

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

**ДНІ НАУКИ**  
**ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2011**

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ**  
**(20–21 КВІТНЯ 2011 РОКУ)**

**МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ**

ЧАСТИНА 2



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

*Рекомендовано до друку  
вченою радою філософського факультету  
(протокол № 8 від 28 лютого 2011 року)*

**"Дні науки філософського факультету – 2011", Міжн. наук. конф. (2011 ; Київ).** Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2011", 20–21 квіт. 2011 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – Ч. 2. – 191 с.

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

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

---

---

**Секція**  
**"УКРАЇНЬСКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА:**  
**ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"**

---

---

*М.В. Антоненко, асп., НУБіП України, Київ*  
*miro\_slava@ukr.net*

**ПРОСТОРОВО-ЧАСОВІ УЯВЛЕННЯ У МІФОЛОГІЧНОМУ СВІТОГЛЯДІ**  
**ЖИТЕЛІВ УКРАЇНСЬКОГО ПОЛІССЯ**

Розгляд питання явища часу в архаїчному суспільстві й, зокрема, на території Українського Полісся є недостатньо розробленим, але актуальним з погляду на специфіку даного питання. Час – це міра соціально-історичного життя людини, це продукт культурного розвитку людства на різних етапах існування цивілізації залежно від самих уявлень про час в індивідуальному та суспільному вимірах. Сприйняття світу людиною формується в глибинах її підсвідомості, а сам по собі спосіб мислення може складатися по-різному. Так раціональний тип мислення на певному етапі історичного розвитку зумовив домінування в культурній спадщині людства переважно лінійного часу. Характерна для лінійного мислення широта має своїм джерелом релігійне життя. Інший тип мислення, що закріпився в дохристиянський період отримав назву – циклічний. Циклічне сприйняття часу передує лінійному.

Для традиційних уявлень українців, зокрема, для поліссян характерне усвідомлення часу як явища циклічного. Життя в тісному контакті з природою, тотальна залежність від природних стихій та природних ритмів зумовили стійкі зв'язки індивіда з оточуючим середовищем. Час можна вимірювати перш за все шляхом спостереження різних періодичних процесів, що відбуваються в природі. З року в рік селянин спостерігав за зміною ідентичних річних циклів: народженням, розвитком і смертю природи. Смертю, яка передбачала нове народження. Природно-господарський цикл в своєму функціонуванні не передбачав нічого нового. Така циклічна модель часу знайшла відображення в календарній обрядовості. Ідея кругового руху в ній є визначальною: це хороводи, що імітують рух сонця по небу, і вінки – символ вічності. З погляду календарної обрядовості, яка демонструє архаїчне вирішення проблеми взаємостосунків людини і природи людина є головним гарантом існування світу, який, в свою чергу забезпечує існування людини. Це і є взаємозв'язок космосу світу і мікрокосмосу людини [Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – 379 с.]. Така локальність проявлялася і в існуванні особливого часового виміру – сімейного, або родового часу, що має цінність виключно для представників конкретного роду. Важливим хронологічним орієнтиром був лік поколінь. Достатньо було встановити

належність людини до того чи іншого покоління, щоб локалізувати в часі події, пов'язані з нею. Час – це солідарність людських поколінь" – писав А.Я. Гуревич [Гуревич П.С. Страх – молитва души. Современный апокалипсис // Философские науки. – 1992. – № 2. – С. 89–108].

Визначальною характеристикою усвідомлення часу в міфологічній картині світу є якісне його сприйняття. Час в архаїчній свідомості заповнений конкретним змістом – природним, людським, господарським. На думку Є. М. Мелетинського, часу немає поза людиною та її діяльністю. Для традиційної культури взагалі характерним є відчуття часу, що тече крізь людину [Мелетинский Е.М. Поэтика мифа: [монография] / РАН; Институт мировой литературы им. А.М. Горького. – 4-е изд., репр. – М.: Восточная литература, 2006. – 406 с.]. Час може бути злим і добрим, сприятливим для тих чи інших видів діяльності чи небезпечним. Був час, коли людина почувалась безсилою перед таємничими силами, що населяють Всесвіт, і час, коли вона усвідомлювала себе як істота, котра здатна впливати на них і тим самим змінювати природний хід речей. В одних випадках сакральний характер часу був зумовлений магією самого часу, в інших – пов'язаний з вірою в пробудження, активізацію в окремі моменти часу дій надприродних сил.

В основі визначення сакрального часу в міфологічних уявленнях носіїв традиційної культури Українського Полісся лежать різні мотиви. Серед них можна назвати такі: розташування сонця на небі в межах року (періоди сонцеворотів та сонцестояння); зміна місяця (періоди народження місяця, місяць уповні); святкові дні, які визнавалися сакральними самі по собі; демонологічні уявлення, а саме віра в активізацію міфологічних персонажів у визначені періоди часу (період Русалій, Святки тощо). Існує думка, що більшість часових відрізків, що визначаються сакральними, можна розглядати як "рубіжні" – такі, що знаходяться на зіткненні природних циклів і часових відрізків різної протяжності. Це цілком відповідає розповсюдженому народному уявленню про межу як сакральний об'єкт простору. Залежність від примхливої природи призвели до формування враження, що об'єкти оточуючого середовища за своїми якостями – добрими чи злими – наділені людськими характеристиками. Мислення первісної людини нездатне охопити, зрозуміти, систематизувати з природно-раціоналістичного погляду сутність природних явищ та процесів, тому, використовуючи власну фантазію, вона переносить на предмети неживої природи ознаки предметів живої, не відокремлюючи одних від інших. В результаті одухотворення стихій, де час виступає як категорія, що має цінність для досить обмеженого колективу. А розповідях орієнтиром часто виступають реальні події місцевого життя: "А тоді це мати нам розказувала...", "Он де в нас сусід був...з такого году як оце дід в мене..." [Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2004. – 584 с.]. Традиційна духовна культура Українського Полісся зберігає чимало архаїчних явищ, що є свідченням етногенетичного коріння полісян, культура яких насичена реліктовими елементами давньослов'янської обрядовості.

*Ю.С. Беспалько, студ., НаУКМА, Київ*

## **РОЛЬ М. ДРАГОМАНОВА У ФОРМУВАННІ ПОЗИТИВІСТСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ В УКРАЇНІ**

Українська історіографія відходить від романтичної спрямованості філософії історії М. Костомарова та Т. Шевченка до перших позитивістських студій у соціологічних та історичних працях М. Драгоманова.

