знайти ушебті, які зберігалися в Київському центральному історичному музеї.

У січні — лютому 1975 р. в Державному музеї українського образотворчого мистецтва (нині — Національний художній музей України) демонструвалися скарби, знайдені в гробниці фараона Тутанхамона (виставка відбулась у трьох містах СРСР — Москві, Ленінграді та Києві). Спершу їх планували показувати в музеї західного та східного мистецтва, але, зважаючи на проведений у 1972 р. ремонт у Державному музеї українського образотворчого мистецтва, вирішили експонувати старожитності саме там через можливість прийняти більшу кількість глядачів. Загалом на виставці показано 50 артефактів різних типів: золота маска, ювелірні вироби, меблі, дерев'яна модель човна, зброя, статуї та статуетки, алебастрові посудини й дві глиняні таблички з Амарнського дипломатичного архіву. Виставка мала неабиякий успіх.

У Київському музеї західного та східного мистецтва зберігається чудовий скульптурний портрет епохи Стародавнього царства — голова чоловіка (висота 25 см, матеріал — червоний граніт із чорними плямами). Стан збереження пам'ятки задовільний, якщо не брати до уваги незначні, ледве помітні вибоїни на верхній губі й на обох повіках очей (Павлов, 1952, с. 133).

В Інституті рукописів Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (Київ) зберігаються фрагменти єгипетської

Книги мертвих. Єгипетський папірус з означеної колекції складається з 36 фрагментів: найбільший має розміри 5,1х3,5 см, а найменший — лише 0,7х0,6 см. Фрагменти розміщено між двома скляними пластинами, у конверті разом з ними зберігається невеликий шматок муміфікаційного бинта. Імовірно, він належав тій самій мумії, на якій знайдено папірус. Текст папірусу виписано ієратичним листом. Ім'я власника не збереглося, але відомо, що це була жінка, про це свідчить, зокрема, форма перуки на віцілих частинах віньеток і текст на одному з фрагментів. Перекладається текст так: «[щоб] її душа-ба [могла побачити] її (мертве) тіло». Тут використано займенник жіночого роду «її», який свідчить про стать. Саме цей уривок дозволяє стверджувати: папірус створено наприкінці IV — початку III ст. до н. е. Стиль і оформлення папірусу свідчать про те, що радше він створений у Фівах. Удалося визначити деякі розділи Книги мертвих, до яких належать київські фрагменти. Наприклад, розділ 87 «Оповідь про перетворення в (змія) Са-та» можна дізнатися за збереженим зображенням цього самого змія на одному з фрагментів. Цей та інші розділи, які вдалося ідентифікувати, належать до так званої третьої секції Книги мертвих, яка об'єднує розділи з 64 до 129 і називається «Вихід у день». У цій частині Книги мертвих містяться висловлювання про перетворення померлого на божество, його долучення до сонячного човна, пізнання магічних таїнств, повернення в гробницю, а також «зважування серця» й потойбічний суд Осіріса. Немає даних, яким чином папірус потрапив до Києва. Підказкою до відповіді може бути напис на конверті, де зберігається цей документ разом із фрагментом бинта: «Невеликі фрагменти, витягнуті з єгипетської мумії в 1825 р. Феліксом Рюнне». Незрозуміло, де саме розгорнули бинти та витягли папірус. Це могло статися як в одному з «анатомічних театрів» Європи, так і безпосередньо в Єгипті. Потім, імовірно, згаданий Фелікс Рюнне подарував фрагменти папірусу новому невідомому власникові (Тарасенко, 2018, с. 519 — 522).

У Національному Києво-Печерському історико-культурному заповідникові колекція єгипетських старожитностей містить пам'ятки, котрі належать до Третього перехідного періоду (1076 до н. е. — 723 рр. до н. е.) (скриня з мумією та кришка антропоїдного чоловічого саркофага) та Пізнього періоду (бл. 722 р. до н. е. — 332 рр. до н. е.) (кришка жіночого саркофага, що має форму так званої «хатхоричної» перуки); зберігається мумія крокодила — це, радше за все, теж Пізній період.

Більше 110 одиниць нині налічує єгипетська колекція Полтавського краєзнавчого музею, яка частково відреставрована й доступна до огляду.

Висновки. Предмети матеріальної культури, що зберігаються в цих музеях, є важливими пам'ятками давньоєгипетської цивілізації, по-

требують уважного ставлення, подальшої консервації та реставрації. Подібні колекції, на кшталт презентованих у статті, мають бути відкриті для широкого загалу, адже у фондах українських музеїв наявні справжні скарби світової культури. Давньоєгипетські старожитності, що збиралися до фондів музеїв Києва та Полтави протягом півтора століття, є безцінними історичними артефактами, вивчення яких є одним із завдань України щодо долучення її до збереження світової культурної спадщини.

Перспективи подальших досліджень. У наступних публікаціях плануємо висвітлити специфіку процесу музейного колекціонування в Україні.

Список посилань

- Киевский художественно-промышленный и научный музей имени Его Величества Государя Императора Николая Александровича: Отдел археологии. Краткий указатель предметов.* (1905). Санкт-Петербург.
- Киевский художественно-промышленный и научный музей имени Его Величества Государя Императора Николая Александровича. Отдел археологии: краткий указатель предметов.* (1908). Киев: Типо-литография «Прогресс».
- Короткий довідник. Народний комісаріат освіти УРСР. Центральний історичний музей імені Т. Г. Шевченка в місті Києві.* (1941). Київ.
- Краткий указатель предметов, помещенных в Киевском городском музее древностей и искусства.* (1902). Киев: Типография В. Уварова.
- Павлов, В. В. (1952). Древнеегипетская портретная голова мужчины из музея в Киеве. *Вестник древней истории*, 3, 133–137.
- Супруненко, А. Б. (Автор-составитель). (1986). *Памятники древнеегипетского искусства в собрании Полтавского краеведческого музея: Каталог.* Полтава: ПКМ.
- Петров, Н. И. (1897). *Указатель церковно-археологического музея при Киевской духовной академии.* Киев: Типография Корчак-Новицкого.
- Романова, О. О. (2017). Стародавній Єгипет в Києві: Віддзеркалення на склі (колекція негативів з зображеннями давньоєгипетських предметів в Інституті археології НАН України). *Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. Історія археології: архівна і музейна спадщина Центральної та Східної Європи*, 21, 182–197. Львів: Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України.
- Тарасенко, Н. А. (2018). Фрагменты древнеегипетской Книги Мертвых в Украине. *Стародавнє Причорномор'я*, XII, 517–524. Одеса: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.
- Тураев, Б. А. (1900). Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях. *Записки Восточного отделения (Императорского) Русского археологического общества*, XII, 179–217. Санкт-Петербург.

References

- Kiev Art-Industrial and Scientific Museum named after His Majesty the Emperor Nicholas Alexandrovich: Department of Archeology. A brief index of items.* (1905). St. Petersburg. [In Russian].
- Kiev Art-Industrial and Scientific Museum named after His Majesty the Emperor Nicholas Alexandrovich. Department of Archeology: a brief index of objects.* (1908). Kiev: Tipo lithography Progress. [In Russian].
- A short guide. People's Commissariat of Education of the USSR. T. Shevchenko Central Historical Museum in the city of Kyiv.* (1941). Kyiv. [In Ukrainian].
- A brief index of objects placed in the Kiev City Museum of Antiquities and Art.* (1902). Kiev: Typography V. Uvarova. [In Russian].
- Pavlov, V. V. (1952). Ancient Egyptian portrait head of a man from a museum in Kiev. *Herald of Ancient History*, 3, 133–137. [In Russian].
- Suprunenko, A. B. (Compil.). (1986). *Historical artifacts of ancient Egyptian art in the collection of the Poltava Museum of Local Lore: Catalog.* Poltava: PKM. [In Russian].
- Petrov, N. I. (1897). *Index of the Church-Archaeological Museum at the Kiev Theological Academy.* Kiev: Korchak-Novitsky Printing House. [In Russian].
- Romanova, O. O. (2017). Ancient Egypt in Kiev: Reflection on glass (a collection of negatives with depictions of ancient Egyptian subjects at the Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine). *Materials and research on archeology of the Precarpathians and Volhynia. History of Archeology: Archival and Museum Legacy of Central and Eastern Europe*, 21, 182–197. Lviv: I. Krypiakivych Institute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine. [In Ukrainian].
- Tarasenko, N. A. (2018). Fragments of the ancient Egyptian Book of the Dead in Ukraine. *Ancient Black Sea Coast*, XII, 517–524. Odesa: Odesa National University named after I. I. Mechnikov. [In Russian].
- Turaev, B. A. (1900). Description of Egyptian historical artifacts in Russian museums and collections. *Notes of the Eastern Branch (Imperial) of the Russian Archaeological Society*, XII, 179–217. St. Petersburg. [In Russian].

Надійшла до редколегії 19.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.20

УДК 94:316.343-057.85:330.342.146](045)

В. М. Шейко, доктор історичних наук, професор, дійсний член Національної академії мистецтв України, заслужений діяч мистецтв України, Харківська державна академія культури, м. Харків

rector-2@ic.ac.kharkov.ua

http://orcid.org/0000-0002-3532-7439

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ВЛАДА В УКРАИНЕ ПЕРШИХ РОКОВ НЕПУ

Проаналізовано проблеми еволюції взаємин старої інтелігенції України з радянською владою наприкінці Української революції 1917–1921 рр. і в перші роки нової економічної політики. При цьому основна увага приділяється трансформації поглядів і соціально-політичних позицій різних прошарків інтелігенції щодо радянського режиму в Україні, який змушений був перейти до нової економічної політики, яка втілювалася в Україні дещо пізніше, ніж в Російській Федерації. Показано, що зазначені історичні процеси відбувалися в жорстоких умовах розрухи народного господарства, голоду й епідемій.

Ключові слова: українська культура, стара інтелігенція, радянська влада, нова економічна політика, Українська революція, трансформація політичних поглядів інтелігенції, голод.

В. Н. Шейко, доктор исторических наук, профессор, академик Национальной академии искусств Украины, заслуженный деятель искусств Украины, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ВЛАСТЬ В УКРАИНЕ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ НЭПА

Проаналізовані проблеми еволюції взаимоотношень старої інтелігенції України з советською владою в кінці Української революції 1917–1921 гг. і в перші роки нової економічної політики. При цьому основне уваження уделюється трансформації поглядів і соціально-політичних позицій різних шлоєв інтелігенції относително советського режиму в Україні, котрому пришлось перейти к новой економічної політике, воплощаемой в Украине несколько позже, чем в Российской Федерации. Показано, что значительные исторические процессы протекали в жестоких условиях разрухи народного хозяйства, голода и эпидемий.

Ключевые слова: украинская культура, старая интеллигенция, советская власть, новая экономическая политика, Украинская революция, трансформация политических взглядов интеллигенции, голод.

V. M. Sheyko, Doctor of Historical Sciences, Professor, Academician of the National Academy of Arts of Ukraine, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE INTELLIGENTSIA AND THE AUTHORITIES IN UKRAINE DURING THE EARLY YEARS OF THE NEW ECONOMIC POLICY (NEP)

The aim of this paper is to analyze the relations between the old intelligentsia and the Soviet government in Ukraine within the period of completion of the

Ukrainian revolution of 1917–1921 and the transition to the implementation of the new economic policy by the Bolshevik regime.

Research methodology. The author uses methods and principles of culturological and comparative approach, which make it possible to analyze the evolution of the views of the old intelligentsia in relation to the Bolshevik regime in Ukraine and its policy regarding the intelligentsia and Ukrainian culture.

Results. The author analyzes a great number of insufficiently studied archive sources, examines complicated and tragic personified fates of various groups of the bourgeois intelligentsia in Ukraine, who suffered both from the cruelty of the Soviet regime and its rulers, and from the economic devastation, hunger and epidemics. The paper demonstrates that the most part of the old intelligentsia did not support the Soviet power and opposed its policy regarding the intellectuals and Ukrainian culture. The intelligentsia interpreted the new economic policy as a transition to the revival of the capitalist system, which had to accelerate the fall of the odious Bolshevik regime.

Novelty. The paper is the first attempt to analyze the complicated and tragic relations between the old intelligentsia and the Soviet government in Ukraine drawing on culturological and comparative methodological approaches.

The practical significance. The information contained in this paper and its results can be used in the process of further research into the issues of the relations between the old intelligentsia and the Soviet government in Ukraine during the Ukrainian revolution of 1917–1921 and the first years of the new economic policy. This is of great importance especially today, when the Russian Federation pursues an aggressive imperial policy toward Ukraine, its independence, culture, intellectual elite and people. It may be useful when writing methodological recommendations and text-books on the corresponding courses of lectures.

Key words: *Ukrainian culture, the old intelligentsia, the Soviet power, the new economic policy, the Ukrainian revolution, the transformation of the political views of the intelligentsia, famine.*

Постановка проблеми. Після Української революції 1917–1921 рр., після жорстоких імперіалістичної та громадянських воєн економіка України була вщент зруйнована. Завдана шкода оцінюється на суму до 12 млрд золотих крб. Продукція важкої індустрії України на початок 1921 р. зменшилася в понад вісім разів і становила лише 12% довоєнного рівня. Видобуток вугілля ледь сягав 22% довоєнного часу, а залізної руди призупинився. Зруйноване війною сільське господарство України також перебувало в складному стані. Посівна площа зменшилася на 20%. Крім того, засуха, яка охопила частково й Україну, погіршила стан сільського господарства. Урожай хліба становив лише 25% довоєнного рівня (*Історія Української РСР*, 1967, с. 167–168). Різко скоротилося поголів'я худоби. І, як наслідок, Україна потребувала товарів першої необхідності, що спричинило голод і епідемії. Усі зазначені факти призвели до гострого невдоволення продрозкладкою та нестачі товарів побутового й іншого вжитку. Окрім того, подібні труднощі викликали

незадоволення робочого класу. Голод, розруха, епідемії спричинили протести основної маси населення України. В особливо складному становищі перебувала переважна більшість інтелігенції. У цих умовах боротьбі з радянською владою активізувала свою діяльність і церква, особливо автокефальна, яка підтримувала національні ідеї.

На настрої старої інтелігенції України впливали різноманітні політичні партії. У боротьбі проти радянської влади та сама українська комуністична партія, наприклад, розпочала боротьбу проти так званої диктатури пролетаріату, союзу України з Росією, яку вважала агресором. Подібну боротьбу проти радянської влади здійснювали й українські есери.

Україну тоді охопив рух отаманщини, який базувався, переважно, на національному підґрунті. До того ж, за допомогою польського генштабу в жовтні 1921 р. на територію України направлено загони під керівництвом Тютюнника й Палія (*Історія Української РСР*, 1967, с. 169). Загалом усі означені заходи мали на меті передусім ліквідацію радянської влади, яка розуміла, що її доля залежатиме від того, чи вдасться відновити економіку, народне господарство, подолати розруху, голод, епідемії, створивши таким чином необхідний мінімум умов для виживання населення в той період.

Мета статті — аналіз трансформаційних процесів взаємин старої інтелігенції і влади в Україні в перші роки нової економічної політики (НЕПу). Матеріал щодо безсумнівної актуальності проблеми «інтелігенція і влада в Україні» та аналіз джерел і літератури було дано в попередніх публікаціях.

Виклад основного матеріалу дослідження. У вказаному напрямі важливу роль відіграли рішення V всеукраїнського з'їзду Рад (лютий — березень 1921 р.). Поряд із питаннями відновлення промисловості та сільського господарства на з'їзді обговорено організацію народної освіти, підготовку спеціалістів для господарського й культурного будівництва (*По народній освіті: постанова V Всеукраїнського з'їзду Рад від 3 березня 1921 р.*, 1959, с. 93–95). Однак головним у пошуках виходу з надзвичайно складного становища було рішення X з'їзду РКП(б) (березень 1921 р.) про перехід від продрозкладки до продподатку, що було основою нової економічної політики (НЕП).

Водночас X з'їзд РКП(б) під тиском представників різних націй і народностей, які раніше входили до складу Російської імперії, розглянули й національне питання. Наголошено на необхідності залучення на свою сторону представників національної інтелігенції (*Про чергові завдання партії в національному питанні: резолюція X з'їзду РКП(б) від 15 березня 1921 р.*, 1959, с. 108–109). Як відомо, без неї радянська влада

не могла вирішити жодного питання. Стара інтелігенція у 20 рр. була основним прошарком спеціалістів, на котрих радянська влада в Україні могла сподіватись у разі її залучення на свою сторону. Розуміючи проблематичність останнього, радянська влада прагнула підготувати нову інтелігенцію з робочих і селян. Адже на IX всеросійському з'їзді Рад (грудень 1921 р.) В. Ленін (1974, с. 322) означив завдання: «У найкоротший термін створити кадри спеціалістів у всіх галузях із середовища селян і робочих <...>».

Слід зауважити: одна з особливостей переходу від продрозкладки до продподатку в Україні — це те, що він розпочався не з весни, а з осені 1921 р. Це, радше, було пов'язано з голодом і жебрацтвом в Україні. На вільному ринку, наприклад, ціни на продукти й товари першої необхідності різко підвищилися. Тільки за одну квітневу ніч у Тираспольському повіті Одеської губернії зареєстровано 17 голодних смертей, а за день 11 квітня — 11 осіб померли голодною смертю, зокрема 4 дітей (*ЦДАГО України*, ф. 29, оп. 1, од. зб. 389, арк. 12, 40). У той час більшість інтелігенції, особливо сільські вчителі, мали кількамісячні заборгованості щодо заробітної плати. Навіть академіки, як свідчив віце-президент ВУАН А. Е. Кримський, «по дев'ять місяців не отримували зарплати» (*ІР НБУВ*, ф. 1, № 23512, арк. 2).

За той час сума заборгованості Наркомпросу УРСР учительству була значною. Учителство масово бідувало. У губерніях України, де вирував голод, у 1921–1922 рр. налічувалися сотні вчителів, котрі голодували. Так, лише в одній Запорізькій губернії зафіксовано 959 осіб, а в п'яти південних губерніях — до 4 000 учителів. Деякі вчителі померли разом з дітьми. На Миколаївщині, в Очакові, померли від голоду семеро вчителів, у Бориславській волості серед 22 вчителів померли 8. У Катеринославській губернії взимку 1921–1922 рр. зареєстровано 20 смертей педагогів тощо. Учителі, як свідчить преса тих років, реагували на голод по-різному. Дехто змінив професію, інші відверто виступили проти радянської влади, деякі вагались, дехто долучився до служителів автокефальної церкви, інші стали селянами (Арнаутов, 1923, с. 3). З подібними труднощами стикалися й інші прошарки старої інтелігенції (*ЦДАВО України*, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 159, арк.19). І, як результат, представники різних лав інтелігенції брали участь в організації антирадянських мітингів під гаслом «Хліба!» (*ЦДАГО України*, ф. 29, оп. 1, од. зб. 416, арк. 94).

Інтелігенція брала активну й безпосередню участь в акціях проти радянської влади, звинувачуючи останню в голоді, розрусі й епідеміях. Так, на початку 1922 р. викладачі Одеської державної медичної академії надіслали лист протесту, у якому констатували свою участь у боротьбі

з голодом й епідеміями. «Доведені життям до майже жебрацького, а в більшості випадків і повного жебрацького стану — голоду, холоду й повної відсутності одягу і білизни — викладачі Медичної академії протестують проти такого ставлення влади до вищої школи та її працівників» (*ЦДАВО України*, ф. 2684, оп.1, од. зб. 16, арк. 46). Щоправда, делегації від Медичної академії Одеси, яка відвідала Укрголовпрофосвіту, пообіцяли підтримати вимоги інтелігенції (*ЦДАВО України*, ф. 2684, оп.1, од. зб. 16, арк. 49).

Необхідно зауважити, що саме інтелігенція Одеської губернії особливо суттєво постраждала від голоду й епідемій на початку НЕПу. Своєрідним свідченням цього є матеріал статті «Трагедія російської інтелігенції», надрукованої в 1922 р. в єврейській газеті «Момент», що публікувалася у Варшаві. Стаття базувалася на листах викладачів і професорів Одеси. У них професори висловлювали вдячність зарубіжним товариствам, які надавали допомогу голодуючим в Україні. Деякі з них, радше нецілеспрямовано, мимовільно оцінювали жахливі явища, які відбувалися в Україні. Так, професор міжнародного права колишнього Одеського університету, член Російської академії наук Петро Казанський, дякуючи за посилку, підкреслив, що вона має для нього особливе значення, тому що в нього на утриманні перебуває п'ятеро маленьких дітей (від 5 до 13 років), хвора на сухоти дружина, а квартири чотири рази грабували бандити. «Унаслідок виснаження ми вже не спроможні більше працювати, як ми це робили у свій час (ми виробляли іграшки й ковбасу для продажу на ринок), а професорський оклад мізерний і не дозволяє навіть думати про можливість існування на нього» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 245).

Професор Технологічного інституту Одеси, інженер А. Богін, у своєму листі повідомляв про смерть (вочевидь — голодну) дружини, голодування двох синів. Сам професор, як і його діти, перехворів на тиф. «Посилка, яку я отримав, підтримає моє здоров'я і надасть змоги чесно виконувати свої обов'язки. Моє бажання якнайшвидше досягти такого стану, щоб я міг бути корисним і якнайшвидше навчився мови того народу, який притягнув до себе усе серце та помисли своєю допомогою» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 245). На основі архівних матеріалів можна виснувати, що допомогу організувала одна з єврейських (радше за все американських за лінією «АРА») організацій, представник якої, доктор Боген, і зібрав матеріал для означеної статті (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 245).

Про надзвичайно складне становище професури голодуючих губерній свідчить і лист інженера Картаніц Одеського сільськогосподарсько-го інституту: «Сердечна подяка від мене, моїх чотирьох дітей і старої

матері за Ваш подарунок, який надав нам не тільки фізичну, але й моральну радість... Уже два роки, як мої діти від 8 до 14 років не могли тримати в руках книжку, тому що вони змушені були працювати і торгувати, щоб заробити на життя. Я сам працюю в чотирьох закладах, і за минулий місяць заробив 50 млн руб., тобто у 25 разів менше довоєнного рівня, у результаті чого ми харчуємося останні два роки самою грубою їжею – зовсім без хліба, молока, овочів і фруктів. Усі речі, які мали цінність, одяг і білизна були продані або порвалися. Ми залишилися тільки в тому єдиному одязі, який кожен з нас носить, і ось щойно я продав своє єдине пальто. Декілька місяців потому я перехворів на тиф, і хвороба повторилася, тому що я харчувався грубою їжею. Тепер хворіє на тиф моя дружина.

І в таких умовах життя ми побачили простягнену нам руку Вашої країни. Уже два тижні як мої діти отримують у ідальні «АРА» чудовий обід. Я отримав Вашу посилку. Виникла впевненість, що ми всі врятовані й зуміємо повернутися до культурної роботи, до якої всі прагнемо, а роботи мається дуже багато» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 245).

Слід зауважити: у згаданих та багатьох інших листах представники старої інтелігенції, дякуючи організаціям і країнам, які їм допомагали в голодну скрутну годину, водночас прилюдно запевняли, що готові до подальшої професійної й культурної роботи. Водночас не зазначали, з якою владою. І це не випадково, оскільки за часи Української революції 1917–1921 рр. змінилося більше чотирнадцяти різних влад. І хоча на той час перемогла радянська влада, інтелігенція загалом сподівалася, що й вона, як і до того, прийшла тимчасово. Серед закладів, організацій країн, які ініціювали матеріальну допомогу голодуючій інтелігенції, як і населенню України, існувало мало симпатиків радянської влади. Саме тому, окрім співчуття тим, хто голодував, організатори допомоги часто мали певні інтереси щодо України. Так, «Товариство російських лікарів у Берліні» під час голодування обіцяло допомогу від емігрантських кіл, але лише за умови, що це робитимуть іноземні спеціальні групи.

З іншого боку, діяли й кілька організацій, закладів і приватних товариств, які щиро прагнули допомогти голодуючим. У червні 1922 р., наприклад, робочі та селяни української національності з Вінніпега через зарубіжне бюро Комітету допомоги голодуючим в Україні надіслали 500 дол., які зібрали для вчених України. У той же час у Відні діяла організація допомоги голодуючим в Україні на чолі з відомим українським діячем М. С. Грушевським (*ЦДАВО України*, ф. 331, оп. 1, од. зб. 38, арк. 89).

Становище інтелігенції до початку нової економічної політики було вкрай жакливим. Основна маса інтелігенції не була підготовлена до таких жорстоких випробувань. Про це, зокрема, свідчать і численні листи, які написала інтелігенція в органи Наркомосвіти УРСР та всеукраїнський комітет сприяння вченим (ВУКСУ) з проханням допомоги. Особливо багато їх було наприкінці 1921–1922 р. Так, наприклад, відомий професор В. П. Бузескул (Харків) 15 січня 1922 р. звернувся до ВУКСУ за допомогою. Посилаючись на хворобу, недоїдання, читання лекцій у холодних приміщеннях, він прохав сприяти лікуванню, придбанню калош та черевиків. Ректор Катеринославського фармацевтичного інституту професор Ю. Несмелов також прохав допомоги (1922 р.), звертаючись до Укрголовпрофосвіти, він повідомляв про голодування двох дітей, а також матері й сестри. Сам він з листопада 1921 р. по листопад 1922 р. не отримував на роботі зарплату взагалі. Таких прохань про допомогу, які свідчили про жакливі наслідки голоду серед інтелігенції України, було надзвичайно багато. Тільки архівна справа, із якої взяті вказані факти, налічує 408 сторінок, що містили тисячі прохань представників старої інтелігенції на початку НЕПу про допомогу в умовах голоду, холоду й розрухи в Україні (*ЦДАВО України*, ф. 331, оп. 1, од. зб. 38, арк. 10, 328).

І, безумовно, у боротьбі з радянською владою об'єднувались як внутрішні, так і зовнішні антирадянські сили, вдало використовуючи економічні, політичні й соціальні труднощі того часу на свою користь. Основна маса старої інтелігенції в тих скрутних умовах сподівалася на тимчасовість більшовицького режиму, який вони звинувачували в усіх негараздах (*ЦДАВО України*, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 159, арк. 1-зв.).

І в цих умовах представники інтелігенції вимушено співпрацювали з радянською владою за умов певного матеріального забезпечення їх життя та життя їх сімей. Голод і розруха відіграли свою роль. Подібні факти представники радянської влади в Україні публічно трактували як її визнання старою інтелігенцією. Саме про це неодноразово свідчив відомий національно налаштований діяч В. Винниченко, котрий тоді перебував в еміграції в Празі (*ЦДАВО України*, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 79, арк. 416). До речі, як у самій Україні, так і в емігрантських колах старої інтелігенції на той час було чимало організацій, видавництв, які мали на меті боротьбу з більшовицьким режимом (*ЦДАВО України*, ф. 5, оп. 1, од. зб. 507, арк. 19, 21, 25, 27). З іншого боку, економічні, політичні та інші фінансові труднощі змусили радянську владу економити на всьому, зокрема на освіті й культурі, школі та вищих навчальних закладах, які були передані на місцевий бюджет і почали різко скорочуватися, що теж негативно впливало на стан і настрої інтелігенції (Т. Н., 1924, с. 3).

Аналогічна ситуація мала місце не тільки в Росії, а й Україні. Так, за свідченням заступника Наркому освіти України Я. Ряппо, з переходом на місцевий бюджет мережа закладів культури різко скоротилася, особливо шкільних і політико-освітніх. Нестача коштів призвела до кризового стану культури, наприклад, у Київській губернії (*ЦДАВО України*, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 79, арк. 407). Не надало очікуваних результатів і переведення деяких закладів культури на самоокупність (Ряппо, 1927, с. 4). Практично, як підкреслював Я. Ряппо (1925, с. 2), заклади Наркомосу України в 1920–1922 рр. існували без будь-якого бюджету. «Народна освіта, охорона здоров'я, соціальне забезпечення тощо, — із сумом констатував нарком охорони здоров'я УРСР М. Гуревич у жовтні 1921 р., — переживає зараз складну кризу. Ніколи за час революції культурне будівництво не перебувало в такому складному матеріальному становищі, як зараз». Щоправда, той самий М. Гуревич виступив проти самоокупності у сфері охорони здоров'я та освіти, пропонуючи не переводити їх на місцевий бюджет, а навпаки, як і в Червоній Армії, перевести їх на державне забезпечення (Гуревич, 1921, с. 3, 23).

Перехід до нової економічної політики в УРСР супроводжувався активізацією національної ідеології серед інтелігенції. Саме тому в директивах пленуму ЦК КП(б)У з національного питання від 6 лютого 1922 р. зазначалося, що національна українська «контрреволюція» прагнула підкорити всі види української школи. Ті самі матеріали свідчать, що національні сили, які боролися з радянською владою, базувалися на автокефальній церкві, «Просвіті» й різних українських коопераціях («Директиви Пленуму ЦК КП(б)У в національному питанні: постанова Пленуму ЦК КП(б)У від 6 лютого, затверджена і доповнена Пленумом від 17 жовтня 1922 р.», 1959, с. 150). До того ж, національна емігрантська інтелігенція активно порушувала національне питання та прагнула розпочати боротьбу проти радянської влади в межах української культури (Блюмштейн, 1922, с. 1).

Силам інтелігенції, які боролися проти радянської влади, об'єднуючись навколо національного питання, сприяли обставини, за яких більшовики не вирішували національного питання. Про необхідність рішення національної проблеми зазначав нарком освіти УРСР Г. Гринько у своєму виступі на V всеукраїнському з'їзді рад у березні 1921 р. (Гринько, 1921, с. 2).

Отже, перехід України до НЕПу для інтелігенції супроводжувався надзвичайними труднощами, спричиненими кризою народного господарства, браком коштів, матеріальних ресурсів як наслідок воєн, революцій та інтервенцій. До того ж, аналіз фактичного матеріалу по Україні не дозволяє екстраполювати на неї висновки вчених про те, що,

як зазначав відомий фахівець із цієї теми С. О. Федюкін, «<...> уся інтелігенція вітала НЕП уже тому, що він сприяв полегшенню матеріальних труднощів» (Федюкин, 1972, с. 243).

Отже, на початку НЕПу більшість старої інтелігенції не тільки не припинила, а, навпаки, активізувала боротьбу проти радянської влади і, передусім, за національні пріоритети. Вони брала участь у різних антирадянських заходах, організаціях, отаманських рухах тощо (*ЦДАГО України*, ф. 29, оп. 1, од. зб. 210, арк. 4, 7, 14). Зі свого боку радянська влада фабрикувала проти такої інтелігенції різні справи (Національного центру в Харкові й Голубовича в Києві) (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 6, арк. 45). Подібний процес сфабриковано в серпні 1921 р. в Києві — так звана справа «Козацької ради правобережної України», яка спрямовувалась проти національно налаштованої інтелігенції («Суд над жовтоблакитною контрреволюцією», 1922, 31 серпня, с. 2). Саме в цей час сфабриковано справу проти національно налаштованої інтелігенції — «Братство української державності» (Коряк, 1922, с. 1).

Боротьбу проти радянської влади продовжували і представники інших прошарків інтелігенції. Так, наприклад, група інженерно-технічних працівників колишнього «Південно-російсько-дніпровського заводу», за даними більшовицьких джерел, начебто вела антирадянську боротьбу (*Коммунист*, 1924, 19 июля, с. 1).

З переходом до НЕПу активізували свою антирадянську діяльність національно налаштовані «Просвіти», які підтримувала значна частина інтелігенції, особливо сільської (Коряк, 1922, с. 1).

На диференціацію настроїв старої інтелігенції на початку НЕПу впливали процеси в середовищі різних партій, які й раніше заперечували комуністичну ідеологію й боролися з радянською владою. Подібні партії під тиском обставин і більшовицької партії та влади змушені були теж остаточно визначитися — за радянську владу чи проти неї (Курас, 1978, с. 287, 306–307).

Така махновського типу організація — «група українського набагу», наприклад, яку підтримувала більшість сільського вчителства, з переходом до НЕПу активізувала свою боротьбу з радянською владою (*ЦДАГО України*, ф. 29, оп. 1, од. зб. 196, арк. 52–56). Водночас інтелігенція успішно використовувала у своїй антирадянській боротьбі засоби масової інформації, трактуючи НЕП як політику, яка призведе до загибелі ненависної їм радянської влади («Всеукраинский агрономический съезд», 1922, 24 октября, с. 3).

Активізувалася з переходом до НЕПу й антирадянська діяльність у колах емігрантської інтелігенції, яка, маючи кошти, виділені свого часу Українською народною республікою, створила в Австрії кілька видав-

ництв. Останні розпочали активну діяльність, публікуючи різні матеріали національної тематики. Так, було видано друком масовим тиражем український буквар, який переважно безплатно запропоновано для радянської школи (Касяненко, 1922, с.1).

Своєрідно віддзеркалився перехід до НЕПу в Україні й у деяких школах і вищих навчальних закладах, який співпав з початком другого етапу так званої «пролетаризації» вищої й «радянзації» шкільної освіти. Останнє викликало в Києві, наприклад, страйк шкільних учителів у листопаді 1921 р. (*ЦДАВО України*, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 67, арк. 104). У тому ж звіті Київського інституту народного господарства за 1922 р. зазначалося, наприклад, що на початок 1922 р. інститут перебував у кризовому стані. Професура, всупереч настановам радянської влади, змушена була, рятуючись від голодної смерті, брати хабарі на заліках та іспитах. Пролетарське студентство, не маючи грошей, не отримувало необхідних знань, оскільки лекції фактично не читалися. Навчальний процес нова влада планувала поновити (*КДМА*, ф. Р-871, оп. 1, од. зб. 30, арк. 18-зв.).

Стара інтелігенція, сприймаючи НЕП як реставрацію капіталізму, прагнула прискорити цей процес, і на цьому підґрунті основувала своє негативне ставлення до радянської влади та її політики. Саме тому більшість інтелігенції України почала допомагати владі в її реалізації планів НЕПу. А з іншого боку, значна частина інтелігенції активізувала й боротьбу з радянською владою як мирними, так і немирними способами.

У будь-якому разі НЕП сприяв активізації диференціації серед старої інтелігенції, сприйняттю радянської влади як тимчасового явища й використанню можливостей для прискорення її падіння. І навіть більшовицька партія вимушено наголошувала на цьому. «Як результат часткового оновлення капіталізму в межах радянської системи, — підкреслювалося в тезах ЦК більшовицької партії до 25-річчя РКП(б), — з'ясувалося в перші місяці 1922 р. пожвавлення діяльності залишків старої буржуазної інтелігенції, створився так званий ідеологічний фронт (відродження буржуазної ідеології)» («25 лет РКП: (тезисы): (окончание)», 1923, 1 марта). Партійні та радянські ідеологи й діячі побоювалися, що подібні процеси завадять реалізації їхніх планів із залучення на свою сторону інтелігенції, без чого неможливо було ні існування радянської влади, ні, тим більше, будівництво нового, омріяного ними соціалістичного суспільства.

І якщо в економічному сенсі НЕП в остаточному варіанті обіцяв інтелігенції поліпшення їхнього матеріального становища, життєвого рівня, то зовсім інше ставлення спостерігалось з політичної точки зору.

По-перше, частина старої інтелігенції, особливо сільське вчительство, тяжіла з різних причин (передусім тому, що була ближче до пересічних громадян у своїй діяльності), до професійної співпраці з радянською владою, адже її в Україні підтримувала більшість робочих і збіднілого селянства, з якими працювала означена частина інтелігенції. Окрім того, ці категорії інтелігенції вимушено співпрацювали з будь-якою владою, оскільки прагнули вижити та прогледувати своїх рідних. Відіграла певну роль і їхня відданість професійній діяльності. До того ж, цих представників інтелігенції приваблювали соціальні перспективи, широко задекларовані радянською владою.

По-друге, частина інтелігенції сприйняла НЕП як реставрацію капіталістичних порядків і всіма засобами сприяла їх реалізації. Водночас деякі з них уважали за доцільне співпрацювати з радянською владою, допомагаючи їй повернути капіталістичні порядки. Інші вважали за необхідне активно боротися з радянською владою, підриваючи її економічні й політичні основи. До них долучилася й та інтелігенція, яка не вірила гаслам радянської влади й активно боролася з нею за свої національні інтереси, вирішення національного питання в Україні.

І, нарешті, третя група інтелігенції, яка дотримувала нейтральної, очікувальної позиції щодо НЕПу, була найчисельнішою. У своєму політичному самовизначенні зазнавала різних впливів, після кожного з яких її прибічники поповнювали два означені вище угруповання інтелігенції.

Таким чином, нова економічна політика була своєрідним процесом подальшого політичного розмежування старої інтелігенції.

Специфічний аналіз соціально-політичної диференціації України у зв'язку з переходом до нової економічної політики можна знайти й у кількох рішеннях різних нарад і конференцій, які були організовані радянською владою, переважно декларативно-пропагандистських. Так, у червні 1921 р. проведено III всеукраїнську нараду з освіти, яка зібрала представників практично всіх основних відомств і організацій, котрі опікувалися питаннями культури й освіти. Більше 820 делегатів з України запросили керівники більшовицької партії й радянської влади республіки, серед котрих були і представники органів народної освіти, політвідділів, Червоної Армії, культвідділів, раднархозів, представники профспілок, комсомолу, робочо-селянської інтелігенції, які опікувалися питаннями культури («Всеукраїнська Нарада про освіту», 1922, 23 червня, с. 2).

У зверненні «До всіх робітників науки і освіти, до всієї інтелігенції України», прийнятому учасниками наради, підкреслювалося: «Третя Всеукраїнська нарада по освіті із задоволенням констатує, що розрив

між носіями науки й освіти і робітничо-селянськими масами йде на спад, що останнім часом в Україні повною мірою визначився великий перелом у ставленні діячів науки, людей знання і робітників освіти до радянської робітничо-селянської влади. Замість ворожнечі в минулому і нещодавньої недовіри в лавах інтелігенції, велика тяга до творчої роботи, до активної участі в рішенні складних господарчих і культурних завдань, до роботи із захопленням, яке варте епохи великого будівництва» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 937, арк. 53). Отже, у зверненні задекларовано переважно бажані явища для радянської влади — заклик до інтелігенції з пропозицією активної співпраці з нею. До того ж, наголошено на необхідності прискорення цього процесу: «Третя Всеукраїнська нарада констатує, що в цю творчу роботу з кожним днем втягаються усе нові сотні і тисячі людей науки і освіти. Чередою повертаються вони з білогвардійської еміграції, струшуючи з себе її порох і втягаються у творчу роботу радянського господарського і культурного будівництва. Сотні інших із-за кордону просять про повернення в Україну. Але разом з тим беззаперечні факти щоденно переконують, що серед навіть кваліфікованої інтелігенції ще не усюди викорінені старі зв'язки і контакти з ворожими радянській владі силами і організаціями. Ще дуже часто приходиться переконуватися у зв'язках сільського учителя з отаманщиною, бандитизмом, з організаціями активного куркульства» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 932, арк. 54). Звісно, що певний прошарок інтелігенції з різних чинників, як підкреслювалося, змушений був почати професійну співпрацю з радянською владою, як і з будь-якою іншою, що тимчасово приходили до влади. Але це не свідчило про визнання і відданість тій чи іншій владі. І та ж радянська влада визнавала, що значна частина інтелігенції, особливо її національно-налаштовані сили, продовжували боротьбу з радянською владою. Саме тому звернення вказаної наради завершувалося закликом до інтелігенції співпрацювати з робітничо-селянською владою: «У потужній товаристській роботі повинно бути викорінено саме слово “спец”» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 937, арк. 54).