Формування світогляду українського діяча та керівника "Громади" відбулося під впливом знайомства з працями істориків соціально-позитивістського напрямку та практики у західноєвропейських університетах. Будучи прихильником європейського позитивізму та раціоналізму, і беручи щонайактивнішу участь в інтелектуальному процесі в еміграції, М.П. Драгоманов невтомно досліджував та осмислював можливості реформування та розбудови існуючих суспільств, їх розвиток у соціальному та національному напрямках.

Центральне місце в суспільних поглядах Драгоманова посідає ідея поступу: вищого ступеня соціальної справедливості та духовної культури. Обґрунтування її вчений вважав найважливішим досягненням європейської науки. В еміграції, М. Драгоманов прагнув здійснити введення справи українського визвольного руху до загальноєвропейського контексту, зорієнтувати українську справу на взірці європейської науки і культури.

М. Драгоманов наголошував, що основними ознаками позитивістської історіографії є:

- звернення до фактів історії, як окремих частин в дослідженні;
- всебічний показ історичного розвитку;
- визнання соціальної революції;
- переважання каузальних моделей пояснення над описовими.

М. Драгоманов вперше звертається до національної свідомості українців як предмету історичного дослідження. На основі народної творчості вивчає факти з історії України як окремі елементи цілого потоку подій. Так автор особливо виокремлює українські народні вірші і пісні як "зразки всеєвропейського руху", оскільки через збереження і відтворення на словах подій з життя українців стають відомими історичні умови того часу.

М. Драгоманов наголошує на загальній занедбаності історичних досліджень, як і загалом науки в Україні, на протигагу з розвитком історіографії в Європі. Проблема полягала в неосвіченості і не зацікавленні у вивченні історії як національної так і всесвітньої, що могло б призвести до найрадикальніших наслідків – втрати власної історії, забуття минулого. Для вирішення цієї проблеми в українській науці Драгоманов використовує порівняльний метод, що заснований на ознаках позитивістської історіографії.

Основними елементами порівняльного методу в історії, що допоможе "повернути" власне минуле за М. Драгомановим є:

- звернення до першоджерел (національної свідомості українців та нашої культурної спадщини);

- звернення до історичних подробиць часу, біографічних деталей – статистики, географічних обставин, тощо.

Для відтворення концепції історії позитивісти використовують порівняльний метод. Основу формування історії, як і науки загалом, становлять окремі факти, що утворюють єдиний історичний потік, Драгоманов визначає їх як "першооснови". Ці факти слід класифікувати за родом і видом, що відрізнятимуть історичні явища, які, в свою чергу, утворюють ієрархію від простих до складних форм. Останнім етапом цього процесу є класифікація фактів та їх історична критика. Проблема полягає у перенесенні цієї схеми на вивчення національної історії, як самостійного історичного потоку, яку спробує відтворити Драгоманов. Для цього він застосовує до науки про минуле принципи соціології – науки про суспільство, що спирається на позитивістський методі.

М. Драгоманов в українській історіографії відіграв роль "провідника" української наукової еліти, познайомивши її з новітніми історичними методиками позитивістської історіографії. Він повернув течію української історії – від повного забуття до побудови самостійної науки. Історія має стати саме **наукою**, що буде досліджуватися, а не збіркою оповідань про минуле.

*К.Є. Бондаренко, студ., КНУТШ, Київ  
katerina6282@rambler.ru*

### **ІМПЛІЦИТНА ФОРМА МІФУ. ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ МІФУ В РОБОТІ З. ФРЕЙДА "ТОТЕМ І ТАБУ"**

Домінуючим поняттям сучасної суспільної думки є поняття культури. Це поняття включає в себе багато різноманітних аспектів. Якщо говорити в найширшому значенні, то світова культура це все те, що побудоване людиною силою розуму та фізичною силою до природного оточення, це витвір людської свідомості, людського розуму, перетворений у певні культурні пам'ятки або складові елементи культури. Це артефакти – витвори людських рук, так звані "соціофакти" – політичний устрій, система освіти, структура сім'ї, та ментифакти – результати роботи розуму, ментальні утворення. Ментифакти являють стійку духовну культуру цивілізацій. В основі цієї культури, такої масштабної "світової побудови", знаходиться міф. Міф – це елементарна частинка культурного полотна, зітканого з тисяч смислових, духовних матриць; це найменша неподільна одиниця свідомості, що здатна надавати смисл речам, подібно до атомів і молекул, які є основою речовини.

Міф функціонує в двох взаємозалежних формах: наративно, як наявні міфологічні тексти, та імпліцитно – за відсутністю зовнішніх проявів, як глибоко психологічне явище, яке проявляється в колективних уявленнях, обрядах, побуті, певних внутрішніх установках. А.Ф.Лосев визначає міф як "діалектичну необхідність свідомості і буття" [Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия, мифология, культура. – М., 1991. – С. 73], тобто як те, що людському розуму необхідно знаходити та відтворювати, щось, що є важливим на буттєвому рівні. Також міф визначають як засіб

пояснення: "Для архаїчного человека міфологія его народа была не только убедительной, т.е. обладающей смыслом, но и объясняющей, т.е. придающей смысл" [Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев, 1996. – С. 15]. Дослідник міфології зустрічається з парадоксом, "который заключается в том, что от мифологии ждут объяснения и ее самой и всего остального в мире – и не потому, что она была изобретена с целью объяснения, но потому что она обладает среди прочих свойством объяснять" [Там само. –С. 16]. Тобто для первісної людини це цілком логічна, раціональна дійсність, яка не має нічого спільного з вигадкою. Швидше за все, розуміння міфу як казки з'явилося в результаті тлумачення смислових міфологічних конструкцій в дусі філософського матеріалізму.

Таким чином стає зрозумілим, чому імпліцитна форма міфу має таку велику кількість проявів. Так, наприклад, можна говорити про сталі колективні уявлення, що мали місце в первісному суспільстві. Відомий психолог-міфолог Карл Юнг визначає таке поняття як "колективне позасвідоме" [Юнг К. Структура бессознательного. – М., 1916] в рамках певних колективних уявлень. Це одна з форм позасвідомого, яка базується на глибоких поняттях та значеннях, закарбованих на підсвідомому рівні колективу, так званих архетипах (загальнолюдських праобразах). Також приклад колективних уявлень приводить Еміль Дюркгейм у понятті колективної свідомості – сукупності інтересів, вірувань, переконань, почуттів, цінностей та прагнень, однакових для всіх членів певного колективу. Іншими словами воно являє особливу "окрему реальність", існує об'єктивно, незалежно від нашої волі та свідомості, але здійснюється лише в індивідах.