Насправді ситуація в Україні, яка найбільше серед колишніх регіонів імперії постраждала під час Української революції 1917–1921 рр., була надзвичайно складною й напруженою як в економіці, так і в політиці. Так, завідувач Київського губернського відділу народної освіти Л. М. Левицький, котрий відвідував декілька повітів губернії напередодні введення непу, повідомляв наркомові освіти України Г. Гринькові: «Враження від повітів залишилися в мене надзвичайно сумне. Радянської влади майже ніде не відчувається, червоноармійські частини ведуть себе усюди геть по-бандитськи» (*ЦДАВО України*, ф. 166,

оп. 1, од. зб. 287, арк. 5). Політосвіта, за словами Л. М. Левицького, за-непадала, працювало тільки 30–33% «Профосвіт», які зводили свою роботу до «бандури». «Учительство повністю дезорганізоване і навіть не ставить питання про організацію і об'єднання своєї роботи з незможним селянством. Враження таке, що вчительська маса спить непробудним сном, користуючись міщанським «благоденством». Майже кожен учитель говорить: «Я учу дітей і готовий учити їх далі, — забезпечте мене, а на більше — моя хата з краю — не чіпайте мене». Одне лише міське учительство об'єдналося у міські союзи, відокремлені від повітів, на чолі з виконкомом і проводить дрібнобуржуазну і міщанську політику у справі освіти» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 287, арк. 6). І Л. М. Левицький додав, що учительство існує на голодному мінімумі, а там, де і є пайки, то вони надзвичайно мізерні (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 287, арк. 6).

Про подібну ситуацію свідчать і матеріали всеукраїнської наради завідувачів губернських відділів народної освіти (ВНО), проведеної в грудні 1922 р. За свідченнями всіх губернських ВНО, у той час учителі масово залишали роботу через складне матеріальне становище. Учителі мали найнижчі ставки серед інтелігенції, які, якщо й виплачувалися, то з великими затримками. До того ж, жорсткі чистки, переважно за політичними ознаками, іноді сягали 90% від загальної кількості по губерніях. Тільки по Одеській губернії в 1921 р. залишило роботу 480 сільських учителів (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 1618, арк. 47-зв.). До того ж, у 1921 р. перехід до НЕПу в Одеській губернії призвів до подальшої політичної диференціації вчительства (*ЦДАВО України*, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 167, арк. 15).

Подільський губернський ВНО повідомляв, що перехід на місцевий бюджет не поліпшив матеріального становища вчителів. Політична чистка вчителів призвела до його скорочення на 15–20%. Поряд з певною «радянізацією», як повідомляло Подільське губернське ВНО, активізувались і вчителі, котрі активно боролися з радянською владою. Подібне спостерігалось й у Харківській губернії, де вчителі Вовчанського повіту відреагували на спробу організації курсів учителів страйком (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 1618, арк. 47–48-зв.).

Про складність проблеми «інтелігенція і неп» свідчать і матеріали із життя вищої школи після переходу України до нової економічної політики. І в цьому сенсі важливе листування ректора Київського політехнічного інституту і наркома освіти УРСР Г. Гринька. Аналіз архівних матеріалів свідчить, що ректором на той час був професор І. А. Кухаренко (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 20). В одному з листів наркомові ректор навесні 1921 р. повідомляв про позитивні зміни в пи-

танні залучення старої професури до роботи в інституті. Однак цьому процесові заважали затримка у виплаті зарплати, недостатня забезпеченість пайками представників професури. «Професорський персонал, незважаючи на те, що він у своїй більшості мало співчуває нам, усе-таки готовий працювати за хліб і золото хоч чорту. Багато із них віддані справі і, люблячи свою справу, вони мужньо переживають голодування <...> в цілому це жебрацький у своїй більшості народ. В основній своїй масі вони швидше потребують співчуття, ніж переслідування» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 67, арк. 34–35). Водночас ректор скаржився на труднощі в роботі з професурою: «Хочеш трохи затиснути гайку, і встає якийсь професор та заявляє: «Я хліба п'ять діб вже не бачив», — і замовкаєш... Важко на це щось заперечувати» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 890, арк. 35, 36).

Слід зауважити, що подібні листи про надання допомоги були типовим явищем. І необхідно надати належне Наркомосу УРСР — за обмеженості ресурсів Г. Гринько у своїй відповіді 18 травня 1921 р. ректорові Київського політехнічного інституту повідомляв, що заходи допомоги вжиті, пайки виділені, питання грошей заплановано обговорити в Раднаркомі УРСР (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 20). Однак жорсткий режим економії погіршує й без того жалюгідний стан професури. І ректор Київського політехнічного інституту 15 вересня 1921 р. подав заяву на звільнення з посади, оскільки, як він підкреслював, у тих умовах неможливо працювати, коли професура і службовий персонал почали залишати роботу (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 932, арк. 54). І подібне спостерігалось фактично в усій мережі вищої школи України (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 27).

І справа полягала не тільки в матеріальному становищі професури. Як відзначив нарком освіти Г. Гринько в листі до голови Київського бюро всеукраїнського наукового комітету Л. М. Левицькому, котрого перевели з поста завідувача Київського губернського ВНО, що серед професури і вчених посилюлися антирадянські настрої та бажання повернути старі порядки (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 77). І це зрозуміло, адже саме в цей час партійні й радянські органи активізували зусилля щодо пролетаризації наукових установ і вищих навчальних закладів. Професура, вчені чинили опір подібній політиці радянської влади. У вказаному листі наркомові освіти Л. М. Левицькому Г. Гринько закликав до обережної політики стосовно вчених і професури, розуміючи, що без старої інтелігенції жодного питання радянська влада вирішити не спроможна. «Якомога більше витримки, якомога більше такту, не допускати жодного промаху, жодної помилки, не нервувати, не дражнити. Навпаки, вжити всіх заходів для повного забезпечення наукової робо-

ти, але, разом з тим, самим рішучим чином проводити в життя активну лінію в управлінні <...>, щоб силою державної влади поставити на своє місце усякого, хто бажає ігнорувати закон і вказівки з центру» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 77-зв.).

Крім того, більшість керманічів у центральних і особливо місцевих партійних і радянських органах на практиці негативно ставилися до залучення на свою сторону старої інтелігенції. І це зневажливе, навіть вороже ставлення до неї викликало зворотну реакцію — негативне та зневірливе ставлення до робітничо-селянської влади, більшовицької політики і практики, особливо в галузі науки, освіти й культури загалом. Особливо це стосувалося національного питання. І якщо навіть голова Раднаркому України Х. Г. Раковський і перший секретар ЦК КП(б)У Г. Л. Пятаков негативно ставилися до проблем залучення старої інтелігенції, то годі вже й говорити про місцевий аспект цього питання. І саме про це писав нарком освіти Г. Гринько в листі до Л. М. Левицького. Г. Гринько досить відверто визнавав недалекоглядність окремих діячів, радянських керманічів у вирішенні питань, пов'язаних зі старою інтелігенцією, особливо — національно-орієнтованою. «Тут необхідні повна відвертість у постановці питання і щире бажання викорінювати недоліки загальними силами... Словом, наше основне завдання залишається тим же, — не допускати, щоб Наркомос і його органи стали вузлом перетинання націоналістичних суперечок. Ізолюватися або вести боротьбу, — означає заздальгідь вести боротьбу на загибель — наше основне завдання перетворення органів Наркомосу в живі вузли, де стикаються ці органи і організації» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 21-зв.). Подібні висновки й дії загалом свідчили, що серед керманічів більшовицької влади існували люди, котрі, виконуючи жорсткі стосовно інтелігенції заходи, ставилися до цього досить виважено й помірковано, без фанатизму. Нарком освіти Г. Гринько в згаданому листі зазначав, що головне у взаємодії з інтелігенцією — «душевна витримка, оскільки цей процес довгий і не може бути прискорений формальними постановами» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 21-зв.).

З переходом до НЕПу у взаєминах влади та інтелігенції важливу роль відіграло національне питання. Національно-орієнтовані професура та вчені, наприклад, протестували проти призначення комісарів при ректорах ВНЗ, вимагали поновлення університету Св. Володимира, не сприймали радянських форм керівництва освітою і наукою (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 79). Зауважимо, до речі, що університет Св. Володимира створено при гетьманові П. Скоропадському в 1918 р. Його ліквідували в 1920 р. під час реорганізації вищої школи радянською владою. Водночас влада інкримінувала ВНЗ палке ві-

тання його тодішнім керівництвом Денікіна, котрого університет обрав своїм почесним членом (*ІР НБУВ*, ф. 1, № 26809, арк. 17). Цікаво відзначити, що представники української професури і науки порушили клопотання про долю російської науки і культури в Україні перед наркомом освіти РСФРР А. В. Луначарським і наркомом охорони здоров'я М. О. Семашком. Для реалізації задуманого при секції наукових працівників було створено спеціальний центр, на засіданні якого обговорювали кандидатури в ректори університету Св. Володимира. Нарком освіти Г. Гринько відзначав, що дещо подібне відбувалося і в Одесі, Катеринославі (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 79). «Очевидно, маємо справу з деякою загальною хвилею, при цьому до певної міри узгодженою з Москвою» (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 79). Таким чином, уже тоді існували представники інтелігенції, котрі під гаслом захисту російської науки, культури і професури просили допомоги в Москві. Дещо подібне спостерігаємо й сьогодні в Україні. І, безумовно, радянська влада «подавала», трактувала подібні моменти на свій лад — як прояв націоналізму деяких кіл інтелігенції. Використавши ситуацію, влада редагувала на свою користь положення про секції наукових робітників і здійснила їх кадрову чистку, позбавляючись від «невгодних» представників науки і професури ВНЗ (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 79).

Активізація антирадянських настроїв серед інтелігенції у зв'язку з переходом до НЕПу в Україні стосувалась і художньої інтелігенції. Так, у тому ж 1922 р. група українських драматургів і композиторів також звернулася до А. В. Луначарського як наркома освіти Російської Федерації зі скаргою на те, що їм не платять гонорари за використання творів. Лист підписали 52 видатні представники художньої інтелігенції України, зокрема В. І. Немирович-Данченко, К. Федін, В. Соловійов, К. Баранцевич, В. Трахтенберг, Г. Пентович, А. Бежецький, В. Еренбург, Н. Попов, Н. Бромлей, А. Кошевський, Н. Грушко, І. Гриневська та ін. Лист підписано не тільки представниками художньої інтелігенції України, але й відомими її представниками з Російської Федерації. Мабуть, це пояснюється їх перебуванням в Україні, Криму, де була тоді більшість російської інтелігенції, котра з різних причин залишила більшовицьку Батьківщину. Водночас у листі підкреслювалося, що вказані митці змушені були звернутися до А. В. Луначарського лише після того, як їх делегата І. В. Стрельнікова не підтримали в Наркомосі УРСР з означеного питання (*ЦДАВО України*, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 168). Зміст листа можна інтерпретувати не лише як форму політичного спротиву радянській владі, а й як вияв закономірних, на думку скаржників, матеріальних претензій. З іншого боку, навіть законні матеріальні пре-

тензії, які проявилися таким гучним демонстративним чином в умовах голоду, розрухи, загострення ідеологічної боротьби й антирадянських настроїв у середовищі старої інтелігенції, у будь-якому разі були публічним і відвертим актом невдоволення й спротиву радянській владі та її політиці в Україні.

Про масштаби активізації антирадянських настроїв серед інтелігенції й особливо професури свідчить той факт, що навіть Політбюро ЦК КП(б)У змушене було на своєму засіданні 23 червня 1922 р. заслухати питання «Про політичні виступи професури» і прийняти відповідне рішення, яке передбачало: «Доручити Наркомосу послідовно проводити прийнятий порядок одноосібної відповідальності ректорів і деканів разом з політкомаами за роботу Інститутів і факультетів <...>». Інші пункти постанови свідчать про жорстку й навіть жорстоку політику більшовицького режиму до антирадянських виступів професури України. У постанові, зокрема, диктувалося:

«б) запропонувати Південбюро дати по професійній лінії тверду директиву про контроль над діяльністю акції наукових робітників при Союзі працівників освіти, зокрема, в Харкові, Києві, Катеринославі, Одесі й Кам'янець-Подільську;

в) запропонувати губвиконкомам надавати максимальну політичну підтримку губпрофосвітам, ректорам-комуністам і політкомісарам ВНЗ в їх роботі по управлінню вищою школою;

г) закріпити всіх студентів-комуністів за комуністичними осередками їх ВНЗ і не відволікати їх партнарядами й відрядженнями від роботи у ВНЗ;

є) запропонувати Наркомосу провести планове перекидання тих професорів, які вносять найбільшу смуту в академічне життя;

ж) запропонувати губкомам спостерігати за тим, щоб місцеві господарчі та інші органи ні в якому випадку не протидіяли б цьому перекиданню, яке повинно було бути проведено з максимальною твердістю» (*ЦДАГО України*, ф. 3, оп. 1, од. зб. 818, арк. 160-зв.).

Отже, постанова ЦК КП(б)У щодо професури та наукових кадрів свідчить про масштабність і серйозність протестів наукової і професорсько-викладацької інтелігенції проти радянської влади. Водночас найактивнішою була саме професура. Тому Політбюро ЦК КП(б)У приділило протидії антирадянським виступам професури таку прискіпливу, фундаментальну увагу, адже більшовицька влада усвідомлювала, що від того, чи вдасться схилити на свою сторону стару інтелігенцію, залежить не стільки тодішнє сьогодення, скільки «омріяне» майбутнє існування більшовицького режиму взагалі.

Про подальший процес розмежування серед старої інтелігенції з переходом до нової економічної політики красномовно свідчили й матеріали різноманітних з'їздів представників інтелігенції. Так, всеукраїнський з'їзд робітників землі, який відбувся в жовтні 1922 р., підтверджував, наприклад, подальший розкол у середовищі агрономів і делегатів земельних органів. У з'їзді брали участь 489 делегатів з вирішальним і 133 з дорадчим голосом. До того ж, у з'їзді брали участь гості. Народний комісар землеробства І. К. Клименко підкреслив, що з'їзд мав намітити програму дій у галузі сільського господарства. Голова Раднаркому УРСР Х. Г. Раковський зауважував: втрати сільського господарства за 1916 р. по 1922 р. були надзвичайно суттєвими — зменшення посівної площі на 22–25%, тваринництва — на 30–60%.

До речі, заклик голови Раднаркому УРСР до інтелігенції про співпрацю із владою основна маса учасників з'їзду ігнорувала. Представник професури Харківського сільськогосподарського інституту скаржився на матеріальні труднощі, відсутність студентів в аудиторіях. Щоправда, робфаківець, котрий теж виступив, заперечив, стверджуючи, що аудиторії заповнили його колеги й «червоні студенти». Оскільки основна маса учасників з'їзду прагнула уникнути політичних оцінок і висновків, більшовицькій владі вдалося нав'язати з'їзду резолюцію про готовність інтелігенції співпрацювати з новою владою («Сельскохозяйственный фронт зовет: Всеукраинский агрономический съезд», 1922, 21 октября, с. 3). Матеріали з'їзду свідчать, що агрономи й науково-педагогічна сільськогосподарська інтелігенція на час переходу до нової економічної політики так і не прийняли радянську владу й не бажали співпрацювати з нею. Найкваліфікованіша частина сільськогосподарських спеціалістів або переїхала до міста, або виїхала за кордон, або розпочала працювати в іншій галузі («Всеукраинский агрономический съезд: дневное заседание 20 октября», 1922, 22 октября, с. 3). Тобто більшість спеціалістів сільського господарства України і на момент переходу до нової економічної політики все ще не могли змиритися з новою владою, надаючи переваги очікувальній позиції стосовно неї й негативно ставлячись до земельної політики радянського режиму (А. Ю., 1921, с. 1).

І навіть після переходу до нової економічної політики сільськогосподарська інтелігенція під гаслом «революційні методи не для села» продовжували протестувати проти радянської влади. І це при тому, що вони трактували НЕП як політику, яка призведе до реставрації капіталістичних порядків («Всеукраинский агрономический съезд: вечернее заседание 25 октября», 1922, 27 октября, с. 3).

Слід ще раз наголосити, що неоднорідність соціального складу агрономів і професорсько-викладацького складу сільськогосподарських

навчальних закладів зумовлювала диференціацію сільськогосподарської інтелігенції України в часи переходу до нової економічної політики. Основні мотиви — ставлення інтелігенції до радянської влади та її земельної політики. На вказаному з'їзді відзначалося, що лише незначна частина його делегатів погодилась на професійну співпрацю з новою владою. Основна ж маса делегатів і після початку НЕПу переважно очікувала. Частина делегатів висловила протест, хоча й не зовсім відверто та кволо, саме проти земельної політики радянської влади, яку вони все ще не приймали як таку. Основна маса сільськогосподарської інтелігенції підтримала резолюції з'їзду за умови введення нової економічної політики, яку вони вважали реставрацією звичних їм капіталістичних порядків. До того ж, на з'їзді розглянуто практичні питання поновлення сільського господарства, що засвідчувало спеціалістам, віданим своїй справі, позитивні перспективи (*«Всеукраїнський агрономічний с'їзд работников земли: открытие съезда»*, 1922, 19 октября, с. 3; *«Сельскохозяйственный фронт зовет: Всеукраинский агрономический с'їзд»*, 1922, 21 октября, с. 3; *«Всеукраинский агрономический с'їзд: дневное заседание 20 октября»*, 1922, 22 октября, с. 3; *«Всеукраинский агрономический с'їзд: вечернее заседание 25 октября»*, 1922, 27 октября, с. 3).

Подібна ситуація подальшої політичної диференціації інтелігенції України у зв'язку з переходом до нової економічної політики спостерігалася на різноманітних з'їздах і нарадах різних прошарків старої інтелігенції, зокрема медичної. Так, у серпні 1922 р. делегати всеукраїнського з'їзду працівників охорони здоров'я, а це були переважно завгубздраввідділами, прибули з усіх губерній України та скаржилися на велику заборгованість по заробітній платі. У серпні вони свідчили про відсутність зарплати з квітня 1922 р. Скоротилась і мережа медичних закладів з переходом до НЕПу і переведенням їх на місцевий бюджет. Спостерігалися навіть випадки голодної смерті лікарів. І як це не дивно, основна їх маса, як свідчив у своїй доповіді нарком охорони здоров'я УРСР п. Гуревич, не залишала своїх робочих місць і боролася з епідеміями і хворобами населення в той руйнівний та голодний час (*«Суд над жовтоблakitною контрреволюцією»*, 1922, 31 серпня, с. 2). Особливо успішною була боротьба з віспою. Так, якщо в 1921 р. в Україні хворіли на віспу 36 тис. осіб, то в 1922 р. — лише 12 тис. осіб (*ЦДАВО України*, ф. 2684, оп. 1, од. зб. 135, арк. 175). До речі, медичні працівники продовжували працювати протягом усієї Української революції 1917–1921 рр. Вони за будь-якої влади лікували хворих, поранених, боролися з численними епідеміями (*ЦДАВО України*, ф. 2684, оп. 1, од. зб. 135, арк. 14, 79). Загалом серед медичної інтелігенції свої антирадянські політичні позиції на початку

НЕПу продовжувала дотримувати раніше найпривілейованіша її група, якій був притаманним дух корпоративної замкнутості як найбільш кваліфікованої частини цієї інтелігенції (*ЦДАВО України*, ф. 2684, оп.1, од. зб. 135, арк. 175).

Слід зауважити, що нова економічна політика, як вже вказувалося, сприяла політичній і професійній диференціації старої інтелігенції, яка трактувала НЕП як реставрацію капіталістичних порядків. Саме тому основна частина інтелігенції сприяла втіленню ідей НЕПу, отже, — професійній співпраці з радянською владою. З іншого боку, деякі представники інтелігенції активізували боротьбу з більшовицькою владою. До речі, НЕП надавав певних перспектив для професійної роботи для інтелігенції, що також сприяло її співпраці з радянською владою. Особливо подібні фактори впливали на інженерно-технічну інтелігенцію. Крім того, радянська влада потребувала численних спеціалістів, а з уведенням непу — критично бракувало інженерно-технічної інтелігенції. Про це свідчили матеріали різноманітних нарад і конференцій, які, безумовно, організувала радянська влада. Щоправда, їх результати, зазвичай, фальсифікувалися на користь більшовиків. Так, у грудні 1922 р. відбулася перша конференція інженерно-технічних спеціалістів Південної й Донецької залізниці, яка заформалізувала начебто готовність спеціалістів до професійної співпраці з радянською владою. До того ж, учасники конференції заслухали доповідь голови вищої ради народного господарства України В. А. Ксандрова «Про загальний стан народного господарства, праці і перспектив майбутнього в районах економічно пов'язаних з дорогами по всій протяжності». Зрозуміло, що організована радянською владою конференція своїми рішеннями закликала транспортних спеціалістів до співпраці з радянською владою (*ХДЮА*, ф. Р-101, оп. 1, од. зб. 116, арк. 113, 119, 120.).

Слід зауважити, що склад тієї самої інженерно-технічної інтелігенції, будучи соціально неоднорідним, по-різному оцінював НЕП і владу. Згідно з І. П. Бардіним — відомим ученим і практиком-інженером, котрий одним із перших розпочав професійну співпрацю з радянською владою, стара інтелігенція, трактуючи НЕП як відображення капіталістичних порядків та сподівалася, що більшовики керують тимчасово і важку промисловість не зможуть відновити, тим більше без старих спеціалістів. «Доведеться попросити допомоги в колишніх господарів і передати справу до їхніх рук — саме тоді все владнається» (Бардин, 1939, с. 91, 93). Після своєї поїздки до Європи вчений свідчив, що верхівка технічної інтелігенції була пов'язана з колишніми господарями-іноземцями (Бардин, 1939, с. 94).

Однак фактично більшість інженерно-технічної інтелігенції після початку співпраці з новою владою зовсім не прагнула її зміцнення.

Стара інженерно-технічна інтелігенція не розуміла й не бажала соціалізму, який був для неї чужим. Один із відомих інженерів, котрого судили за сфабрикованою проти інтелігенції справою «Промпартія», Л. М. Рамзін на суді свідчив, що НЕП переважна більшість інженерства розуміла як початок переродження радянської влади (Антонов-Саратовський, Львов і Вишинський, 1930, с. 3).

З іншого боку, газета «Пролетарій», як рупор більшовизму, у своїй редакційній статті в травні 1921 р. мрійливо писала про начебто героїчні успіхи робочого класу у справі становлення народного господарства й схилила на свою сторону стару інтелігенцію. «З твердістю класу, який вирішив перемогти, виніс пролетаріат й прошарки трудової інтелігенції, яка долучилася до нього, те, героїзм чого повною мірою оцінить історія. Серед інтелігенції перше місце по об'єднанню з пролетаріатом і трудовим селянством посідають, без сумніву, народний учитель і народна вчителька, сотисячні армії яких в умовах повної матеріальної розрухи й умовах, коли ми справі народної освіти змогли приділити лише мінімально уваги, не тільки врятували народну освіту й розвиток культури від повної загибелі, але й започаткували нові небачені в усьому буржуазному світі форми соціального виховання і навчання» («Об учительстве», 1921, 31 мая, с. 1). Як підкреслював нарком освіти України Г. Ф. Гринько на всеукраїнській нараді завідувачів губернських ВНО, яка була присвячена питанням переходу до НЕПу, «найважливішою справою у боротьбі за освіту є боротьба за робітників освіти. І якщо нам вдасться їх добре забезпечити і закріпити за собою, то тоді перемога освіти буде забезпечена» («Всеукраїнська Нарада Завгубнаросвіти», 1921, 20 листопада, с. 3).

Висновки. Таким чином, наприкінці Української революції 1917–1921 рр. і в перші роки нової економічної політики в Україні стара інтелігенція в основній своїй масі так і не визнала радянську владу та її політику щодо економіки української культури, української інтелігенції. Інтелігенція, як жодна інша верства населення потерпала від економічної розрухи, голоду й епідемій. Але не менше стара інтелігенція потерпала від жорстокого, часто невиправданого ставлення до неї більшовицького режиму в Україні. І навіть нова економічна політика, яка обіцяла деякі позитиви інтелігенції, не змінила її негативного ставлення до радянської влади. А саму нову економічну політику інтелігенція тлумачила як можливе повернення до старих порядків і прискорення падіння радянського режиму. В той же час основна маса старої інтелігенції вимушена була співпрацювати з новою владою і тому, що необхідно було виживати, і тому, що не могла жити без улюбленої справи, і тому, що своєю роботою бажали прискорити нову економічну політику, яку вони вважали поховальницею нової влади.

Слід зауважити, що новій владі дійсно вдалося подолати інші сили, які намагалися підкорити Україну, розпочати відновлення народного господарства, перебудову освітніх і культурних програм загалом. Учителство, особливо сільське, дійсно в складних умовах не залишило школу. Подібні зрушення не могли відбутися без участі бодай частини старої інтелігенції, передусім медичних, військових, інженерно-технічних спеціалістів тощо і, звичайно, учителства. Однак ці факти не свідчили про вирішення більшовицькою владою кардинального, основного для неї питання – схилити на свою сторону стару інтелігенцію, принаймні для професійної співпраці. І в цьому разі особливо актуальною була проблема можливостей вирішення національного питання в Україні.

Список посилань

- А. Ю. (1921, 19 апреля). Специалисты и сельское хозяйство. *Пролетарий*, с. 1.
- Антонов-Саратовський, Львов, В. і Вишинський, А. (1930, 9 грудня). Агенти Міжнародного капіталу перед пролетарським судом: процес шкідників і помічників інтервенції Рамзіна та інших: вирок Найвищого Суду СРСР у справі «Промпартії». *Вісті ВУЦВК*, с. 3–5.
- Арнаутов, В. (1923, 14 январа). Живая сила Наркомпрос'а в 1922 г. *Коммунист*, с. 3.
- Бардин, И. П. (1939). *Жизнь инженера*. Новосибирск: Новосибирское областное издательство.
- Блюмштейн, В. (1922, 11 серпня). Жовтоблакитна «Головполітосвіта». *Вісті ВУЦВК*, с. 1.
- Всеукраинский агрономический с'езд. (1922, 24 октябрю). *Коммунист*, с. 3.
- Всеукраинский агрономический с'езд: вечернее заседание 25 октябрю. (1922, 27 октябрю). *Коммунист*, с. 3.
- Всеукраинский агрономический с'езд: дневное заседание 20 октябрю. (1922, 22 октябрю). *Коммунист*, с. 3.
- Всеукраинский агрономический с'езд работников земли: открытие съезда. (1922, 19 октябрю). *Коммунист*, с. 3.
- Всеукраїнська Нарада Завгубнаросвіти. (1921, 20 листопада). *Вісті ВУЦВК*, с. 3.
- Всеукраїнська Нарада про освіту. (1922, 23 червня). *Вісті ВУЦВК*, с. 2–3.
- Гринько, Г. (1921, 6 марта). Доклад на 5-м Всеукраинском с'езде Советов. *Пролетарий*, с. 2.
- Гуревич, М. (1921, 12 октябрю). Народное здравоохранение на перепутье. *Коммунист*, с. 3.
- 25 лет РКП: (тезисы): (окончание). (1923, 1 марта). *Правда*, с. 2.
- Дело белогвардейцев в Киеве. (1924, 4 апреля). *Пролетарий*, с. 2.
- Директиви Пленуму ЦК КП(б)У в національному питанні: постанова Пленуму ЦК КП(б)У від 6 лютого, затверджена і доповнена Пленумом від 17 жовтня 1922 р. (1959). *Культурне будівництво в Українській РСР: важливіші рішення Комуністичної партії і радянського уряду, 1917–1959 рр.: збірник документів* (Т. 1: 1917 — червень 1941 рр., с. 149–154). Міністерство культури УРСР [та ін.]. Київ.

- ІР НБУВ (Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського)*, ф. 1, № 23512, арк. 2.
- ІР НБУВ*, ф. 1, № 26809, арк. 17.
- Історія Української РСР*. (1967). (Т. 2). АН УРСР, Інститут історії. Київ: Наукова думка.
- Касяненко, Є. (1922, 10 жовтня). Емігрантські видавництва і Наркомосвіта УСРР. *Вісті ВУЦВК*, с. 1.
- КДМА (Київський державний міський архів)*, ф. Р-871, оп. 1, од. зб. 30, арк. 18-зв.
- Коммунист* (1924, 19 июля), с. 1.
- Коряк, В. (1922, 1 жовтня). Войовниче просвітянство. *Вісті ВУЦВК*, с. 1.
- Курас, И. Ф. (1978). *Торжество пролетарского интернационализма и крах мелкобуржуазных партий на Украине*. Киев: Наукова думка.
- Ленін, В. І. (1974). Наказ у питаннях господарської роботи, прийнятий ІХ Всеросійським з'їздом Рад 28 грудня. В. І. Ленін. *Повне зібрання творів* (Т. 44, с. 320–323) (пер. з 5 рос. вид.). Київ.
- Об учительстве (1921, 31 мая). *Пролетарий*, с. 1.
- Пітов, В. І. (Відп. ред., кер. авт. кол.). (1967). *Вища школа Української РСР за 50 років* (Ч. 1: 1917–1945 рр.). Київ: Видавництво Київського університету.
- По народній освіті: постанова V Всеукраїнського з'їзду Рад від 3 березня 1921 р. (1959). (Т. 1: 1917 — червень 1941 рр., с. 93–95). *Культурне будівництво в Українській РСР: важливіші рішення Комуністичної партії і радянського уряду, 1917–1959 рр.: збірник документів*. Міністерство культури УРСР [та ін.]. Київ.
- Про чергові завдання партії в національному питанні: резолюція X з'їзду РКП(б) від 15 березня 1921 р. (1959). (Т. 1: 1917 — червень 1941 рр., с. 100–109). *Культурне будівництво в Українській РСР: важливіші рішення Комуністичної партії і радянського уряду, 1917–1959 рр.: збірник документів*. Міністерство культури УРСР [та ін.]. Київ.
- Процесс белогвардейцев в Киеве: речи прокурора и защитника (1924, 6 апреля). *Пролетарий*, с. 2.
- Ряппо, Я. (1925, 11 сентября). Основные задачи Наркомпроса в предстоящем учебном году. *Коммунист*, с. 2.
- Ряппо, Я. П. (1927, 7 листопада). Основні етапи розвитку української системи народної освіти. *Народний учитель*, с. 2–3.
- Сельскохозяйственный фронт зовет: Всеукраинский агрономический съезд (1922, 21 октября). *Коммунист*, с. 3.
- Суд над жовтооблакітною контр-революцією. (1922, 31 серпня). *Вісті ВУЦВК*, с. 2.
- Т. Н. (1924, 13 листопада). До Всесоюзного з'їзду: [Перший Всесоюзний з'їзд вчителівства]. *Більшовик*, с. 3.
- Федюкин, С. А. (1972). *Великий Октябрь и интеллигенция: из истории вовлечения старой интеллигенции в строительство социализма*. АН СССР, Институт истории СССР. Москва: Наука.
- ХДОА (Харківський державний обласний архів)*, ф. Р-101, оп. 1, од. зб. 116, арк. 113, 119, 120.
- ЦДАВО України (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України)*, ф. 5, оп.1, од. зб. 507, арк. 19, 21, 25, 27.

- ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 287, арк. 5.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 6, арк. 45.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 67, арк. 34, 35.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 890, арк. 35, 63.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 890, арк. 54.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 20.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 21-зв.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 27.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 77.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 77-зв.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 1, од. зб. 891, арк. 79.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 1618, арк. 44-зв.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 1618, арк. 47-зв.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 287, арк. 6.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 168.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 794, арк. 245.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 932, арк. 54.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 937, арк. 53.
 ЦДАВО України, ф. 166, оп. 2, од. зб. 937, арк. 54.
 ЦДАВО України, ф. 2684, оп.1, од. зб. 135, арк. 14, 79.
 ЦДАВО України, ф. 2684, оп.1, од. зб. 135, арк. 175.
 ЦДАВО України, ф. 2684, оп.1, од. зб. 16, арк. 46.
 ЦДАВО України, ф. 2684, оп.1, од. зб. 16, арк. 49.
 ЦДАВО України, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 159, арк. 1-зв.
 ЦДАВО України, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 159, арк. 19.
 ЦДАВО України, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 167, арк. 15.
 ЦДАВО України, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 67, арк. 104.
 ЦДАВО України, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 79, арк. 407.
 ЦДАВО України, ф. 2717, оп. 1, од. зб. 79, арк. 416.
 ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, од. зб. 38, арк. 10, 328.
 ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, од. зб. 38, арк. 89.
 ЦДАГО України (Центральний державний архів громадських об'єднань України), ф. 3, оп. 1, од. зб. 818, арк. 160-зв.
 ЦДАГО України, ф. 29, оп. 1, од. зб. 196, арк. 52–56.
 ЦДАГО України, ф. 29, оп. 1, од. зб. 210, арк. 4, 7, 14.
 ЦДАГО України, ф. 29, оп. 1, од. зб. 389, арк. 12, 40.
 ЦДАГО України, ф. 29, оп. 1, од. зб. 416, арк. 94.

References

- A. Yu. (1921, April 19). Specialists and Agriculture. *Proletarian*, p. 1.
 Antonov-Saratovskiy, Lvov, V. i Vyshynskiy, A. International capital agents before the proletarian court: the process of saboteurs and interventionists Ramzin and others: the verdict of the Supreme Court of the USSR in the case of the "Industrial Party". *Visti VUTSVK (VUTSVK News)*, p. 3-5.
 Arnautov, V. (1923, January 14). The living force of the People's Commissariat of Education in 1922. *Communist*, p. 3.

- Bardin. I. P. *The life of the engineer*. Novosibirsk: Novosibirsk Regional Publishing House.
- Blyumshteyn. V. (1922, August 11). Yellow and blue “Main Political Education”. *Visti VUTSVK (VUTSVK News)*, p. 1.
- All-Ukrainian agronomic congress. (1922, October 24). *Communist*, p. 3.
- All-Ukrainian agronomic congress: evening meeting of October 25. (1922, October 27). *Communist*, p. 3.
- All-Ukrainian agronomic congress: day meeting of October 20. (1922, October 22). *Communist*, p. 3.
- All-Ukrainian agronomic congress of workers of the earth: opening of the congress. (1922, October 19). *Communist*, p. 3.
- All-Ukrainian Meeting of the Region Committee of the People’s Education (November 1921, November 20). *Visti VUTSVK (VUTSVK News)*, p. 3.
- All-Ukrainian Meeting on Education. (June 1922, June 23). *VUTSVK News*, p. 2-3.
- Grinko. G. (1921, March 6). Report on the 5th All-Ukrainian Council of Soviets. *Proletarian*, p. 2.
- Gurevich. M. (1921, October 12). Public health at the crossroads. *Communist*, p. 3.
- 25 years of the RCP: (theses): (ending). (1923, March 1). *Pravda*, p. 2.
- The case of White Guards in Kiev. (1924, April 4). *Proletarian*, p. 2.
- The guidelines of the Plenum of the Central Committee of the CPU (b) U on the national question: the resolution of the Plenum of the Central Committee of the CPU (b) U dated February 6, approved and supplemented by the Plenum on October 17, 1922 (1959). *Cultural work in the Ukrainian SSR: the most important decisions of the Communist Party and the Soviet government, 1917–1959: collection of documents* (Vol. 1: 1917 — June 1941, pp. 149–154). Ministry of Culture of the Ukrainian SSR [and others]. Kiev.
- IM VNLU (*Institute of Manuscripts of V. I. Vernadsky National Library of Ukraine*), f. 1, № 23512, p. 2.
- IM VNLU, f. 1, № 26809, p. 17.
- History of the Ukrainian SSR*. (1967). (Vol. 2). Academy of Sciences of the USSR, Institute of History. Kyiv: Naukova Dumka (Scientific Thought).
- Kasianenko, Ye. (1922, October 10). Emigrant publishing houses and the People’s Commissariat of Education of the Ukrainian SSR. *Visti VUTSVK (VUTSVK News)*, p. 1.
- Kyiv City State Archive (KCSA), f. P-871, s. 1, archive unit 30, p. 18- reverse side. *Communist* (1924, July 19), p. 1.
- Koriak, V. (1922, October 1). Military enlightenment. *Visti VUTSVK (VUTSVK News)*, p. 1.
- Kuras, I.F. (1978). *The triumph of proletarian internationalism and the collapse of the small-bourgeois parties in Ukraine*. Kiev: Naukova Dumka.
- Lenin, V.I. (1974). The order on the issues of economic work, adopted by the 9th All-Russian Congress of Soviets on December, 28. V.I. Lenin. *The complete collection of works* (Vol. 44, pp. 320–323) (translation from the 5th Russian edition). Kyiv.
- On Teaching (1921, May 31). *Proletarian*, p. 1.

- Pitov, V.I. (Editor-in-chief, corporate authors). (1967). *Higher School of the Ukrainian SSR for 50 years (Part 1: 1917–1945)*. Kyiv: Publishing House of Kyiv University.
- On public education: the resolution of the 5th All-Ukrainian Congress of Soviets of March 3, 1921 (1959). (Vol. 1: 1917 — June 1941, pp. 93-95). *Cultural work in the Ukrainian SSR: the most important decisions of the Communist Party and the Soviet Government, 1917–1959: collection of documents*. Ministry of Culture of the Ukrainian SSR [and others]. Kyiv.
- On the immediate tasks of the party in the national question: resolution of the 10th Congress of the RCP (b) of March 15, 1921 (1959). (Vol. 1: 1917 — June 1941, pp. 100-109). *Cultural work in the Ukrainian SSR: the most important decisions of the Communist Party and the Soviet Government, 1917–1959: collection of documents*. Ministry of Culture of the Ukrainian SSR [and others]. Kyiv.
- The process of the White Guard in Kiev: the speech of the prosecutor and defense counsel (1924, April 6). *Proletarian*, p. 2.
- Riappo, Ya. (1925, September 11). The main objectives of the People's Commissariat for Education in the upcoming school year. *Communist*, p. 2.
- Riappo, Ya.P. (1927, 7 November). Fundamentals of the development of the Ukrainian system of public education. *People's teacher*, p.p. 2–3.
- The agricultural front is calling for: the All-Ukrainian Agricultural Congress (1922, October 21). *Communist*, p. 3.
- The trial of the yellow-and-blue counter-revolution. (1922, August 31). *Visti VUTSVK (VUTSVK News)*, p. 2.
- T. N. (1924, November 13). To the All-Union Congress: [The First All-Union Congress of Teachers. *Bolshevik*, p. 3.
- Fediukin, S. A . (1972). *Great October and the intelligentsia: from the history of involving the old intelligentsia in the construction of socialism*. USSR Academy of Sciences, Institute of History of the USSR. Moscow: Nauka (Science).
- KhSRA (Kharkiv State Regional Archive)*, f. P-101, s. 1, archive unit 116, p.p. 113, 119, 120.
- CSAHAA of Ukraine (Central State Archive of Higher Authorities and Administration of Ukraine)*, f. 5, s. 1, archive unit 507, pp. 19, 21, 25, 27.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 287, p. 5.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 6, p.45.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 67, pp. 34, 35.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 890, pp. 35, 63.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 890, p. 54.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 891, p. 20.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 891, p. 21 — reverse side.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 891, p. 27.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 891, p. 77.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 891, p. 77 — reverse side.
- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 1, archive unit 891, p. 79.