Інакше імпліцитна форма міфу проявляється в обрядах та побуті. Так, наприклад, існує ціла система такого типу міфів у межах української культури. Починаючи з оформлення будинків, закінчуючи заміфологізованістю християнства, яке у своєму зовнішньому прояві має безмежну кількість елементів слов'янської міфології.

Для дослідження міфу як психологічного явища, необхідно поглянути на нього з точки зору психології, адже тільки так можна пояснити міф у його витках. Важливим також є питання стовно того, чому названі З.Фрейдом прояви "інфантильного духовного життя" – міфи, зберегли свій вплив у сучасності. Чому сучасна культура наскрізь пронизана величезною кількістю міфів, не зважаючи на домінування наукового та філософського світогляду.

З.Фрейд у своїй фундаментальній праці "Тотем і табу" знайшов можливість порівняти видіння під час психічних розладів своїх пацієнтів з сюжетами первісних архаїчних міфів, та прояви поведінки де яких пацієнтів зі звичаями та ритуалами архаїчних народів. Такий аналіз дає змогу зробити висновок стосовно джерела цих проявів, та звести до подібності розвиток суспільної свідомості та індивідуальної. "Душевно больно́й и невротик сближаются таким образом с первобытным человеком, с человеком отдаленного доисторического времени, и, если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни" [Фрейд З. Тотем и табу. – Тбилиси, 1991. – С. 3]. Автор виділяє

кілька причин появи перших міфологічних уявлень. Жорсткі умови існування архаїчного світу, боротьба за виживання зумовили відсутність можливості культурного розвитку. На цій основі мав змогу вирости міф як культурній заміник. Тут, до речі, можна провести паралель з умовами сучасності, коли у суспільства відсутня потреба вдосконалення, коли всі життєві потреби задоволені. В такому культурному середовищі спостерігається відсутність бажання розвитку, певна інфантильність та апатія щодо самовдосконалення. Саме на такому підґрунті з'являються нові міфологічні системи, побудовані на нестачі духовного навантаження. Як основні форми архаїчного міфу З.Фрейд визначив тотем и табу. Тотемом він означував налагоджену систему родових взаємовідносин між індивідом та групою, так званий "груповий шлюб", які регламентувались чітко визначеними правилами. Іншою категорією є табу. Архаїчний міф проникає в найглибші підвалини свідомості первісної людини. Табу, як варіант цього міфу, керує найпотаємнішими сторонами особистого життя, визначає всі можливі прояви міжособистісних стосунків, встановлює правила особистого життя кожного члена групи. У первісному світі поняття моральності ще не відпрацьоване, тому необхідною є заборона. "Ограничения табу представляют собой не что иное, нежели религиозные или моральные запрещения. Они сводятся не к заповеди бога, а запрещаются собственно сами собой. От запретов морали они отличаются отсутствием принадлежности к системе, требующей вообще поддержания и приводящей основание для такого требования. Запреты табу лишены всякого обоснования" [Там само. – С. 11]. Табу – це дещо, що забороняється саме собою, його механізм дії не можливо визначити ані божественним провидінням, ані будь-яким чуттєвим досвідом. Хоча, якщо розглядати окремі прояви, як наприклад страх інцесту, то цілком можна констатувати той факт, що певні висновки стосовно змішання крові можна було зробити виходячи з колективного досвіду роду.

Таким чином ми можемо констатувати той факт, що міф є унікальним ментальним утворенням, яке функціонує як на рівні свідомості, так і на рівні матеріального світу. Його діалектична сутність має властивість проявляти себе в різних формах, а особливо на позасвідомому рівні, як внутрішнє переконання особистості. Саме тому точно виявити межі його впливу дуже важко. Лише оцінюючи міф як явище людської психіки, можна аналізувати його суть через джерела утворення, а отже і робити ґрунтовні висновки, які так необхідні для будь-якого філософського дослідження.

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

## **П. ДЕМЧУК ЯК ДОСЛІДНИК УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ**

Маловідомим здобутком вітчизняної філософської думки 1920-х – поч. 1930-х рр. є науковий доробок визначного українського вченого, дослідника історії філософії, професора Інституту філософії ВУАМЛІН П.Демчука (1900-1937). Його друквані українознавчі розвідки – перед-



мову, розділ з монографії та статті, видані в журналах "Більшовик України", "Гарт", "Прапор марксизму-ленінізму" і збірнику "Войовничий матеріаліст", можна поділити на три групи: 1). вітчизняна філософська культура XIX ст., 2). філософська думка в УСРР та 3). українська філософська думка 1920-х – 1930-х рр. у діаспорі. Перша група включає дві публікації з історії світоглядного формування діячів "громадівського" руху: передмову "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" (1929) до видання "Зібер М. Діалектика в її застосуванні до науки" (1929) і розділ чи уривки "Шевченко та його учителі філософії" (1931) з утраченого рукопису шевченкознавчої монографії. Друга група містить дві пов'язані із активною участю вченого в полеміці на українському "філософському фронті" статті – "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" (1928) і "На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)" (1931). У складі третьої групи – публікація "Білоемігрантська українська філософія" (1929), перевидана як заключна частина збірника статей вченого "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931).