- CSAHAA of Ukraine*, f. 166, s. 2, archive unit 1618, p. 44 — reverse side.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 1618, p. 47 — reverse side.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 287, p. 6.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 794, p. 168.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 794, p. 245.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 932, p. 54.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 937, p. 53.
CSAHAA of Ukraine, f. 166, s. 2, archive unit 937, p. 54.
CSAHAA of Ukraine, f. 2684 s. 1, archive unit 135, pp. 14, 79.
CSAHAA of Ukraine, f. 2684 s. 1, archive unit 135, p. 175.
CSAHAA of Ukraine, f. 2684 s. 1, archive unit 16, p. 46.
CSAHAA of Ukraine, f. 2684 s. 1, archive unit 16, p. 49.
CSAHAA of Ukraine, f. 2717 s. 1, archive unit 159, p. 1 — reverse side.
CSAHAA of Ukraine, f. 2684 s. 1, archive unit 16, p. 19.
CSAHAA of Ukraine, f. 2717 s. 1, archive unit 167, p. 15.
CSAHAA of Ukraine, f. 2717 s. 1, archive unit 679, p. 104.
CSAHAA of Ukraine, f. 2717 s. 1, archive unit 79, p. 407.
CSAHAA of Ukraine, f. 2717 s. 1, archive unit 79, p. 416.
CSAHAA of Ukraine, f. 331 s. 1, archive unit 38, pp. 10, 328.
CSAHAA of Ukraine, f. 331 s. 1, archive unit 38, p. 89.
CSAPA of Ukraine (Central State Archive of Public Associations of Ukraine), f. 3 s. 1, archive unit 818, p. 160 — reverse side.
CSAPA of Ukraine, f 29, s. 1, archive unit 196, pp. 52-56.
CSAPA of Ukraine, f 29, s. 1, archive unit 210, pp. 4, 7, 14.
CSAPA of Ukraine, f 29, s. 1, archive unit 389, pp. 12, 40.
CSAPA of Ukraine, f 29, s. 1, archive unit 416, pp. 94.

Надійшла до редколегії 12.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.21

УДК 008:640.43:502/504](477)

М. Л. Братицел, асистент, кафедра готельно-ресторанного і туристичного бізнесу, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

frog2014137@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9206-3479>

СУЧАСНІ ФОРМИ ЕКОКУЛЬТУРИ В ЗАКЛАДАХ РЕСТОРАННОГО ГОСПОДАРСТВА УКРАЇНИ

Досліджено та проаналізовано показники екологічності закладів ресторанного господарства в Україні. Розглянуто проблематику споживання енергії, використання води, утилізації відходів та виробництва продуктів харчування як головних показників екологічності. Виявлено, що для традиційних ресторанів головними проблемами в процесі реалізації екологічної практики є вартість, необізнаність з означеного питання та простір, водночас для екоресторанів ця проблема зумовлена недостатньою поінформованістю та юридичними аспектами. Визначено ефективні методи усунення перешкод під час реалізації екологічної практики в сучасних вітчизняних закладах ресторанного господарства.

Ключові слова: *екокультура, екологія, заклади ресторанного господарства, споживання енергії, використання води, утилізація відходів, виробництво продуктів харчування.*

М. Л. Братицел, асистент, кафедра гостинично-ресторанного і туристичного бізнесу, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ ЭКОКУЛЬТУРЫ В ЗАВЕДЕНИЯХ РЕСТОРАННОГО ХОЗЯЙСТВА УКРАИНЫ

Исследованы и проанализированы показатели экологичности заведений ресторанного хозяйства в Украине. Рассмотрена проблематика потребления энергии, использования воды, утилизации отходов и производства продуктов питания как главных показателей экологичности. Выявлено, что для традиционных ресторанов главными проблемами в процессе реализации экологической практики являются стоимость, неосведомленность по указанному вопросу и пространство, тогда как для екоресторанов данная проблема заключается в недостаточной осведомленности и юридических аспектах. Определены методы устранения препятствий на пути к реализации экологической практики в современных отечественных заведениях ресторанного хозяйства.

Ключевые слова: *екокультура, екологія, заведення ресторанного господарства, потреблення енергії, використання води, утилізація відходів, виробництво продуктів харчування.*

M. L. Bratitsel, teaching assistant, Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

CONTEMPORARY FORMS OF ECO-CULTURE IN DINING OUTLETS OF UKRAINE

The aim of this paper is to study and analyze contemporary forms of eco-culture in Ukraine; to identify effective methods for eliminating obstacles to the implementation of environmental practices in modern dining outlets.

Research methodology. Scientific research positions are based on a set of general scientific methods of cognition and culturological approaches. In studying and analyzing the contemporary forms of eco-culture in dining outlets of Ukraine, historic and cultural, historical and sociological, complex, structural and functional, value and factor approaches, which are mutually complementary, have been applied, taking into account the interdisciplinary nature of the issue and contributing to the systematization of various views on environmental friendliness; as well as methods of system analysis; generalization of the theory and practice of implementing environmental practices; modelling of the process of development of eco-culture in restaurants.

Results. It is revealed that for traditional restaurants the main problems in the process of implementation of environmental practices are the cost, the lack of awareness of the specified issue and space, while for eco-restaurants this problem is the lack of awareness and legal aspects. The effective methods of elimination of obstacles on the way to realization of ecological practice in modern homeland restaurants of the restaurant industry are determined.

Novelty. The issues of energy consumption, water use, waste utilization and food production in homeland restaurants of the restaurant industry as the main indicators of environmental friendliness are considered.

The practical significance. The material in this article can be used in developing lectures by specialists in cultural studies.

Keywords: *eco-culture, ecology, restaurant facilities, energy consumption, water use, waste management, food production.*

Постановка проблеми. На сучасному етапі, в умовах урбанізації, тенденція втрати зв'язків людини з природою, безумовно, є негативним фактором впливу, що зумовлює застосування інноваційних підходів з метою збереження довкілля в усіх галузях діяльності суспільства. Відповідно, набуває доцільності розвиток екокультури – універсальної системи, у якій поєднано екологічні знання, стандарти, норми та цінності, сформовані в суспільній свідомості, що реалізуються в екологічній поведінці людей. Дослідження еко-культури зазвичай висвітлюють певні аспекти зміни клімату, управління водними ресурсами, нових джерел енергії та інших екологічних проблем у багатьох випадках не в контексті впливу конкретної галузі. Зважаючи на те, що заклади ресторанного господарства здійснюють значний екологічний, економічний та соціальний вплив, уважаємо актуальним і необхідним здійснити

культурологічне дослідження перспективи розвитку екологізації цих підприємств в Україні.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Зміни на ринку ресторанних послуг і тенденції розвитку закладів ресторанного господарства в Україні протягом останніх років сприяли всесторонньому науковому дослідженню цієї тематики. Так, наприклад, А. Прокопюк та Ю. Феленчак (2015, с. 259–265) аналізують сучасний стан, перспективи й темпи розвитку закладів відповідно до регіональної специфіки; В. Дружиніна (2016, с. 53–57) оцінює практику функціонування вітчизняного ринку ресторанних послуг зі зваженням на специфічні функції; Л. Івашина (2018, с. 597–600) розглядає інноваційні підходи й виникнення нових форматів закладів ресторанного господарства, спрямованих на розширення контингенту відвідувачів, та ін. Щоправда бракує ґрунтовних досліджень і наукових публікацій, присвячених специфіці діяльності закладів ресторанного господарства в Україні в контексті екокультурного розвитку населення.

Мета статті — дослідити та проаналізувати сучасні форми екокультури в Україні; визначити ефективні методи усунення перешкод реалізації екологічної практики в сучасних вітчизняних закладах ресторанного господарства.

Виклад основного матеріалу дослідження. Розширення мережі закладів ресторанного господарства в Україні, популяризація їх серед населення, вплив на економіку України й екокультурний аспект (маємо на увазі проблематику споживання енергії, води та продуктів харчування, а також перероблення продуктових відходів) актуалізують дослідження цих підприємств у зазначеному контексті.

У зв'язку з посиленням вимог відвідувачів до якості та користі продуктів харчування в ресторанах (згідно з даними досліджень, в Україні головним критерієм вибору закладу є саме якість кухні) (Даніалі, 2012, с. 31), що потребує змін у ресторанній практиці та послугах, наразі існує тенденція збільшення кількості закладів, які, позиціюючи себе екологічними, не мають відповідної сертифікації, не дотримують світових стандартів. Це пояснюється передусім браком санкціонованих владою заходів щодо моніторингу рівня екологічності цих закладів.

Дослідження спрямоване на вивчення новітніх практик екологічного розвитку закладів ресторанного господарства, а також визначення їх відповідності загальноновизнаним світовою спільнотою принципам та індикаторам екологічного розвитку.

Згідно зі специфікою розвитку екокультури населення країн пострадянського простору, наразі екологічні продукти зацікавлюють переважно заможних представників суспільства та молодь, котрі турбують-

ся про власне здоров'я та/або вважають екопродукти престижною чи модною продукцією (Зубков, 2013, с. 110).

Дослідження зарубіжних науковців свідчать: хоча й не всі постійні клієнти ресторанів витрачають більше коштів на продукцію, яка не настільки негативно впливає на навколишнє середовище, проте, обираючи між традиційним рестораном і екологічним, перевагу надають останньому (Hu, Parsa, Self, 2010, pp. 344–362.).

Проблеми, зумовлені глобалізацією економіки, посилюються збільшенням чисельності населення, що призводить до надмірного використання енергії, природних ресурсів і продуктів харчування, негативно впливаючи на навколишнє середовище. Його сучасний стан і вкрай невтішні прогнози щодо погіршення ситуації становлять новий контекст дослідження екокультури.

Слід зазначити, що визначення екологічності варіюється залежно від галузі застосування. Деякі дослідники визначають екологічність у різних часових та просторових масштабах (Kates, Parris, Leiserowitz, 2005, pp. 9–21), розглядаючи взаємозв'язок економічних, соціальних та екологічних галузей (Dasgupta, Levin, Lubchenco, 2000, pp. 339–345), оскільки глобальні проблеми довкілля безпосередньо впливають на соціальну й економічну активність соціуму.

Визначення екологічності наразі сфокусовані на чотирьох факторах — освіті, процесі, участі суспільства та подальших умовах. Зазначимо, що вони є загальними для різноманітних визначень екологічності й загалом визначають спрямування ефективної практики екологічності, у цьому разі — закладів ресторанного господарювання. Так, власники мають бути обізнаними щодо колективного впливу бізнесу та надавати необхідну інформацію споживачам, розуміючи, що екологічність — це не продукт, який можна створити за незначний проміжок часу, а динамічний та тривалий процес. В умовах, коли виробництво, відповідно до означеного напрямку розвитку екокультури, має сфокусуватися на відновленні навколишнього середовища та продовольчої системи, рестораторам слід проявляти ініціативу, щоб не створювати негативних умов для екосистеми в майбутньому.

Заклади ресторанного господарства найбільше споживають електроенергії в секторі роздрібної торгівлі. Зазначимо, що їх перехід на екологічну практику значно зменшить кількість викидів парникових газів та витрати на комунальні послуги загалом від 10 — до 20% (Energy Star, 2009).

Згідно з даними дослідників, заклади ресторанного господарства споживають у п'ять разів більше енергії на кухні, ніж в іншій частині приміщення (Johnson, 2010), що зумовлює використання енергоефективного обладнання.

Підвищення ефективності використання природних ресурсів, зменшення кількості відходів виробництва та забруднення навколишнього середовища є показниками прогресу екологічності.

Серед сертифікованих водозберігаючих методів слід відзначити: установлення аераторів (світильників, які зменшують використання води введенням повітря в потік води); водозберігаючих спреїв для попереднього промивання клапанів та ін.

Однією зі значних екологічних проблем є розклад харчових відходів, зокрема збільшення вироблення парникового газу, негативний вплив на санітарію та здоров'я. Саме харчові відходи на сміттєзвалищах виробляють газ метан і вважаються найбільшим джерелом його викиду, спричиненого діяльністю людини. Щонайменше половина відходів у закладах ресторанного господарства — їжа до (наприклад, продукти, термін придатності яких завершився) і після вживання.

Окремий аспект загальної проблематики екологічності закладів ресторанного господарства — зменшення постспоживацьких відходів (згідно зі статистикою, відвідувачі ресторанів викидають понад 25% їжі — *М. Б.*), що досягається використанням спеціалізованих програм, які дозволяють (за необхідності) змінювати меню, розміри порцій та ін. Компостування — один із можливих варіантів контролю харчових відходів, перевагами якого є також і кінцевий продукт, який можна використати для поліпшення ґрунту, підвищення якості води, вирощування нового покоління культур. Зазначимо, що деякі ресторани успішно співпрацюють із місцевими компаніями з перероблення харчових відходів та вторсировини, а також використовують спеціальні контейнери та «еко»-вивіски, що мінімізує відходи, сприяє екологічності ресторанної практики та інформує відвідувачів про їх особистий вплив на екокультуру.

Чинні муніципальні програми утилізації дозволяють переробляти не лише харчові відходи, але і скло, папір, картон, пластик тощо.

Зазвичай, ресторатори вважають їжу тим, що готують, подають і викидають, не завжди звертаючи увагу на те, що їжа впливає на екологічність загалом.

Їжа — невід'ємна та фундаментальна складова культури людського суспільства, у її фізіологічному та культурному аспектах. *М. Монтанарі (Montanari, 2013)* зазначає, що розвиток кулінарії не лише популяризує продукти, але й коригує їжу згідно з вимогами людини, розробленими відповідно до культурної норми.

На думку деяких дослідників, продовольча сфера наразі позиціонується не лише як соціальний феномен, а як явище, яке є не тільки наслідком біологічних та екологічних явищ, а і структурним фактором соціальної організації (*Contreas, Garcia, 2011*).

Заклади ресторанного господарства здатні впливати на те, які продукти виробляються, на рентабельність сільського господарства та інтенсивність виробництва екологічних продуктів харчування. Побічні ефекти впливу пов'язані і з походженням ресурсів, способами здійснення сільського господарства та збирання врожаю, а також пакуванням та розподілом товарів (Heller, Keoleian, 2003, p. 1010).

На думку дослідників, сезонне меню — спосіб, яким ресторани зазначають високу якість продуктів харчування та охорону довкілля (Sundkvist, Milestad, Jansson, 2005, pp. 224–239).

Для високого рівня обслуговування відвідувачів ресторанам необхідні високоякісні продукти. Серед популярних тенденцій сучасних екологічних закладів ресторанного господарства є вирощення екологічно чистих продуктів харчування на місці; розширення меню дієтично збалансованими стравами, стравами без глютену, а також стравами для відвідувачів із харчовою алергією.

Місцеві продукти, на думку дослідників, — це продукти харчування, які вирощуються в межах від 80 до 200 км від місця, у якому їх споживають (Johnson, 2010). Маркування та реалізація в ресторанах місцевих продуктів харчування підвищують рівень обізнаності громадськості про довкілля та якість місцевої їжі, що згодом може позитивно вплинути на місцеву економіку, створювати вищий попит на місцеві продукти харчування (Kirby, 2006). Долучення місцевих продуктів до меню допомагає ресторанам збільшити кількість відвідувачів і розширити контингент.

Характерною тенденцією розвитку екологічної практики закладів ресторанного господарювання є створення шеф-кухарями особливих страв з місцевих продуктів, які складуть гідну конкуренцію або навіть будуть якіснішими, ніж страви, виготовлені з імпортованих продуктів. Окрім очевидних переваг вживання сезонних продуктів, акцентуємо й на такому впливовому на довкілля факторі, як продовольчі кілометри (шлях, яким продукти харчування транспортують від місця вирощення до ресторану, тобто від дистриб'ютора до споживача) — на транспортування припадає приблизно 15% викидів парникових газів (у межах продовольчої системи).

Отже, актуальними методами поліпшення екологічності закладу ресторанного господарювання є: велика кількість органічних сертифікованих продуктів харчування, харчових продуктів місцевого виробництва; координування меню з метою максимального використання сезонних продуктів харчування; розширення меню вегетаріанськими стравами, стравами, які відповідають специфічним дієтичним потребам, та антиалергенними стравами (наприклад, варіанти страв без глютену / без лактози); переважання органічного вина у винній карті; навчан-

ня персоналу методам приготування здорової їжі (з низьким умістом жиру, солі тощо).

У контексті дослідження вважаємо за доцільне зазначити важливість підвищення обізнаності відвідувачів щодо використання методів екологічного розвитку в практиці закладів ресторанного господарства, що водночас сприятиме збільшенню кількості клієнтів, оскільки тенденції розвитку екокультури в Україні впливають на осмислений вибір відвідування екоресторанів.

Слід зазначити, що на сучасному етапі методи, спрямовані на освітній компонент екологічності, передбачають меню, у якому відображаються засади екокультурних факторів; персонал, ознайомлений із принципами здорового харчування та засобами, спрямованими на зменшення використання енерго- та водних ресурсів, а також вторинного використання й перероблення відходів. Таким чином, вихід за межі традиційного обмеженого набору екологічних показників можна визначити як необхідну умову майбутнього постійного розвитку успішної екологічної практики закладів ресторанного господарства. Екологічність — це не остаточний стан, а практики та цінності, які слід переглядати й за необхідності розширювати щорічно, оскільки практика і прогрес основані на головних аспектах розвитку екокультури.

Заклади ресторанного господарювання (як і всі підприємства) мають відповідати за навчання своїх співробітників та громадськості з метою зменшення негативного впливу на довкілля їх галузі в межах системи екокультури. Взаємообмін з аналогічними підприємствами досвідом і практиками — один із методів, спрямований на загальногалузеві досягнення екологічних практик, оскільки стимулює подальші інноваційні рішення та підвищує сукупну, сталу галузеву практику.

Список посилань

- Даніалі, Ф. (2012). Дослідження загальних тенденцій ринку ресторанного господарства України. *Економіка промисловості*, 3–4 (59–60), 29–34.
- Дружиніна, В. (2016). Оцінка практики функціонування національного ринку ресторанних послуг. *Інфраструктура ринку*, 2, 53–57. Узятю з http://market-inf. od.ua/journals/2016/2_2016_ukr/12.pdf.
- Зубков, А. В. (2013). Еко-бізнес: миф или перспектива для российского бизнеса. *Российское предпринимательство*, 23 (245), 104–111.
- Івашина, Л. (2018). Перспективи розвитку ресторанного бізнесу як складника індустрії гостинності. *Економіка і суспільство*, 14, 597–600.
- Прокопюк, А., Феленчак, Ю. Б. (2015). Сучасні тенденції розвитку ресторанного господарства України та Польщі. *Науковий вісник НЛТУ України*, 25 (4), 259–265.
- Contreas, J., and Garcia, M. (2011). *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

- Dasgupta, P., Levin, S., and Lubchenco, J. (2000). Economic pathways to ecological sustainability. *BioScience*, 50 (4), 339–345.
- Energy Star (2009). *Greenhouse gas inventory and tracking in portfolio manager*. Retrieved from www.energystar.gov/ia/business/evaluate_performance/Emissions_Supporting_Doc.pdf.
- Heller, M. C., and Keoleian, G. A. (2003). Assessing the sustainability of the US food system: A life cycle perspective. *Agricultural Systems*, 76, 1007–1041.
- Hu, H.-H., Parsa, H. G., and Self, J. (2010). The dynamics of green restaurant patronage. *Cornell Hospital Quarterly*, 51 (3), 344–362.
- Johnson, M. R. (2010). *Environmental sustainability within the restaurant industry*. Retrieved from <http://courses.cit.cornell.edu>.
- Kates, R. W., Parris, T. M., and Leiserowitz, A. A. (2005). What is sustainable development? Goals, indicators, values and practice. *Environment*. 47 (3), 9–21.
- Kirby, L. D. (2006). *Restaurants as a potential market channel for locally-grown food in western North Carolina*. Appalachian Sustainable Agriculture Project.
- Montanari, M. (2013). *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac.
- Sundkvist, A., Milestad, R., and Jansson, A. (2005). On the importance of tightening feedback loops for sustainable development of food systems. *Food Policy*, 30, 224–239.