Досліджуючи вивчення марксизму в Україні в XIX ст., П.Демчук запропонував у публікації "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" один із перших комплексних історико-філософських аналізів наукових поглядів М.Зібера. На окрему увагу в цій групі розвідок вченого заслуговує публікація "Шевченко та його учителі філософії". Звеличуючи постать Т.Шевченка в історії української і світової літератур, він визнав його за "великого генія", "великого поета-мислителя" "не тільки для свого часу, а для всього дальшого розвитку не тільки свого народу, а й людства в цілому". Зараховуючи Кобзаря, як і Арістотеля, Данте, В.Шекспіра, Б.Спінозу, П.Гольбаха, Д.Дідро, Г.Гегеля, Г.Гейне, до переліку "велетнів, від яких кожне суспільство знаходить для себе все нові скарби" і вбачаючи у ньому "найкращий вклад України, трудящих українських мас в загальнолюдську скарбницю духовного розвитку", вчений акцентував "філософське значення" життя і творчості Т.Шевченка. Цей "великий поет-мислитель", за словами П.Демчука, перейшов межі своєї епохи і є цінним для прийдешніх епох, хоч і не написав жодної філософської праці, бо "життя Шевченка відкриває перед нами сторінки великого філософського змісту", а "філософське значення" його життя "перевищує цілі великі томи інших блискучих мислителів". Учений критично оцінив "українську філософську дійсність XIX ст. як основу "філософського світорозуміння" Кобзаря – зазначив, що тогочасна Україна, "абстрагуючись тут від паразитарної кляси українофільських поміщиків", – це "кріпацьке селянство", і "жила релігійними передсудами" як "найвищим теоретичним оформленням" світорозуміння українського селянина". Зауважуючи, що "селянська замкнутість, яка культивує пережитки, традиції й живе консервативність, ніколи не може піднятися до того шабля культури, на якому починається розвиток наукової філософії", П.Демчук наголосив, що "ніяких філософських традицій Україна не знала", а "говорити у звичайному розумінні слова про українську науку того часу дуже важко". Стверджуючи, що в Російській імперії сер. XIX ст. "не було ще власне

європейської культури у властивому розумінні цього слова", яку "тільки сліпо, вульгарно наслідували", а панувало "неглибоке західництво російського барства та напівварварське освітянство", вчений відзначив, що "в цілому філософії тоді в Росії ніхто не любив і ніхто нею особливо не цікавився", бо "не було й не могло бути жодних стимулів та бази "широкого філософського розвитку". Він зауважив негативне ставлення поета до "університетських курсів філософії" О.Галіча і В.Григоровича та до німецької класичної філософії і вчень її апологетів, як-от "філософії й естетики польського філософа-гегельянця" К.Лібельта з його "напівгегельянською та напівмесіаністично-слов'янською трактовкою" теорії мистецтва. П.Демчук відзначив "пошану" поета до Ф.Шіллера і Й.Гете як письменників та мислителів і наголосив, що "при найменшій спробі наукового підходу до питання світорозуміння Шевченка ми зразу натикаємося на вплив О.Гумбольдта". Наголошуючи, що поет був "уже підготований історією грецької культури, грецької філософії та мистецтва, любов'ю до античної культури й світорозуміння взагалі" до "Гумбольдтівського розуміння світу, природи, як невпинного розвитку, що не знає ніякої зупинки", він визнав працю О.Гумбольдта "Космос" за "енциклопедію знання, яка допомогала Шевченкові поглибити, розширити загальні знання", а розроблена в ній "натурфілософська система" сприяла "синтетичному оформленню" поетом "розуміння навколишньої природи й людей".

Статтю "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" П.Демчук поклав початок дискусії "діалектиків" і "механістів" в УСРР. Закладаючи опоненту – керівнику кафедри філософії УІМЛ, "механістичний ухил" від марксизму, вчений піддав критичному аналізу низку його публікацій: "Робітник-філософ Йосиф Діцген" (1913), "Конспект лекцій з історичного матеріалізму" (1924), "Етюди з філософії марксизму" (1925), "Діалектичний матеріалізм і принцип відносності" (1926), "Що вніс Ленін в матеріалізм" (1927) й ін. Під час "філософського диспуту" в УІМЛ у січні 1931 р. П.Демчук був підданий критиці як "меншовикуючий ідеаліст" і виступив із самокритикою в статті "На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (3 приводу моїх власних помилок)". Він вивчав і здобутки вітчизняних мислителів у діаспорі – висвітлив у статті "Білоемігрантська українська філософія" наукові досягнення Д.Чижевського, Яреми, І.Мірчука й інших учених-емігрантів. Оцінюючи їх доробок у цілому як позначене "безоглядною покірною ідеалізму" "безкритичне переповідання не завжди як слід урозумлених філософських систем сучасних європейських філософів", вчений звернув головну увагу на праці визнаного ним "одним з найталановитіших представників білоемігрантської філософії" Д.Чижевського – монографії "Логіка", "Грецька філософія до Платона", "Філософія на Україні" та статтю "Західна філософія в старій Україні". Закладаючи першій з них обмеження рамки "якнайпримітивнішої формальної логіки" і "сильний вплив логіцистики Гуссерля", а другу розглядаючи як прояв притаманної "сучасним європейським ученим та філософам" тенденції втечі від проблем сучасності "в тіні минулого", П.Демчук окремо розглянув і третю з цих праць. Оці-

нюючи її як таку, що є "трохи чи не першим більше чи менше вдало систематизованим з'ясуванням історії філософії на Україні", він, однак, засудив підхід її автора до розгляду "проблеми національної філософії" як впевненість у тому, що "існують взагалі якісь автаркічні національні духи, національні характери – постійні, однакові й незмінні за всіх часів і при всіх умовах – і що вони знаходять собі вияв у суто-національній філософії". Вчений закинув Д.Чижевському і "повний брак розроблення впливів матеріалістичної філософії на Україну", і те, що його "еклектична метода" перешкоджає показу "повної і правдивої картини розвитку філософії на Україні". Піддаючи критиці "Вступ до філософії" Яреми, визнаного ним за "неписьменного у філософії", П.Демчук порівняно високо оцінив статті І.Мірчука "Петро Лодій та його переклад Elementa Philosophiae Бавмайстера", "Українська філософська бібліографія за останні роки" і "Про слов'янську філософію". Підкреслюючи, що перша з них "відмітна тим, що дає для історика української філософії досить новий матеріал про одного з видатних українських філософів свого часу", і відзначаючи інформативність другої, він зосередив критичну увагу на третій публікації. Зауважуючи, що її автор безпідставно "розписується в банкрутстві та незначності слов'янської філософії", учений закинув І.Мірчукові, як "поборнику "чистої метафізики", свідоме нехтування "політично-публіцистичною діяльністю" філософів і піддав критиці те, що він "уважає характери народів за щось постійне, незмінне, що існує "по-за часом і простором", і одному народові приписує таку, а другому іншу філософію – "на віки вічні". Засуджуючи цих мислителів та їх колег Д.Залозецького і Д.Оляничина як "прислужників міжнародного фашизму", він визнав "білоемігрантську українську філософію" за "теоретичне оформлення тієї кампанії, яку проти СРСР в цілому, і УСРР зокрема, провадить капіталістичний світ".

***В.Р. Винник-Остапишин, асп., ПНУС, Івано-Франківськ***  
*vita\_vinost@mail.ru*

## **КЛЮЧОВІ ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ**

В сучасній історико-філософській думці щодо оцінки модернізму утвердилося розуміння циклічного чергування культурно-історичних епох. Напрямок розвитку естетичної свідомості у ХХ ст. засвідчує, що через несприятливі суспільні умови модернізм не мав можливості набути ознак єдиного та безперервного процесу. Кожен черговий етап модернізму не ставав завершеним явищем, яке б природно еволюціонувало в наступний, якісно відмінний і досконалий період. Утвердженою є думка про те, що світовому культурному прогресу притаманне циклічне повторювання, яке підтверджує висунуту французьким ученим Ф.Торресом ідею подібності межових ситуацій кінця культурно-історичних епох.

Принципу циклічної зміни культурних епох дотримується й Д.Чижевський, який наголосив, що схема розвитку культурних стилів нагадує

хвилі на морі: характер стилів змінюється, коливаючись між двома різними типами, що протистоять один одному. Звичайно, провести чітку межу в розвитку певних періодів модернізму неможливо. Згідно з Д.Чижевським, культурно-історична періодизація зустрічається з тими самими труднощами, що й усяка періодизація взагалі. Жоден історичний період не розпочався з певного дня, року, десятиліття чи століття. Останній зауважив, що конкретні культурно-історичні епохи є не хронологічно обмеженими відрізками часу, а надчасовими цілостями.

Відповідно до теорії циклічного розвитку культурних епох модернізм у вітчизняній культурі ХХ ст. розвивався кількома хвилями. Існують різні спроби класифікувати етапи модернізму. Зокрема, С.Павличко наголосила, що українська культура ХХ століття зазнала кілька спроб модерністичного оновлення. Хронологічно їх можна позначити роками *fin de siècle*, десятиліттям напередодні першої світової війни, десятиліттям по ній, кінцем 40-х, нарешті, 60-ми і 80-ми роками. Кожного разу оновлення виявлялося частковим і не охоплювало художньої культури в цілому. Дослідниця стверджує, що пошук модерності був іманентним процесом, але він ніколи не увінчувався успішним завершенням в сенсі визнання всією художньою культурою як самого потягу до модерності, так і легітимізації художніх стилів і творів модернізму. Причини цього вбачаються у негативних наслідках для розвитку культурного процесу кількості колоніального статусу України. Тобто у історичному поступі українська культура мала свої національні особливості, що й зумовили значну запізнюваність багатьох естетичних явищ, у тому числі, й розвиток модернізму. На відміну від інших літератур світу, вітчизняна пережила кілька запізнюваних відроджень й повернень модернізму. Це спростовує категоричні висновки про несамодостатність українського модернізму в зіставленні із західноєвропейським і світовим. Відтак можна не погодитися з С.Павличко, котра в "Дискурсі українського модернізму" стверджує, що український модернізм не відбувся, він все-таки відбувся як естетичне явище, але набув унікальної національної своєрідності, зумовленої суспільно-історичними та культурними обставинами.

Д.Наливайко, підтримуючи думку про незавершеність кожного з періодів модернізму, водночас вказує і на культурно-історичну та естетичну доцільність його розвитку. Дослідник резюмує, що в вітчизняній культурі модернізм існує у вигляді кількох спроб або хвиль, жодна з яких не вилілася у завершену художню систему. Отже, український модернізм існував як необхідність, окремі прориви й звернення, принципово важлива траєкторія культурного процесу, до котрої тією чи іншою мірою тяжіли як теоретичні дискурси, так і художня практика епохи.

Незважаючи на те, що жоден із періодів у розвитку модернізму не набув цілісного завершення, усі вони відзначалися своєрідністю і неподібністю в ідейно-стильовому відношенні, а також мали своїх яскравих представників. Має рацію С.Павличко про те, що у кожному хронологічно виокремленому періоді, в кожній своїй хвилі модернізм мав свій специфічний зміст, структуру, систему кодів.

Ще одна українська дослідниця модернізму О.Максимович виокремлює п'ять етапів його розвитку: дискурсивно-декларативний; період раннього українського модернізму ("феміністичний дискурс", діяльність "Молодої музи"); зрілий модернізм (діяльність часопису "Українська хата"); період латентного модернізму (творчість постатей: В. Винниченко, В. Петров, М. Хвильовий та ін.); діаспорні спроби ренесансу українського модерністичного руху (представлений творчістю Ю. Шереха, І.Костецького, В. Петрова та Нью-Йоркською групою). Український модерністичний рух виник як заперечення і відповідь на кризу традиційно-народницьких вартостей, однак, опинившись під тиском політичної системи, ця світоглядна модель не відбулася як довершена методологічна концепція чи філософська школа. Характерною рисою українського модерністичного руху як різновиду здійснення концептуальних основ парадигми модернізму стало поєднання зарубіжних мистецько-філософських впливів, атрибутивних визначеностей вітчизняної інтелектуальної традиції та соціально-історичної реальності.

На думку Я.Поліщука, розвиток українського модернізму в двадцятому столітті багато разів переривався, що змушувало кожне нове покоління повертатися до досвіду попередників і компенсувати відсутність того досвіду власними творчими інтенціями. Незавершеність та неприродна перервність стали причинами модерністських спалахів у ХХ ст. Кожен із означених періодів, започаткувавши цікаві модерністські проекти, не зміг їх зреалізувати. Видається, що основні періоди модернізму постають не тільки черговими хвилями, що змінювали одна одну, а й еволюційними етапами, кожен із яких доповнював попередній, розвивав ті естетичні явища, які були штучно обірвані й нівельовані. З цього погляду слушним постає міркування авторів "Літературознавчої енциклопедії", які наголосили, що кожен наступний етап модернізму становить еволюційний відрізок у зіставленні з попереднім, продовжуючи та розвиваючи кращі його творчі надбання й водночас пропонуючи власні художньо-філософські моделі.

*Т.А. Возна, викл., ТНЕУ, Тернопіль*  
*VoznaTetyana@ukr.net*

## **М. СМОТРИЦЬКИЙ – ПРЕДСТАВНИК ОСТРОЗЬКИХ КНИЖНИКІВ**

Мелетій Смотрицький (бл.1578-1633) безперечно відноситься до найбільш видатних діячів української культури. Він є вихованцем Острозької академії, продовжувачем традицій цього навчального закладу і не лише продовжувачем, а й новатором у розвитку літератури, філології, суспільно-політичної думки України в кінці XVI столітті та в першій половині XVII століття. Його творча діяльність зробила його безсмертним в історії полемічної літератури, адже він був, є і залишається найбільш талановитим письменником-полемістом свого часу.