References

- Daniali, F. (2012). Research of general tendencies of restaurant market of Ukraine. *Economy of industry*, 3–4 (59–60), 29–34 [in Ukrainian].
- Druzhinina, V. (2016). An assessment of the practice of functioning of the national market of restaurant services. *Infrastructure of the market*, 2, 53–57. Retrieved from http://market-infr.od.ua/journals/2016/2_2016_eng/12.pdf [in Ukrainian].
- Zubkov, A. V. (2013). Eco-business: myth or perspective for Russian business. *Russian Entrepreneurship*, 23 (245), 104–111 [in Ukrainian].
- Ivashina, L. (2018). Development prospects for the restaurant business as a component of the hospitality industry. *Economics and Society*, 14, 597–600 [in Ukrainian].
- Prokopyuk, A., Felenchak, Yu.B. (2015). Modern trends in the restaurant industry in Ukraine and Poland. *Scientific herald of NLTU of Ukraine*, 25 (4), 259–265 [in Ukrainian].
- Contreas, J., Garcia, M. (2011). *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz [in Spanish].
- Dasgupta, P., Levin, S., Lubchenco, J. (2000). Economic pathways to ecological sustainability. *BioScience*, 50(4), 339–345 [in English].
- Energy Star (2009). *Greenhouse gas inventory and tracking in portfolio manager*. Retrieved from www.energystar.gov/ia/business/evaluate_performance/Emissions_Supporting_Doc.pdf. [in English].
- Heller, M. C., Keoleian, G. A. (2003). Assessing the sustainability of the US food system: A life cycle perspective. *Agricultural Systems*, 76, 1007–1041 [in English].

-
- Hu, H-H., Parsa, H. G., Self, J. (2010). The dynamics of green restaurant patronage. *Cornell Hospital Quarterly*, 51(3), 344–362 [in English].
- Johnson, M. R. (2010). *Environmental sustainability within the restaurant industry*. Retrieved from <http://courses.cit.cornell.edu>. [in English].
- Kates, R. W., Parris, T. M., Leiserowitz, A. A. (2005). What is sustainable development? Goals, indicators, values and practice. *Environment*. 47(3), 9–21 [in English].
- Kirby, L. D. (2006). *Restaurants as a potential market channel for locally-grown food in western North Carolina*. Appalachian Sustainable Agriculture Project [in English].
- Montanari, M. (2013). *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac [in English].
- Sundkvist, A., Milestad, R., Jansson, A. (2005). On the importance of tightening feedback loops for sustainable development of food systems. *Food Policy*, 30, 224–239 [in English].

Надійшла до редколегії 14.08.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.22

УДК 069(477)-028.22-048.62:077.5](045)

К. В. Кислюк, доктор культурології, професор, Харківська державна академія культури, м. Харків

k_k_v@ukr.net

http://orcid 0000-0001-9092-6808

НАЦІОНАЛЬНИЙ МУЗЕЙНИЙ ЛАНДШАФТ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ВІЗУАЛЬНОЇ РЕПРЕЗЕНТАБЕЛЬНОСТІ

Обчислено візуальну репрезентабельність національного музейно-заповідного ландшафту України як інтегральний показник за декількома критеріями (44 установи) в соціальних мережах Фейсбук та Інстаграм. Виявлено долученість 77–91% національних музейно-заповідних закладів до сучасних візуальних форм власної репрезентації. Натомість загальний рівень «візуальної привабливості» виявився значно нижчим: лише 30–45% національних музеїв і установ масово зацікавлюють власників соціальних акаунтів. Найбільше візуально репрезентабельним в обох мережах сумарно визначено «Мистецький Арсенал».

Констатовано повне залучення музейного простору до здійснення культурної політики «лагідної українізації». Такий підхід найефективніше репрезентують «музеї під відкритим небом» (Хортиця, Кам'яна Могила, Пирогове та ін.). Зафіксовано певне протиріччя між зазначеним трендом і підвищеною візуальною привабливістю художньо-мистецьких установ без надмірних ідеологічних акцентів у діяльності, що можна пояснити багаторівневістю української ідентичності.

Ключові слова: *візуальна культура, музеї і заповідники, репрезентації, українська культура.*

К. В. Кислюк, доктор культурологии, профессор, Харьковская государственная академия культуры, г. Харьков

НАЦИОНАЛЬНЫЙ МУЗЕЙНЫЙ ЛАНДШАФТ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ ВИЗУАЛЬНОЙ РЕПРЕЗЕНТАБЕЛЬНОСТИ

Рассчитано визуальную репрезентабельность национального музейно-заповедного ландшафта Украины как интегральный показатель по нескольким критериям (44 учреждения) в социальных сетях Фейсбук и Инстаграм. Выявлено вовлеченность 77–91% национальных музейно-заповедных учреждений в современные визуальные формы собственной репрезентации. Однако общий уровень «визуальной привлекательности» оказался значительно ниже: только 30–45% национальных музеев и учреждений массово заинтересовывают владельцев социальных аккаунтов. Наиболее визуально репрезентабельным в обеих сетях суммарно определен «Мистецький Арсенал».

Констатировано полное вовлечение музейного пространства в проведение культурной политики «мягкой украинизации». Такой подход эффективно представляют «музеи под открытым небом» (Хортица, Каменная Могила, Пирогово и др.). Зафиксировано определенное противоречие между указанным трендом и повышенной визуальной привлекательно-

стю художественно-творческих учреждений без лишних идеологических акцентов в деятельности, что можно объяснить многоуровневостью украинской идентичности.

Ключевые слова: *визуальная культура, музеи и заповедники, репрезентации, украинская культура.*

K. V. Kysliuk, Doctor of Culturology, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

NATIONAL MUSEUM LANDSCAPE OF UKRAINE IN THE MIRROR OF VISUAL REPRESENTATION

The aim of the article is to provide a quantitative and qualitative analysis of the visual representation of the national museum-protected landscape of Ukraine on the social networks Facebook and Instagram.

Research methodology is based on the statistical method, on the criteria of the representation of museums on the official pages, the number of subscribers to them, and mainly — the number of images in which visitors share the impressions of their visit. The results have been interpreted as the consequences of some fundamental cultural trends.

Results. The study has revealed a very high degree of attraction (77–91%) of national museum institutions to visual forms of their own representation. However, the overall level of «visual representativeness» has been significantly lower: only 30–45% of national museums and institutions attract attention of social account holders. Museums and reserves of Kyiv have a considerable advantage due to much larger infrastructure and marketing opportunities. The most visually attractive among the 44 national museums on Facebook and on the Instagram was the «Mystetskyi Arsenal». There were no significant differences in the number and specific orientation of the representations of museum-sacred places (Kyiv-Pechersk Lavra, St. Sophia of Kyiv).

It is stated that full involvement of the museum space in carrying out the cultural policy of «gentle Ukrainianization» includes: 1) the establishment of historical, ethno-cultural institutions in recent years; 2) active conduct of almost all museums and preserves of the Ukrainian-centric orientation of the exposition and educational activities. This approach had been most effectively represented through a series of site-museums in the open air that affect both its collections and its location (Khortytsa, Kamyana Mohyla, Pyrohovo, etc.). The certain contradiction between the official trend and the increased visual appeal of artistic institutions without excessive ideological emphases in the activity had been fixed. This fact can be explained by the multiplicity of Ukrainian identity.

Novelty. The paper is the first attempt for the first quantitative study of the visual reflection of the Ukrainian national museums on the Facebook and Instagram.

The practical significance. The information contained in this article may be useful for the teaching of the various courses, for the researchers of Ukrainian culture and Museum studies.

Key words: visual culture, museums and preserves, representations, Ukrainian culture.

Постановка проблеми. У першій чверті ХХІ ст. важливість будь-якого явища матеріальної чи духовної культури дедалі помітніше ви-

значається його візуальними рецепціями в різноманітних медіа, зокрема соціальних мережах, позаяк у наукових дослідженнях увагу дотепер приділяють письмовим текстам.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Візуальне в усьому різноманітті його проявів зумовлює посилену увагу вчених в останні 20–30 рр. (С. Альперс, М. Баксандалл, Н. Брайсон, Т. Дж. Кларк, Г. Поллок, Г. Бек, М. Баль, Дж. Елкінс, У. Дж. Т. Мітчелл, Н. Мірзоефф та ін.). Проте навіть у присвячених *museum studies* фундаментальних зарубіжних працях (Carbonell, 2012) музеї не розглядали крізь призму візуальних рефлексій. На вітчизняних інтелектуальних обширах за останні 10 років захищено понад півтора десятків дисертацій за спеціальністю 26.00.05 — музеєзнавство. Пам'яткознавство, вийшли друком сотні наукових публікацій, у яких вивчалися головно історія музеїв, різні аспекти їх діяльності, склад колекцій і фондів, зрештою, форми, напрями та методи залучення до глобального інформаційного простору. Однак зворотний процес — відображення музейно-заповідного ландшафту в різноманітних медіа дотепер практично не досліджено.

Мета статті — здійснити кількісно-якісний аналіз візуальної репрезентабельності національного музейно-заповідного ландшафту України в соціальних мережах Фейсбук та Інстаграм.

Фейсбук — безумовний лідер в Україні, Інстаграм за останні півроку засвідчує найбільшу динаміку й наразі перебуває в групі найпоширеніших соцмереж (StatCounterGlobalStats, 2018). Це здобуття Революції Гідності, коли збільшення відкритості та мобільності вітчизняної культури стимулюють її постмодернізацію, поширення цінностей самовираження, засоби для яких найкраще надає Інстаграм. Таким чином, спостерігається типовий для «навздогінної модернізації» тренд — одночасно відставання в розвитку вітчизняної медіа-культури та прискорений поступ її найсучасніших візуальних виявів.

Методологія. Основою дослідження є статистичний метод — визначення представленості музеїв і заповідників на офіційних сторінках, кількості їх підписників, а головно — кількості зображень, які відображають враження відвідувачів. Інтегральний показник за всіма означеними критеріями в обох мережах становить рівень візуальної репрезентабельності певної організації.

Кількісну розвідку доповнено якісним (інтерпретативним) аналізом відображення на фото в соціальних мережах експозиційної та культурно-просвітницької діяльності музеїв і заповідників. Результати дослідження культурологічно проінтерпретовано методом соціокультурної каузальності як вияв певних глибинних трендів.

У дослідженні зважено на культурну зумовленість та опосередкованість відображення об'єкта в його візуальних репрезентаціях. Серед

таких закономірностей, визначених нами на основі матеріалів вітчизняної культури, можна назвати зміщення акцентів у сприйнятті тієї чи іншої пам'ятки. Наприклад, на інстаграм-сторінці Національного музею історії України в Другій світовій війні 19 зі 122 зображень (зокрема з найбільшою кількістю лайків) присвячено велетенській статуї Батьківщина-Мати. Таким чином підтримується радянський наратив висвітлення цього періоду української історії, попри зусилля колективу музею переоповісти його по-новому. Під час аналізу меморіальних політик 2014–2018 рр. звернуто увагу на їх урізноманітнення, порівняно з класичними меморіальними практиками національно-державного типу на основі монументальних архітектурно-скульптурних комплексів, музеїв і системи ритуалізованих «державних» свят. З хештегом *#небесная сотня* (російською) виявлено 1228 публікацій, серед яких змістовно відповідних було 612. Найпопулярнішими стали зображення величезного квіткового годинника на початку Алеї Героїв Небесної Сотні, пам'ятна монета й мураля на стіні одного з київських будинків. Квітковий годинник дійсно є місцем загибелі учасників Революції Гідності. Однак таке місце на тій самій Алеї Героїв Небесної Сотні не єдине. Отже, існує ймовірність того, що перша за всі роки незалежності масова загибель мирних протестувальників, зрештою, буде в суспільній свідомості не тільки переміщена, але й переозначена.

З іншого боку, географія поширення візуальних образів у соціальних мережах здатна знівелювати негативні наслідки локальності вітчизняної ідентичності, передусім у наймасовішій, молодіжній, аудиторії таких мереж. Наприклад, згідно з даними всеукраїнського опитування «Молодь України 2017», 73% вважають себе мешканцями передусім свого міста, 69% — свого регіону й лише 66% — громадянами України (*Українське покоління Z: цінності та орієнтири*, 2017, с. 27). З означеним хештегом *#небесная сотня* опубліковані численні фото пам'ятників у Миколаєві, Тернополі, Житомирі, Кременчузі, Хмельницькому, а також у США.

Вклад основного матеріалу дослідження. На основі переліку «Музеї, заповідники, заклади музейного типу України» (травень 2018 р.) на офіційному сайті Міністерства культури України (<http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/>) виокремлено 44 заклади національного рівня.

Огляд цього Переліку засвідчує помітну переорієнтацію в організації простору культурної пам'яті незалежної України від ушановування окремих персоналій у меморіальних закладах до розбудови музеїв і заповідників історичного профілю в повному спектрі його проявів. Дійсно, загальноісторичні, археологічні, військово-історичні, історико-

архітектурні, історико-культурні та етнографічні музеї й заповідники нині становлять понад 70% усіх розглянутих нами музейних закладів з національним статусом. Натомість меморіали найзнаковіших для української культури за останні 250 років персоналій, за винятком Тараса Шевченка (три національні музеї), поступово припиняють відігравати провідну роль. Наприклад, постать Г. С. Сковороди, закарбовану в банкноті найбільшого на сьогодні номіналу 500 грн, ушановують на рівні обласного комунального закладу «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди». Фігура дедалі популярнішого в суспільній свідомості останніх 5 років С. Бандери офіційно не музеєфікована й закарбовується як складова національно-культурної пам'яті переважно в неінституціоналізованих формах.

Згідно з нашими підрахунками, 13 (30%) з досліджених установ зорганізовано порівняно нещодавно — від межі 1980–1990 рр., решта має значно тривалішу історію (аж до 1899 р. — Національний музей історії України) й набула свого статусу за каденцій Л. Кучми та В. Юценка. Три установи — Національний музей «Меморіал жертв Голодомору», Національний історико-меморіальний заповідник «Биківнянські могили», Національний музей-меморіал жертв окупаційних режимів «Тюрма на Лоницького» — узгоджуються з новим антиколоніальним наративом української історії, закріпленим у пакеті декомунізаційних законів 2015 р., натомість Національний меморіальний комплекс «Висота маршала І. С. Конєва» відіграє щодо нього роль своєї «контрпам'яті». Більшість відкритих в останні десятиліття національних музеїв і заповідників корелюють із наративом селянсько-козацької України, який став невід'ємною складовою національного проекту ХІХ–ХХ ст. Авжеж, його реалізація збіглася із завершальним етапом першої модернізації країни, прискорення якого в 1930–1950 рр. не змогло надолужити загальної розтягнутості й незавершеності відповідних процесів. Справедливо критикований у радянську добу за свою «меншовартісність» щодо української культури (Є. Маланюк) та «архаїчність» (Н. Яковенко, Г. Касьянов) у добу незалежності, етнокультурний стрижень меморіального ландшафту української культури парадоксальним чином нині одночасно сприяє зміцненню актуального в контексті гібридної війни з Російською Федерацією етнонасаженого ядра української ідентичності й приховує триваючий регресивний вектор соціально-економічного розвитку, який дедалі помітніше відсуває країну на найвіддаленішу напівпериферію сучасної «світ-системи».

Виявлено 40 офіційних фейсбук-сторінок національних музеїв і заповідників (сторінку Національного заповідника «Давній Галич» не заповнено), себто їх має 91% установ.

За кількістю підписників 5 перших місць посіли: Національний культурно-мистецький та музейний комплекс «Мистецький Арсенал» — 39 800 підписників; Національний центр народної культури «Музей Івана Гончара» — 23 800 підписників; Національний музей історії України — 16 000 підписників; Національний музей мистецтв імені Богдана та Івана Ханенків — 14 600 підписників; Національний художній музей України — 14 400 підписників.

Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник має 3 200 підписників. У Національного заповідника «Софія Київська» — 8 200 підписників україномовної сторінки, понад 3 000 — російськомовної.

Перелік аутсайдерів такий: Національний музей-меморіальний комплекс «Букринський плацдарм» — 49, Шевченківський національний заповідник — 34.

Отже, перші місця посіли виключно київські музеї, які можуть користуватися всіма можливостями столичної туристичної інфраструктури. Водночас увага до закладів культури, визначена за кількістю підписників, є значно нижчою, ніж увага до персональних блогів і розважальних спільнот. Наприклад, на групу популярної європейської мережевої гри Drakensang Online підписано 281 000 осіб з усіх куточків Європи. У вітчизняній спільноті «Смішні приколи та картинки (Україна) (без політики) (Ну короче ржака)» — 123 500 учасників, у підписниках відомого після спецоперації СБУ журналіста Аркадія Бабченка — понад 233 000 осіб.

Також проаналізовано національний музейно-заповідний масив за критерієм «візуальної привабливості». Для цього полічена кількість зображень по кожній музейній чи заповідній установі зі сформованої нами вибірки за відповідними пошуковими запитами у Фейсбуку. Методологічною особливістю стало обов'язкове врахування результатів україномовної й російськомовної версій системи подібних запитів («Національний історико-архітектурний музей «Київська фортеця», «Київська фортеця», музей «Київська фортеця», Київська фортеця). Авжеж, більшість фото в україномовній версії — зображення з офіційної хроніки, здебільшого найрізноманітніших заходів (від офіційних урочистостей до дитячих майстер-класів). Натомість російськомовна версія представлена постами користувачів, котрі поширюють у візуальній формі свої враження від відвідин тієї чи іншої національної музейно-заповідної установи. Через значно вищий ступінь комерціалізації російськомовного контенту рекламу не розглядали. Наприклад, немало зображень за пошуковими запитом «София Киевская», «заповідник София Киевская» самої пам'ятки не стосуються.

За цим критерієм національні музеї та заповідники поділено на дві практично рівні групи. Перша група — *«достатньо візуально привабли-*

вих» — 20 національних музейно-заповідних установ з щонайменше 150–200 зображеннями в україно- та російськомовній версіях одночасно, що становить 45% від їх загальної кількості. До цієї групи ввійшли і київські музеї (Національний історико-архітектурний музей «Київська фортеця», Національний культурно-мистецький та музейний комплекс «Мистецький Арсенал»), і регіональні заклади (Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав», Національний заповідник «Хортиця»). У ній представлені музеї всіх профілів — історичні (Національний музей історії України у Другій світовій війні, Національний музей історії України), художні (Національний музей українського народного декоративного мистецтва, Національний художній музей України), меморіальні (Національний музей Тараса Шевченка).

На нашу думку, закономірно, що до категорії *«достатньо візуально привабливих»* потрапив лише один новостворений музей історико-культурного профілю — Національний музей «Меморіал жертв Голодомору». Він відображає реальну причетність до трагедії предків більшості сучасних українських родин, актуалізовану вдалою компанією з її коменоріалізації від середини 2000 рр. Згідно з результатами опитування соціологічної групи «Рейтинг» у листопаді 2018 р., 79% громадян вважають, що Голодомор 1932–1933 рр. був геноцидом Українського народу. Це твердження поділяють більшість жителів усіх регіонів України. У довгостроковій динаміці з 2010 р. відсоток тих, хто визнає Голодомор геноцидом, збільшився на третину (Соціологічна група «Рейтинг», 2018).

З іншого боку, в умовах вітчизняної «неопатримоніальної демократії» (О. Фісун) такі периферійні установи, як Національний заповідник «Глухів» чи Національний заповідник «Давній Галич», мають значно менші матеріальні та символічні ресурси для власної популяризації, адже вони прямо чи опосередковано сконцентровані в адміністративному Центрі (недарма «Мистецький Арсенал», який розпочинався з численних «толок», нині перебуває в лідерах візуальної привабливості).

На основі зіставлення результатів аналізу візуального віддзеркалення національних музеїв і заповідників за двома критеріями виявлено провідні позиції «Мистецького Арсеналу», Національного музею історії України та Національного художнього музею України.

В Інстаграмі знайдено власні сторінки 34 із 44 музейно-заповідних установ, що становить 77% від їх загальної чисельності. Рівень їх візуальної репрезентованості також визначався за двома критеріями. Відповідно до першого, безумовними лідерами є установи з власними інстаграм-спільнотами з найбільшою кількістю підписників і публі-

кацій: Національний культурно-мистецький та музейний комплекс «Мистецький Арсенал» — *mystetskyiarsenal* — (10 300 підписників, 629 публікацій), Національний історико-архітектурний заповідник «Кам'янець» — *kamianetsgram* (8 585 підписників, 999 публікацій). Для порівняння спільнота Національного заповідника «Батьківщина Тараса Шевченка» — *batkivshchinatarasashevchenka* — складається із 10 публікацій і 17 підписників.

Визначення рейтингу національно-заповідних установ за другим критерієм — візуальної привабливості — здійснювалося з урахуванням суми публікацій за основними хештегами, наприклад, *#музейнародноїархітектуритаобуту*, *#музейнародноїархітектурьибвита*, *#музейпирогово*. Під час дослідження доведено необхідність обов'язкового врахування корелятивних геотегів. Наприклад, значна частина публікацій, присвячених Національному історико-культурному заповідникові «Качанівка», розміщувалася як з хештегами, так і з геотегамі. Методологічно важливим в обчисленнях є також урахування відповідності зображення й реального місця пам'яті. Наприклад, з хештегами *#батурин* і *#kamianetsgram* розміщено понад 6500 і 5200 публікацій з величезною кількістю реклами.

Багатократний відрив від решти за кількістю в такий спосіб полічених візуальних репрезентацій засвідчує першість в Інстаграмі Національного заповідника «Хортиця» (*#хортиця* — 10 488 публікацій, *#хортица* — 55 000) та «Мистецького Арсеналу» (*#mystetskyiarsenal* — 4973 публікацій, *#мистецькийарсенал* — 15 578 публікацій). Віднайдено більше 1000 візуальних репрезентацій музейно-заповідних установ у Софії Київській, Києво-Печерській лаврі, Качанівці, Пирогові, Кам'яній Могилі, Переяславі, Чигирині. Цей перелік дозволяє простежити таку закономірність — найбільше візуально привабливими для користувачів Інстаграму є так звані *site-museum*, які вражають одночасно і своїми зібраннями, і місцем розташування.

Серед суто музейних експозицій «достатньо візуально привабливими», крім Мистецького Арсеналу, є колекції Національного музею мистецтв імені Богдана та Івана Ханенків. Загальний рівень «достатньої візуальної привабливості» національних музеїв і заповідників в Instagram виявився нижчим, ніж у Фейсбучі, він становив біля 30% (13 установ із 44).

Найбільший сумарний показник візуальної репрезентабельності в обох соціальних мережах — у Мистецького Арсеналу.

Цікавими є аналіз відображення на фото в соціальних мережах експозиційної та культурно-просвітницької діяльності музеїв. По-перше, постійно (особливо в офіційних хроніках) знаходимо підтвердження сформульованого в інших наших публікаціях висновку про дедалі по-

мітнішу структуризацію меморіального простору країни завдяки систематичності здійснення україноцентричної культурної політики (Кислюк, 2018). Наразі ефективним інструментом такої політики є просвітницька діяльність національних музеїв і заповідників, причому не тільки історичного профілю.

По-друге, цю діяльність можна розглянути з точки зору дотичності до інтерпретаційної або стилізаційної моделей сьогоденних культурних політик, спрямованих або на змістовне, або формальне осучаснення культурних процесів та артефактів. Найефективніше першу стратегію реалізовано в експозиції Національного музею історії України в Другій світовій війні. Колективом музею вдалося продемонструвати постколоніальний наратив триваючої визвольної боротьби, яка поєднала події 1939–1945 рр. з війною на Сході України. Повною мірою цьому допомогли, зважаючи на візуальні пости про музей, жовтно-синє розфарбування військової техніки й експозиція, присвячена АТО/ОСС 2014–2018 рр. Протилежної стратегії, на нашу думку, дотримує Національний музей Тараса Шевченка. Його експозиція зацікавлює відвідувачів сучасними формами подання матеріалу про постать поета, позаяк етноцентричний зміст його творчості й центральне значення для реалізації українського національного проекту XIX–XXI ст. у фотографіях з цього музею не простежується. Okремо відзначимо експозицію Національного музею мистецтв імені Богдана та Івана Ханенків. Відвідувачі цієї установи у Фейсбучі й Інстаграмі розміщують головно фотографії експонатів й експозицій, а не власні селфі на фоні музейних колекцій.

Активізація релігійного питання в Україні від часів Революції Гідності помірковано відображається на візуальній репрезентабельності сакральних-церковних місць. Це засвідчує, на нашу думку, незмінність української версії постсекуляризаційної моделі взаємовідносин держави та Церкви, людини і релігії. Згідно з нею, найвищий рейтинг довіри до Церкви, високі показники релігійності та відносно високі показники активності релігійної поведінки українців не конвертуються в зіставну роль релігії в приватному та суспільному житті. У будь-якому разі наочних сакральних акцентів у фотографіях офіційної хроніки та постах користувачів соцмереж щодо Києво-Печерської лаври й Софії Київської не помічено.

Висновки. Виявлено високий ступінь долученості (77–91%) національних музейно-заповідних закладів до сучасних візуальних форм власної репрезентації. Однак загальний рівень «візуальної привабливості» значно нижчий: лише 30–45% національних музеїв і установ масово зацікавлюють власників соціальних акаунтів. Значну перевагу мають музейно-заповідні установи Києва завдяки більшим інфра-

структурним і маркетинговим можливостям, притаманним кожному Центру в країнах з неопатерналістським політичним режимом. За сумою показників найбільше візуально репрезентабельним серед 44 національних музеїв у Фейсбуці та Інстаграмі є «Мистецький Арсенал». У кількості та специфічній спрямованості репрезентацій музеєфікованих сакрально-церковних місць не виявлено суттєвих відмінностей від світських пам'яток.

Можна констатувати повне долучення музейного простору до культурної політики «лагідної українізації», яке полягає у: 1) створенні в останні роки установ історико-, етнокультурного профілю; 2) активно-му провадженні практично всіма музеями й заповідниками експозиційної та просвітницької діяльності україноцентричного спрямування. Такий підхід найефективніше репрезентують «музеї під відкритим небом», які вражають одночасно своїми зібраннями й місцем свого розташування (Хортиця, Кам'яна Могила, Пирогове та ін.). Водночас зафіксовано певне протиріччя між зазначеним трендом і підвищеною візуальною привабливістю художньо-мистецьких установ без надмірних ідеологічних акцентів у діяльності. Гадаємо, таким чином на візуальному рівні відображається відзначена нами в інших публікаціях багаторівневість української ідентичності, відмінність між 70% носіїв політико-громадянської самтотожності та 25–30% виразників реальної етнокультурно насаженої української ідентичності (Кислюк, 2018).

Перспективою подальших досліджень є з'ясування можливої різниці між україно- та російськомовними версіями візуальних репрезентацій тих чи інших меморіальних об'єктів або установ у медіа.

Список посилань

- Кислюк, К. В. (2018). *Українська культура I чверті XXI ст.: повороти модернізаційних перетворень: монографія* (2-е вид., стереотип.), Київ: ВД «Кондор».
- Соціологічна група «Рейтинг». (2018). *Динаміка ставлення до Голодомору*. Узято з http://ratinggroup.ua/research/ukraine/dinamika_otnosheniya_k_golodomoru_1932-33_gg_noyabr_2018.html.
- Українське покоління Z: цінності та орієнтири*. (2017). Узято з http://neweuropе.org.ua/wp-content/uploads/2017/11/Ukr_Generation_ukr_inet-2.pdf.
- Carbonell, B. M. (Eds.). (2012). *Museum studies. An Anthology of Contexts* (2 ed.). Black Well Publishing Ltd.
- StatCounterGlobalStats. (2018). *Social Media Stats Ukraine — Nov 2017 — Nov 2018*. Retrieved from <http://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/ukraine>.

References

- Kysliuk, K. V. (2018). *Ukrainian culture of the quarter of the 21st century: turns of modernization transformations: monograph* (2nd type, stereotype). Kyiv: Publishing House Condor [In Ukrainian].

- Sociological group «Rating». (2018). *The Holodomor dynamics*. Retrieved from http://ratinggroup.ua/research/ukraine/dinamika_otnosheniya_k_golodomoru_1932-33_gg_noyabr_2018.html [In Ukrainian].
- Ukrainian generation Z: values and benchmarks*. (2017). Retrieved from http://ratinggroup.ua/research/ukraine/dinamika_otnosheniya_k_golodomoru_1932-33_gg_noyabr_2018.html [In Ukrainian].
- Carbonell B. M. (Eds.). (2012). *Museum studies. An Anthology of Contexts* (2 ed.). Black Well Publishing Ltd. [In English].
- StatCounterGlobalStats. (2018). *Social Media Stats Ukraine — Nov 2017 — Nov 2018*. Retrieved from: <http://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/ukraine> [In English].

Надійшла до редколегії 27.09.2018 р.

https://doi.org/10.31516/2410-5325.062.23

УДК 792.78(4:477)

І. С. Гаврилаш, аспірант, Київський національний університет культури і мистецтв, м. Київ

ilonagavrilash@gmail.com

http://orcid.org/0000-0001-9625-4600

МУРАЛИ ТА ГРАФІТИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ОСОБЛИВОСТІ ТА ВІДМІННОСТІ

Диференційовано поняття «графіті» й «мурали» в контексті специфіки сучасного вітчизняного соціокультурного простору; визначено їх особливості та відмінності як окремих напрямів самостійної практики сучасного мистецтва. Досліджено специфіку адаптації й тенденції розвитку графіті та муралів у міській культурі України XXI ст. Виявлено: на сучасному етапі осередками урбаністичного мистецтва є Київ, Луцьк, Львів, Одеса та Харків, що зумовлено динамікою розвитку міського простору. Акцентовано, що графіті поступово втрачає актуальність, а практики урбан-арту, які раніше надавали перевагу класичному графіті, реалізуються у сфері мурал-арту. Визначено головні характеристики муралів, які відповідають функціональному призначенню в просторі житлових масивів сучасних міст України, а також теми, до яких художники прагнули привернути увагу громадськості.

Ключові слова: *графіті, мурали, вуличне мистецтво, сучасна міська культура, вітчизняний соціокультурний простір.*

І. С. Гаврилаш, аспірант, Киевский национальный университет культуры и искусств, г. Киев

МУРАЛЫ И ГРАФФИТЫ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ: ОСОБЕННОСТИ И ОТЛИЧИЯ

Дифференцировано понятия «граффити» и «муралы» в контексте специфики современного отечественного социокультурного пространства; определены их особенности и различия как отдельных направлений самостоятельной практики современного искусства. Исследованы специфика адаптации и тенденции развития граффити и муралов в городской культуре Украины XXI в. Выявлено: на современном этапе центрами урбанистического искусства являются Киев, Луцк, Львов, Одесса и Харьков, что обусловлено динамикой развития городского пространства. Акцентировано, что граффити постепенно теряет актуальность, а практики урбан-арта, которые ранее предпочитали творить в классическом граффити, реализуются в сфере мурал-арта. Определены основные параметры муралов, которые соответствуют функциональному назначению в пространстве жилых массивов современных городов Украины, а также темы, к которым художники стремились привлечь внимание общественности.

Ключевые слова: *граффити, муралы, уличное искусство, современная городская культура, отечественное социокультурное пространство.*

I. S. Havrylash, postgraduate student, Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

MURALS AND GRAFFITI IN MODERN UKRAINE: FEATURES AND DIFFERENCES

The aim of this paper is to define the specific nature of graffiti and murals and to study the characteristic features of the adaptation and development of these areas of urban art in the urban culture of Ukraine of the 21st century.

Research methodology. Scientific provisions of the research are based on a set of general scientific methods of knowledge (analytical, source study, historical) and cultural approaches: typological and evolutionary methods, as well as the method of system analysis of synthesis.

Results. The specific nature of the adaptation and trends of the development of graffiti and murals in the urban culture of Ukraine of the 21st century is explored. It was revealed that at the present stage, the centres of urban art are Kyiv, Lutsk, Lviv, Odessa and Kharkiv, which is explained by the corresponding level of the dynamics of urban space development. It is emphasized that graffiti gradually loses its relevance, and the practices of urban art, which previously favoured classical graffiti, are implemented in the field of mural art. The main characteristic features of the mural, which correspond to the functional purpose in the area of residential areas of modern cities of Ukraine, as well as the themes to which the artists sought to attract the attention of the public were determined.

Novelty. An attempt is made at identifying the concept of «graffiti» and «murals» in the context of the specific features of modern homeland socio-cultural space; their features and differences as separate areas of independent practice of contemporary art are determined.

The practical significance. The material in this article may be used in developing lectures by specialists in cultural studies.

Keywords: *graffiti, mural, street art, modern urban culture, homeland socio-cultural space.*

Постановка проблеми. На сучасному культурно-історичному етапі специфіка й тенденції розвитку графіті та муралів, які є невід'ємною складовою організації міського середовища, розглядаються не лише в контексті вуличного мистецтва, а й якісно нової художньої практики — урбаністичного мистецтва, яке сублімує різноманітні за естетичними, ідейними та технічними складовими творчі роботи або практики, виконані в міському середовищі (Кораблева, 2018, с. 12). Позиціонування графіті й муралів як складової культурного феномену, провідних напрямів самостійної практики сучасного мистецтва в умовах соціокультурного простору актуалізує доцільність осмислення їх специфіки не лише з мистецтвознавчих, а й з культурологічних позицій. Теоретичне осмислення урбан-арту нині перебуває на етапі формування, що водночас зумовлює певні складнощі в процесі наукового дослідження та доцільність дефініції видів і напрямів, які він об'єднує.

Аналіз останніх досліджень та публікацій сучасних учених засвідчує використання різноманітних міждисциплінарних підходів ви-

вчення феномену урбаністичного мистецтва, які ґрунтуються здебільшого на науковій базі, розробленій зарубіжними науковцями наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст. Зазначимо, що в більшості вітчизняних наукових праць і розвідок, присвячених означеній тематиці, специфіку графіті та муралів досліджено із соціологічних позицій, наприклад: О. Грицюк («Соціально-політичні графіті революції гідності (на матеріалах Києва)», 2015 р.), З. Кайс («Соціальна семантика урбаністичного світу: символіка графіті», 2015 р.), А. Образцова («Соціальна семантика сучасного міста: мурали як спосіб переосмислення публічного простору», 2017 р.) та ін. Натомість культурологічних праць, у яких розглядаються та аналізуються різноманітні аспекти урбан-арту загалом і графіті й муралів як окремих напрямів самостійної практики сучасного мистецтва зокрема, бракує.

Мета статті — визначити специфіку графіті й муралів, дослідити особливості адаптації та розвитку цих напрямів урбаністичного мистецтва в міській культурі України ХХІ ст.

Виклад основного матеріалу дослідження. На сучасному етапі серед зарубіжних та вітчизняних науковців не існує єдиної загальноприйнятої термінології урбаністичного мистецтва, як і ґрунтовної теоретичної бази. Більшість літератури, що вийшла друком на початку ХХІ ст., — переважно ілюстровані каталоги, у яких репрезентовано найвідоміші твори світового мистецтва, що прикрашають стіни й фасади житлових та промислових будівель сучасного міського простору, а також публіцистичні видання (інтерв'ю з відомими кураторами і практиками цього виду мистецтва). Проте теоретичне осмислення урбан-арту перебуває на початковому етапі, що спричиняє певні складнощі в процесі наукового дослідження, особливо стосовно дефініції видів та напрямів, які він об'єднує.

Досліджуючи специфіку графіті й муралів у контексті урбаністичного мистецтва як якісно нової художньої практики, яка об'єднує всі види і напрями художнього матеріального та процесуального мистецтв (наприклад, художня акція, графіті, інсталяція, мурал-арт, перформанс, скульптура та ін.) у медіа-просторі сучасного міста, вважаємо за доцільне розглянути деякі аспекти урбаністики, зокрема специфіку взаємодії соціальних, культурних і мистецьких систем у міському просторі ХХІ ст.

Фахівці з урбаністики зазвичай досліджують й аналізують комплексну проблематику, пов'язану з функціонуванням та розвитком міст, розглядаючи їх роль в економічному, політичному, географічному, соціальному, історичному та культурному аспектах формування й розвитку міського простору, що дозволяє позиціонувати місто як складний соціокультурний феномен, який досліджується в міждисциплінарному контексті.

Відповідно до запропонованих М. Каганом методологічних принципів дослідження художньої культури міста, виокремимо такі специфічні фактори: природний (ландшафт і кліматичні умови), естетично-художній, сфери діяльності міського населення, архітектурний вигляд міста. На думку багатьох дослідників, наразі існує нагальна потреба розглядати місто як простір реалізації художньої діяльності людини, у якому виникають нові специфічні художньо-образні форми — відображення історичної еволюції естетичної свідомості суспільства.

Сучасне місто осмислює буття в художніх образах, створює своєрідну систему творчих дій у повсякденному житті, завдяки чому відбувається перетворення середовища людського існування і, відповідно, виникає нова якість міського простору. Для практиків вуличного мистецтва перспектива пошуку різноманітних форм, які посприяли б артикуляції нової реальності сучасного міста, — одна з форм подолання структурних обмежень. За допомогою перетворення звичайної речі на мистецький об'єкт, сучасне мистецтво сигналізує про існування певного світосприйняття, яке вможлиблює це перетворення (Прозерский и Голик (Ред.), 2011, с. 733).

Визначення понять «графіті», «мурал» і «стрит-арт» — важливе й актуальне питання, оскільки деякі теоретики нерідко долучають до останнього всі типи зображень, які створюються не комерційними організаціями або безпосередньо владою чи партіями (наприклад, реклама, агітаційні матеріали), а окремими індивідуумами або спільнотами, акцентуючи на неформальності зображення як на головній ознаці (Самутина, Запорожец, 2015, с. 5). Графіті, на думку деяких дослідників, — це «частина міського досвіду нових впливових агентів — молоді та молодіжних субкультур, які використовують доступний міський простір для маніфестації свого існування» (Waclawek, 2011, р. 138), натомість стрит-арт — значно ширший демократичний медіум, спрямований на комунікацію з максимально великою аудиторією, набагато символічніший та фігуративніший, ніж графіті: цікавий шрифт, який запам'ятовується (як основа сучасного графіті-вислову), у стрит-арті замінюється цікавими образами (Самутина, Запорожец, Кобыща, 2012, с. 221).

Термін стрит-арт у 70–80 рр. ХХ ст. використовувався переважно для позначення легального настінного розпису та муралів, проте в 1990 р., у вітчизняному соціокультурному просторі, цей термін набуває нового значення — нової художньої активності, яка виникає на вулицях міста спонтанно й нелегально, поза державними, комерційними та суспільними інституціями.

Особливостями стрит-арту й мурал-арту також є спрямованість художників комунікувати з міськими жителями та професіоналізація практиків: художники зазвичай мають професійну освіту. Уважають,

що стрит-арт «свідомо балансує на межі мистецтва й вандалізму, між вільним самовираженням та відвертим хуліганством, дозволеним і кримінально переслідуваним, естетичним і правовим полем» (Гольнко-Вольфсон, 2011).

Поділяючи думку Е. Кірсанової, котра серед головних характеристик стрит-арту називає прагнення до боротьби за перерозподіл публічного простору, нелегальне захоплення міського простору й поверхонь, відкрити експансію та тотальне поширення нових символічних систем, кодів і образних повідомлень, протест, вільне висловлення думок на соціальні й політичні теми, нетривалість створених образів та балансування на межі мистецтва й вандалізму (Кірсанова, 2017, с. 127–128), можна визначити мурал-арт як окремий феномен урбаністичного мистецтва.