Його твори нерозривно пов'язані з його життям і діяльністю, а тому неможливо належно оцінити і зрозуміти їх, якщо не знати його життя і

діяльності. Він був "життєвим" письменником і мислителем. Саме життя заставляло його писати. Він жив тим, що писав, а писав про те чим жив.

Хоча існують розвідки, які стосуються життя та діяльності Смотрицького, проте не всі моменти його біографії цілком висвітлені та описані.

Крім того у біографії М.Смотрицького і до сьогодні залишилося чимало "білих плям". Це стосується самої дати народження мислителя. Так, Я.Суша, С.Голубев, К.Єленевський та інші зазначали, що М.Смотрицький народився, близько 1577 р., а М.М.Соловій, П.К.Яременко вважають це 1575 р. Є.Прокошина взагалі подає 1572 р. народження та 1630 р. смерті. Тоді як вже згадувані дослідники роком смерті вважають 1633 р.

Не існує також єдиної думки і щодо місця народження полеміста. Залежно від дати, визначається й місце його народження: якщо це 1572-1576 рр., то це було Смотрич або Кам'янець-Подільський, якщо ж 1577-1579 рр., то – Острог.

Сім'я М.Смотрицького належала до небагатої шляхетської родини. Його батько Герасим Смотрицький (?-1594) був відомим письменником-полемістом, першим ректором Острозької греко-слов'янської школи. Г.Смотрицький разом із І.Федоровим у 1581 р. видав Острозьку біблію. Цей факт мав велике значення на формування у М.Смотрицького інтересу до філології. Отже, те що він у 1618 р. в Єв'ю уклав "Граматику славенскую" є продовженням славних традицій свого батька та острозьких книжників.

Крім батька освітній фундамент М.Смотрицькому заклала Острозька школа. Завдяки їй мислитель став відомим письменником, церковним діячем, оскільки вона була тим інтелектуальним осередком, у якому відбувалося навчання та спілкування з видатними українськими діячами того часу.

Але був й інший вплив Острозької школи на М.Смотрицького. Саме тут заклалася основа й тих "хитань" та "непослідовностей". Адже тут на нього впливали три культурні течії – православний традиціоналізм, частково прихований протестантизм, що в ряді моментів набирав православної форми, а також проукраїнський католицький аристократизм [Кралюк П.М. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця кінця XVI і початку XVII ст. / Петро Михайлович Кралюк. – Острог, 2007. – С. 30].

У Острозі М.Смотрицький знайомиться із вченим греком Кирилом Лукарисом, який стає його вчителем та наставником і за рекомендацією якого молодий Мелетій їде на навчання до Віденської єзуїтської академії. Тут мислитель проводить кілька років, вивчаючи філософію та інші дисципліни, але при цьому не стає ні римо-католиком, ні єзуїтом.

Діяльність М.Смотрицького не обмежувалася лише українськими та білоруськими землями. Можна впевнено стверджувати, що М.Смотрицький мав зв'язки із Віленським братством, яке стояло на антиуніатських позиціях. Через це і сам мислитель цього періоду займався літературною антиуніатською полемікою.

Від імені Віленського братства у 1608 р. М.Смотрицький пише свої "Антиграфи". Це відповідь на уніатські твори Іпатія Потія "Герезія" та "Гармонія".

Якщо "Антиграфи" ввели М.Смотрицького у літературно-науковий світ, то "Тренос" підніс свого автора на вершину слави. Він був написаний у 1610 р. під назвою "Тренос, тобто плач єдиної святої повсюдно поширеної Апостольської Східної Церкви, з поясненням догматів віри. Спочатку з грецької на слов'янську, а тепер зі слов'янської на польську мову перекладено. Через Теофіла Ортолога, тієї ж святої Східної Церкви сина. У Вільно. Року Божого 1610".

Під впливом різних причин (1. Мученицька смерть св.св.св. Йосафата у Вітебську 1623 р.; 2. Подорож на православний Схід; 3. Київське насильство над сумлінням мислителя у 1628 р.) М.Смотрицький одним із перших (кардинально змінивши свої погляди) переходить в унію.

Перейшовши в унію мислитель пише великий трактат під назвою "Апологія peregrinacii (podorozi) do krajin schidnih". Цей твір у двох списках був висланий митрополитові Іову Борецькому та Петру Могилі для його надрукування. Не дочекавшись відповіді М.Смотрицький надіслав "Апологію" до Кракова, де її успішно надрукував польською мовою Касян Сакович. Твір викликав страшне обурення з боку православного духовенства.

Правда на цьому боротьба не закінчувалася. У цьому ж році у Львові М.Смотрицький видає "Протестацію", в якій розповідає про те, що зркання "Апології" було насильницькою акцією. До того ж більша частина духовенства повірила на слова Іову Борецькому та Петру Могилі, які висунувши 105 звинувачень самі ніколи не читали "Апології". У "Протестації" мислитель, мотивуючи свій перехід в унію, стверджує про її вищий культурно-освітній стан.

Отже, М.Смотрицький, який незаперечно складав вищі інтелектуальні сили України, йшов до кінця у своєму намаганні вивести Русь на орбіту тогочасної європейської культури та знань. Він був одним із найяскравіших представників острозьких книжників та прихильників "нової унії", а його "Апологія" – започаткувала її оформлення.

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

### **КРИТИКА ЯК СПРОБА ЕКСПЛІКАЦІЇ ДІАЛОГУ: УКРАЇНСЬКИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОСТІР 1920-30 рр.**

20-30-ті роки ХХ століття в історії української філософії довгий час були або забороненою темою, або ж, як формою такої заборони, предметом критичного огляду. Суспільно-гуманітарний простір України того часу був не лише майже полярним географічно – схід Європи як території СРСР і, відповідно, марксистської парадигми мислення, та Західна Європа та Північна Америка як простір існування не лише капіталістичних держав, але і місця локації гострої критики марксизму. Незважаючи на тотальну – географічну, світоглядну та методологічну – поляриність мислителів Радянської України та українських мислителів в діаспорі, їх об'єднує не лише поверхова чи недостатня оцінка їх значення сучасниками, але і, власне, момент відсутності такої оцінки.

В.Юринець у статті "Український філософський фронт" дає загальну характеристику картини філософської думки тогочасної України. На його думку "...кажучи про класову боротьбу на філософському фронті на Україні, ми матимемо на увазі не тільки факти і твори, які появлялись як "суто філософські", і такими себе називали" [Юринець В. Український філософський фронт / Володимир Юринець // Прапор марксизму-ленізму. – 1923. – № 5–6. – С. 183].

П. Демчук, характеризуючи загалом українську філософію в діаспорі, також пише про те, що "звичайно, всі ці так звані "наукові" та "філософські" праці загалом, як правило, просякнені скаженою "їдкістю" проти змагань праці та розвинення науки й культури в СРСР" [Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії / Петро Демчук. – Харків: ДВУ, 1931. – С. 408]. Для П. Демчука головним критерієм "науковості-ненауковості" праць суспільно-гуманітарного циклу, природно, є світоглядно-політична приналежність їх авторів. Зрозуміло, що будь-яка критика розвитку суспільних наук в СРСР є неможливою, і автори такого "голосу протесту" однозначно засуджуються і апіорі не можуть нести науковий зміст: "Отже, як бачимо, основною рисою білоемігрантської "філософії" є заперечення будь-якої наукової та філософської роботи у СРСР. Що більше: у своїй фізіологічній злобі вона доводить до того, що філософію у нас зводять на стан "переслідуваної науки" [Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків: ДВУ, 1931. – С. 408].

Власне, спроба українських філософів в діаспорі незаангажовано провести оцінку-дослідження будь-якого факту суспільно-гуманітарного простору, неодмінно наштовхується на жорстку критику філософа: "...тому й білоемігрантські українські філософи, як би вони не намагались стати на ґрунт " загальнонаціональної філософії", в дійсності являють собою тільки бліду кучку..." [Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків: ДВУ, 1931. – С. 411]. Тобто, українським філософам в діаспорі апіорі "відмовлено" в об'єктивності.

Активно критикувалась українськими мислителями 20-30-х років постать Д. Донцова. На думку В.Юринця, П.Демчука український філософ в діаспорі є не лише типовим представником неогегельянства з ніцшеанською його складовою, але і безпосереднім апологетом фашизму: "Нарешті український фашизм, що був досі скоріше сумою неясних настроїв...найшов викристалізовану, хоч б на перший погляд ідеологічну форму в книжці Дмитра Донцова: "Націоналізм" (Львів, 1926). Автор не дає ще тут ліній актуальної політики фашизму (про неї можна здогадуватись між рядків), а тільки вказує на основні ідеологічні моменти свого напрямку" [Юринець В. Філософсько-соціологічні нариси / Володимир Юринець. – Харків: ДВУ, 1930, – С.205]. Критиці ця робота Д.Донцова піддалася за свій "еклектичний зміст", відсутність новаторського змісту.

Особливо гострій критиці В. Юринець також піддає постать Д.Чижевського, представника "українське неогегельянства": "філософський український контрреволюційний фронт знайшов своє освітлення й вираження у діяльності Чижевського, людини надзвичайно рухливої" [Юринець В.



Український філософський фронт / Володимир Юринець // Прапор марксизму-ленінізму. – 1923. – № 5–6. – С. 189].

Негативно оцінює П. Демчук й І.Мірчука, якого він називає "досить галасливою філософською постаттю білої еміграції" [Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії / Петро Демчук. – Харків: ДВУ, 1931. – С. 435].

Отже, аналізуючи характер оцінки українськими мислителями 1920–1930-х років філософської творчості мислителів діаспори, варто врахувати наступні положення.

По-перше, засадничими принципами і підходами такої оцінки був марксистський, класовий підхід та політична ситуація. Тобто, мислителі Радянської України 20-30-х років тлумачили творчість представників філософської діаспори через їх філософсько-політичні погляди.

По-друге, мислителі 20-30-х років визнавали не лише факт існування "білоемігрантського" суспільно-гуманітарного контексту, але і подібність його та спільність дій з російськими емігрантами. Таким чином, світогляд української і російської "білої еміграції" не лише була визнаний за один із ухилів історико-філософської думки того часу, але і розглядався як факт колективної руйнівної дії капіталістичного Заходу проти СРСР.

По-третє, творчість українських мислителів в діаспорі оцінювалася, переважно, як еkleктична суміш "бібліографічних" даних, "філософський календар", невдала компіляція з сучасних західних філософій, зокрема неогегельянства та похідного з нього "фашизму" Водночас, українські мислителі 20-30-років визнають важливість спроби побудови власне, національної філософії України, постановки питання про окремішність і змістовну насиченість української філософії.

По-четверте, аналізуючи погляди українських філософів в еміграції, мислителі Радянської України демонструють не лише глибокі історико-філософські знання, але і власні можливості до аналізу маловідомих сторінок історії філософської думки в Україні.

***В.А. Герасимчук, д-р філос. наук, проф., НМК НТУУ "КПІ", Київ***

### **ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ: АРХЕТИПНО-МЕНТАЛЬНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ**

Український романтизм – явище у світовій культурі надзвичайно унікальне і самобутнє. Вся українська культура, яку ментально можна назвати українською, в усі періоди свого становлення розвивалася під знаком романтизму, його субстанційних ознак.

Ще від часів зачарування Україною відомого німецького філософа і етнографа Й.Г. Гердера (саме їй у майбутньому він відводив роль давньогрецької цивілізації) українська ментальність стала предметом дослідження і західних, і російських, і українських дослідників. Феномени української ментальності складають усталену систему архетипів, описану С.Б.Кримським. Що таке архетипи? Це духовні усталеності, і в кожного етносу вони свої, самобутні. Як їх розпізнавати? Вони є культурним утво-

ренням, наділеним онтологічним статусом, не пов'язаним з етичними і естетичними межами. Розрізняють їх за двома присутніми ознаками: інтенсивністю переживання та повторюваністю. Що ж "переживається" з найбільшою інтенсивністю українською людиною, та "повторюється" в її культурному просторі? Українські архетипи, феномени української ментальності виявилися найбільш згніздованими і найяскравіше проявленими в романтизмі. Усі дослідники української ментальності в один голос субстанційними рисами українців називали ірраціональність, пріоритет духовного, образно-художнє світосприймання, поетичність, розвинуті естетичні почуття. Цю низку феноменів доповнювали і "найрідніші" "нутряні" мотиви – мотиви скрушеності, постійного плачу за нездійсненим і нездійсненним. Чуттєвий світогляд, який визначає специфіку української ментальності і водночас романтичний дух українців, був втілений і сформульований у "філософії серця" (Г.Сковорода, Д.Чижевський, П.Юркевич).