Для муралів (від лат. *mūrālis* — «стіна») — стилістичного зовнішнього розпису на стінах та фасадах житлових будинків або промислових об'єктів — характерні сюжетність композиції та складна техніка виконання. Зазвичай мурали покривають усю поверхню і створюються з дозволу муніципальної влади або на її замовлення, відповідно, художники отримують гонорар і підписують твори справжнім ім'ям або псевдонімом, відомим у мистецькому колі.

Зазначимо, що графіті й мурали можуть сприйматися як засіб для соціальних перетворень, протесту або вираження прагнень суспільства. Проте, відповідно до загальної світової тенденції, графіті, здебільшого, з'являються в міському просторі несанкціоновано, водночас мурали — за згодою або на замовлення муніципальної влади та співпраці з художниками й місцевими мешканцями (Lohman, 2001, p. 13).

Поняття «графіті» сформувалося в науковому просторі задовго до осмислення урбаністичного мистецтва як самостійного культурного феномену й використовувалося для означення будь-яких графічних або текстових зображень. У цьому науковому контексті виокремлюють поняття «графіті» (від італ. *graffiti* — дряпати) — зображення, які створюються за допомогою подряпування поверхні, та «дипінті» (*dipinti*) — намальовані зображення. Дослідники зазначають: хоча означені приклади надають змоги стилістично простежити візуальні паралелі з протографіті, у сучасному розумінні графіті — явище виключно урбаністичної культури, виокремлення якого відбулося в 60 рр. ХХ ст. у США, а класичними прикладами є теггінг та спреїнг (Пилюкин, 2018, с. 6).

Слід зазначити: оскільки «графіті» — не стале, а еволюціонуюче поняття, у сучасній практиці стрит-арту існує також термін «постграфіті» — система знаків, спрямована на масове сприйняття, натомість теггінг, у якому нерідко закодовані загадкові та складнозрозумілі повідомлення, — на контингент внутрішньої субкультури (Пилюкин, 2018, с. 7)

На думку деяких дослідників, графіті — це художній злочин (Lombard, 2012, p. 256), оскільки вони нелегальні, тобто поза законом, і художні водночас. Подібної думки дотримує і переважна більшість практиків графіті, котрі, акцентуючи, що для них це передусім мистецтво, визнають, що інколи завдають своєю творчістю значних збитків місцевому бюджету (Rowe, Hutton, 2012, p. 73). Погоджуючись із визначенням графіті як «інтерстиціальної практики» (Brighenti, 2010, p. 316), зазначимо, що творці цього напряду дотримують різних концепцій, залежно від того, чи пов'язані вони з іншими практиками та якими саме, наприклад, мистецтвом та дизайном (естетична діяльність), політикою (агітація), економікою (рекламування брендів або продукції).

В Україні графіті існують у різних формах — від тегів до художніх творів і трафаретного живопису, від несанкціонованого створення зображення на об'єктах державної або приватної власності, до творів за офіційним дозволом або на замовлення.

Теоретики, практики та куратори урбаністичного мистецтва поділяють графіті (за розмірами та матеріалами) на: блокбастери, вайлдстайл, дріпінті (нанесення напису виключно фарбою та пензлями, наприклад, графіті португальського художника О. Фарго, відомого під псевдонімом Vhils — портрет С. Нігояна, м. Київ, вул. Михайлівська, 22), піссинг (розпиленням фарби, попередньо залитої у використаний вогнегасник, що надає можливості створювати зображення на висоті до 6-ти метрів), спреї-арт (розпилення аерозольних фарб), трафаретні графіті (трафарет із малюнком або написом замальовується аерозольними фарбами), троу-ап (один із найшвидших, кількісних та нелегальних способів створення зображення, для якого характерні низька якість і використання дорогої, переважно хром-чорної фарби), ярибомбінг та ін.

У результаті культурологічного аналізу понять «графіті» та «муралі» — термінів, у яких є багато спільного, а відтак, їх нерідко використовують як взаємозамінні, можна сформулювати такі висновки:

- графіті (літерні теги, фігуративні символічні зображення та ін.) зазвичай створюються без дозволу;
- характерним елементом графіті є анонімність автора (унаслідок переважно несанкціонованого створення зображень, художники традиційно працюють під псевдонімами);
- з еволюціонуванням графіті на початку 70 рр. ХХ ст. безпосередньо пов'язане формування урбан-арту як нової художньої активності в просторі міста (країни західної Європи та США) — професійні художники й аматори, використовуючи стилістику або елементи графіті під час створення власних робіт, які позиціювалися як загальнодоступні комунікативні повідомлення, посприяли становленню вуличного мистецтва поза межами субкультури графіті;

- сучасний зовнішній стилістичний розпис, який задіює архітектурну площину будинків, зокрема великі за розміром роботи, створені сучасними художниками з дозволу, за підтримки або на замовлення різноманітних державних або муніципальних інституцій на стінах, фасадах або брендмауерах будівель, слід визначати не як «мурал» або «монументальний живопис», а як «настінний розпис» або «неомуралізм» (Пиликин, 2018, с. 8–9);
- відмінними ознаками муралів є сюжетність композиції та складна техніка виконання, діапазон якої є необмеженим, як і матеріали (фарба, спреї та ін.);
- характерною для створення муралу є взаємодія між художниками й місцевими мешканцями, а отже, публічність автора, котрий зазвичай підписує роботи власним ім'ям або псевдонімом, відомим у мистецькому колі.

На сучасному етапі осередками урбаністичного мистецтва в Україні є Київ, Луцьк, Львів, Одеса та Харків, що пояснюється відповідним рівнем розвитку міського простору. Проте, на думку відомого українського художника В. Греха (Dilk), графіті в Україні поступово втрачає актуальність — практики урбан-арту, котрі раніше надавали перевагу класичному графіті, реалізуються у сфері мурал-арту — абстрактного розпису й ілюстративності, творчо експериментуючи в межах експозиційного простору українських міст (*Стрит-арт в Україні, вандалізм та авторське право на графіті: художник Віталій Dilk Grex про вуличне мистецтво*).

Важливе значення в розвитку та популяризації сучасного вітчизняного мурал-арту відіграє міжнародна співпраця. Так, із 2016 р. у багатьох країнах світу, передусім, в Україні, почали створювати мурали (загалом планується здійснити понад 200 проєктів, 100 з яких — у Києві, Дніпрі, Одесі, Харкові, Львові та Маріуполі), у межах міжнародного урбаністичного мистецького проєкту «Art United Us» (Гусева, 2018, с. 69). Зазначимо, що проєкт, метою якого є акцентування на концептуальному мистецтві сьогодення, об'єднав багатьох відомих художників світового рівня не лише з України (А. Максів, «Свобода», м. Київ, вул. І. Франка, 12), а й з Австралії (RekaOne, диптих «Батьківщина», м. Київ, просп. М. Бажана, 9; 93), Іспанії (Ligen, м. Київ, вул. Братиславська, 12; С. Веласко, м. Київ, вул. О. Гончара, 36А), США (Е. Маранье, синій птах з квітів, м. Київ, бул. Лесі Українки, 5), Бельгії (В. Smeets, два фламінго, м. Київ, бул. Лесі Українки, 30) та ін.

Слід зазначити, що за останні кілька років у Києві організовано та проведено кілька масштабних фестивалів і проєктів урбан-арту, наприклад, «City Art», «Mural Social Club», «Dynamic Urban Culture Kyiv». Серед вітчизняних та зарубіжних художників, котрі прикраси-

ли муралами міський простір столиці, назвемо: Р. Л. Гордона з ПАР («Кожна ріка впадає в море», вул. Саксаганського, 61), Е. Джераса з Канади (Автопортрет, вул. В. Липинського, 13), Ф. Фасолі з Аргентини (абстракція на міфологічні сюжети, пров. Десятинний, 7), Ф. Мегі з Австралії (вул. Стрілецька, 12), О. Бритцеву («Вісник життя», вул. Рейтарська, 7Б) та Taras Agm (політ птахів, пров. Георгіївський, 9) з України — проект «City Art»; іспанського художника Г. Борондо (просп. Героїв Сталінграду, 16Д) — фестиваль урбаністичного мистецтва «Mural Social Club»; португальського художника Rantonio (просп. Перемоги, 95), української команди Up Town (просп. Перемоги, 73/1) — Проект «Dynamic Urban Culture Kyiv».

Важливими в контексті розвитку вітчизняного мурал-арту, зокрема й урбан-арту загалом, є твори українських художників О. Родняк (портрет українки, вул. Борисоглібська, 10А), С. Корбана (дівчина з птахами, вул. Антоновича, 138), А. Прута (пров. Лабораторний, 4), А. Максимова (мурал із зображенням птаха, вул. Академіка Булаховського, 40 — один із найбільших в Україні), О. Гребенюка (вул. О. Гончара, 24А), О. Бордусова та В. Манжоса (арт-дует *Interesni Kazki*, патріотичний мурал «Український святий Георгій», вул. Велика Житомирська, 38), В. Манжоса («Час змін», вул. Стрілецька, 4–6).

Київські мурали у виконанні зарубіжних художників вирізняються неординарним світовідчуттям, наприклад: А. Лі-Хілла з Канади (фасад будівлі Центру культури і мистецтв, пр. Перемоги, 37), ROA з Бельгії (вул. О. Гончара, 32А), Anna Maria з Пуерто-Ріко («El Abrazo del Sosiego», вул. Тургенівська, 2), італійського художника, відомого під псевдонімом автора 2501 (мурал на 26 поверховому будинку на просп. В. Маяковського, 1В — найвищий у Європі), Е. Мараньє зі США (просп. М. Бажана, 5Е), Okuda (бул. Академіка Вернадського, 87) та К. М. Ванбергена з Іспанії (просп. Перемоги, 114/2), Г. В. Хелтена з Австралії, присвячений українським жінкам (бул. Лесі Українки, 36А) та ін.

Серед головних тем, до яких художники прагнули привернути увагу громадськості означеними роботами, є боротьба українського народу, війна, екологія, наприклад, мурали австралійського художника Ф. Мегі, присвячені глобальному потеплінню (вул. С. Гусовського, 10/8) та збереженню довкілля (вул. Волоська, 19, один із перших муралів у Києві), та ін.

До речі, на проспекті М. Бажана провідні діячі урбан-арту й муніципальна влада створюють вуличну галерею мурал-арту.

На думку дослідників, мурали — це окраса міста, оскільки виконані на багатоповерхівках художні твори мають змістове й естетичне навантаження, відтак, позитивно впливають на соціальний аспект. Серед характеристик, які відповідають функціональному призначенню муралів

житлових масивів міста, можна назвати: відповідність і доцільність сюжетного змісту навколишньому середовищу; інформаційне навантаження твору; естетична привабливість; чітко визначений термін експлуатації та передбачення можливих реставраційних робіт (за необхідності).

Список посилань

- Голышко-Вольфсон, Д. (2011). Стрит-арт: теория и практика обживания уличной среды. *Художественный журнал*, 81. Взято из <http://moscowartmagazine.com/issue/16/article/225>.
- Гусева, А. Л. (2018). Стрит-арт и спальные районы современного города. *Эстетика стрит-арта: сборник статей* (с. 66–71). Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна.
- Кирсанова, Е. А. (2017). Социально-философский анализ концепций стрит-арта: генезис и подходы к определению феномена. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, 38, 121–129. DOI: 10.17223/1998863X/38/12.
- Кораблева, А. В. (2018). Стрит-арт, паблик-арт, уличное искусство: дифференциация понятий. *Эстетика стрит-арта: сборник статей* (с. 10–17). Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна.
- Пиликин, Д. Г. (2018). Терминология уличного искусства. Опыт словарных дефиниций. *Эстетика стрит-арта: сборник статей* (4–10). Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна.
- Прозерский, В. В. и Голик, Н. В. (Ред.). *История эстетики* (2011). Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
- Самутина, Н. и Запорожец, О. (2015). Стрит-арт и город. *Laboratorium: Журнал социальных исследований*, 2, 5–7.
- Самутина, Н., Запорожец, О. и Кобыща, В. (2012). Не только Бэнкси: стрит-арт в контексте современной городской культуры. *Неприкосновенный запас*, 86 (6), 221–244.
- Стрит-арт в Україні, вандалізм та авторське право на графіті: художник Vitalii Dilk Грех про вуличне мистецтво*. Узято з <https://chernozem.info/journal/strit-art-v-ukrayini/>.
- Brighenti, A. M. (2010). At the wall: graffiti writers, urban territoriality, and the public domain. *Space and Culture*, 13(3), 315–332.
- Lohman, J. (2001). *The Walls Speak: Murals and Memory in Urban Philadelphia* (Ph.D. diss. University of Pennsylvania). Retrieved from <https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3015339>.
- Lombard, K.-J. (2012). Art crimes: the governance of hip hop graffiti. *Journal for Cultural Research*, 17 (3), 255–278.
- Rowe, M. and Hutton, F. (2012). Is your city pretty anyway? Perspectives on graffiti and the urban landscape. *Australian & New Zealand Journal of Criminology*, 45 (1), 66–86.
- Waclawek, A. (2011). *Graffiti and Street Art*. London: Thames Hudson.

References

- Golyenko-Wolfson, D. (2011). Street art: The theory and practice of carving out the street environment. *Artistic Magazine*, 81. Retrieved from <http://moscowartmagazine.com/issue/16/article/225> [in Ukrainian].
- Guseva, A. L. (2018). Street art and sleeping areas of the modern city. *Street art aesthetics: collection of articles*, 66–71. St. Petersburg: St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design [in Russian].
- History of aesthetics* (2011). V. V. Prozersky, N. V. Golik (Ed.). St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy of Humanities [In Russian].
- Kirsanova, E. A. (2017). Socio-philosophical analysis of the concepts of street art: the genesis and approaches to the definition of the phenomenon. *Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Politologiya*, 38, 121–129. DOI: 10.17223 / 1998863X / 38/12 [in Russian].
- Korableva, A. V. (2018). Street art, public art, street art: the differentiation of concepts. *Aesthetics of street art: a collection of articles*, 10–17. St. Petersburg: St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design [In Russian].
- Pilikin, D. G. (2018). Terminology of street art. Experience vocabulary definitions. *Aesthetics of street art: a collection of articles*, 4–10. St. Petersburg: St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design [In Russian].
- Samutina, N., Zaporozhets, O. (2015). Street art and the city. *Laboratorium: Journal of Social Research*, 2, 5–7 [in Russian].
- Samutina, N., Zaporozhets, O., Kobyscha, V. (2012). Not only Banksy: street art in the context of modern urban culture. *Immunity Reserve*, 86 (6), 221–244 [in Russian].
- Street art in Ukraine, vandalism and copyright in graffiti: artist Vitali Dilk Sin of street art*. Retrieved from <https://chernozem.info/journal/strit-art-v-ukrayini/> [In Ukrainian].
- Brighenti, A. M. (2010). At the wall: graffiti writers, urban territoriality, and the public domain. *Space and Culture*, 13(3), 315–332 [in English].
- Lohman, J. (2001). *The Walls Speak': Murals and Memory in Urban Philadelphia*. Ph.D. diss. University of Pennsylvania. Retrieved from <https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3015339> [in English].
- Lombard, K.-J. (2012). Art crimes: the governance of hip hop graffiti. *Journal for Cultural Research*, 17(3), 255–278 [in English].
- Rowe, M., Hutton, F. (2012). Is your city pretty anyway? Perspectives on graffiti and the urban landscape. *Australian & New Zealand Journal of Criminology*, 45(1), 66–86 [in English].
- Waclawek, A. (2011). *Graffiti and Street Art*. London : Thames Hudson [in English].

Надійшла до редакції 25.09.2018 р.

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ АВТОРСЬКИХ ОРИГІНАЛІВ ДЛЯ НАУКОВИХ ЗБІРНИКІВ ТА УМОВИ ЇХ ОПУБЛІКУВАННЯ

Статті, які подаються до публікації в збірнику, приймаються українською та англійською мовами, готуються автором у двох форматах: надрукований на принтері текст і текстовий файл у форматі «.doc», «.rtf» на електронному носіїві (USB-накопичувач «флешка») або надсилаються електронною поштою.

Зміст має відповідати профілю збірника.

Рукопис подається в 1 примірнику, надрукованому на папері з однієї сторони аркуша (формат А4).

Обсяг статті зі списком літератури має становити 0,5 друк. арк., тобто 12 стор. тексту, надрукованого через 1,5 інтервали. Розмір шрифту — 14. Шрифт «Times». Береги по 20 мм.

У текстовому файлі таблиці та формули виконуються інструментами MS Word. Схеми, графіки, ілюстрації тощо — у форматі сторінки А5. Ілюстрації подаються також окремими файлами у форматах «.jpg» або «.tif», з роздільною здатністю не нижче 300 dpi. У збірнику публікуються монохромні ілюстрації, кольорові рисунки — на сайті.

На першій сторінці статті зазначають **індекс УДК**, **e-mail-адресу**, обов'язково **номер ORCID** (по лівому краю), **ініціали та прізвище автора** в називному відмінку (з нового рядка по правому краю), **науковий ступінь, учене звання, посаду, повну назву організації**, де працює автор, **місто**. Для статей, написаних **українською мовою**, на наступних рядках — назву статті, анотацію, ключові слова *цією мовою*. Далі надають відомості про автора, назву статті, анотацію й ключові слова *російською та англійською мовами*. **Анотації українською та російською мовами** обсягом по 800–900 знаків за змістом мають бути ідентичними. **Анотація англійською мовою** обсягом **1800–2300** знаків надається згідно з вимогами наукометричних систем як структурований реферат, містить такі елементи: актуальність теми, мету, методологію, результати, новизну, практичне значення, висновки. До **англомовних статей** надається **анотація українською мовою** обсягом **1800–2300** знаків разом з ключовими словами.

Основний текст статті повинен мати такі необхідні елементи: постановку проблеми, аналіз останніх досліджень та публікацій, мету статті, виклад основного матеріалу дослідження, висновки, перспективи подальших досліджень. Заголовки підрозділів статті виділяються жирним шрифтом.

Прикінцевий список посилань має бути оформлений відповідно до міжнародного стандарту **APA Style**. Список може містити тільки

назви праць, на які посилається автор. Рекомендовані списки, переліки тощо можуть бути оформлені як додаток (значні за обсягом) чи згадуватися в зносках як уточнення. Назви праць у прикінцевому списку впорядковуються за абеткою. Блок **references** наводиться після списку посилань для введення публікацій до наукового обігу та їх коректного індексування наукометричними системами. З цією метою список посилань перекладається англійською мовою, цитування також слід оформити за міжнародними стандартами.

Статті підлягають редагуванню.

На кожну статтю має бути рецензія, завірена печаткою установи, де працює автор або рецензент статті. Подані до редколегії збірника статті обов'язково рецензуються редакційною колегією та зовнішніми незалежними експертами.

Рукопис авторові не повертається. Умови опублікування платні. Якщо автор не дотримуватиме хоча б одного правила оформлення, стаття не публікуватиметься.

Додаткова інформація розміщена на веб-сайті збірника:

<http://ku-khsac.in.ua>

ISSN 2410-5325



Наукове видання
Scientific edition

Культура України

Culture of Ukraine

Серія: Культурологія
Series: Culturology

Збірник наукових праць
Scientific Journal

Випуск 62
Issue 62

Редактори:
Л. Ф. Торбовська
А. А. Троян
І. К. Без'язична

Дизайн обкладинки
І. Р. Акмен

Комп'ютерна верстка
І. Г. Колесник

Підписано до друку 18.12.2018 р. Формат 60x84/16.
Гарнітура «Times». Папір для мн. ап.
Ум. друк. арк. 14,3. Обл.-вид. арк. 16,1. Наклад 500 пр. Зам. №

Адреса редакції і видавця:
ХДАК, Україна, 61057, м. Харків, Бурсацький узвіз, 4
Віддруковано в ТОВ «Тім Пабліш Груп»
Україна, 61124, м. Харків, пр. Гагаріна, 129