Звичайно, поняття "серця" як зосередження можливостей пізнання людського буття – це поняття не є проблемою тільки української душі, воно властиве й іншим ментальностям, але в українській традиції прив'язка до серця душевних переживань і відчуттів має універсальний характер. Серце наділене безмежною можливістю проникати в такі глибини розуміння світу, розуміння іншого, себе, переживання душевних станів, які абстрактний розум часто досягнути не зможе. Рефлексія українця постійно "чіпляється" за переживання, які диктують логіку його розмірковувань. "Серце" постає універсальною категорією, пронизуючи буття в усіх його проявах, втілюючи в собі ідею всезагальності і вседності. "Філософія серця" "забарвлює" усі сфери культури і життєдіяльності українця. Промовистою ілюстрацією тут може бути творча спадщина, образотворче мистецтво, фольклор, художня література, особливо поезія. Найпотужніше це розкрилося у творчості романтиків, які усі свої душевні збентеження прив'язували до основного органа душі – серця. Вони намагалися дати вербальне визначення тим емоціям і почуттям, що огортали їхню душу (Т.Шевченко, харківські романтики, неоромантики). Архетипна "повторюваність" в українському романтизмі проявлялася як фольклорна традиція: щоразу переживаючи певні психологічні стани, ми щоразу оновлюємо переживання, наділяючи його новими нюансами.

Феноменом української ментальності, що рельєфно відбився в українському романтизмі, став пошук гармонії людини із навколишнім середовищем, з соціумом, з природою. Саме природа як вічна субстанція, уявлялася ідеальним втіленням гармонії, безмежної свободи, добра і краси. Доповнював цей природний ідеал ідеал "природної людини", переважно людини з народу, людини моральної, "сердечної", тямущої, зі здоровим глуздом, роботящої (герої Т.Шевченка, Г.Квітки-Основ'яненка, І.Котляревського). Пантеїзм (в українському варіанті – антеїзм) ставав для українських романтиків етичною і естетичною моделлю, яку вони збагачували особистісно-психологічним чинником, тобто переносили ці риси і на людину, яка архетипно поставала часточкою не тільки соціуму, соціального організму, а передовсім природи, її духовних первнів. Якщо порівняти

західний, російський тип романтизму з українським, то лінія розрізнення проходитиме саме в поняттях соціального і природного, дисгармонії і гармонії, "жіночого" і "чоловічого" – духу і душі. В українській традиції більшою мірою проявляється природне, гармонія, "жіноче", душа.

До субстанційних ознак української ментальності в усій розмаїтості репрезентованого романтизмом можна віднести і одвічні почуття українців – прагнення до свободи і до рівності поміж людьми. І хоча це загальнолюдський ідеал, в українській ментальності він має справді народне, справді демократичне спрямування – свобода кожній людині, визнання рівного права кожної людини в суспільстві з урахуванням національних і релігійних інтересів та принципу соціальної справедливості. Тільки такий підхід, за логікою української ментальності, сформує соціальну гармонію в суспільстві. Не можна обійти і таке актуальне сьогодні "гендерне" питання, підґрунтя якого в українській ментальності (толерантність, шанобливе ставлення до жінки) бере початок від стародавньої матриархальної культури, і з тих пір органічно прижилося в Україні.

*О.В. Долін, студ., КНУТШ, Київ  
dolin2.olecsandr@mail.ru*

### **ПОЕТИКА ЕКСПРЕСИОНІЗМУ В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ 20–40-х рр. ХХ ст.**

На межі ХІХ – ХХ ст. на противагу імпресіонізму утверджується новий стиль – експресіонізм (пойменований ще як неоімпресіонізм чи постімпресіонізм), який досить яскраво заявив про себе у різних видах мистецтва. Він був потужним тогочасним рушієм живопису (В. Ван-Гог, О. Дікс, В. Кандінський, Е. Мунк, П. Пікассо, П. Сезанн), а також музики (А. Берг, Г. Малер, Р. Страус), театру (Б. Брехт, Ф. Ведекінд, К. Штернхейм), кіно (до класичних представників фільмового експресіонізму відносять стрічки "Кабінет доктора Каліґарі", "Студент з Праги", "Доктор Мабус", "Носферат"). Розвиток експресіонізму, багатоманітний завдячуючи західноєвропейській філософії другої половини ХІХ століття, сприяв активізації інтересу до внутрішніх психологічних станів людини, її моральних пошуків, намагання знайти своє місце у суперечностях складного суспільного життя. Бажання зазирнути "по той бік" свідомості (З. Фройд) або душі (Ф. Ніцше) охоплює не тільки філософів, а й представників експресіоністичного типу художнього мислення в літературі. Філософсько-естетичні витoki експресіонізму пов'язані також із дослідженнями відомого швейцарського науковця і психолога К.-Г. Юнга ("Структура душі", "Душа і земля", "Сучасна людина в пошуках душі" та ін).

Українська література 20-40-х років ХХ століття прагнула максимально використати свій історичний шанс. На хвилі виникнення модерністських тенденцій вона засвідчила становлення нового типу художнього мислення, його поліаспектність і динамізм. З'ясовується, що тенденції західноєвропейського експресіонізму знайшли благодатний ґрунт в

українській літературі початку ХХ століття. У пошуках власного шляху в літературі українські митці синтезували різноманітні культурні моделі творчості, часом взаємозаперечні, що є характерною особливістю функціонування модерністських форм в Україні. Експресіонізм не лише як напрям, а, передусім, як специфічний духовний простір "культурно-історичний період або ж добу" (К. Шахова), тому термін "модерніст" (експресіоніст) може прикладатися до таких письменників, як І. Багрянний, М. Бажан, М. Івченко, В. Підмогильний, В. Сосюра, П. Тичина, М. Хвильовий та багатьох інших. Розпізнавальні ознаки поетики експресіонізму набувають в українській літературі особної виразності й акцентування в національній філософсько історичній, мистецькій, культурологічній традиції, зокрема у контексті рис етнопсихологічної організації українців, приміром, її кордоцентричної складової, специфічних релігійно-етичних особливостей, національного світогляду і світовідчуття, алгоритмів поведінки тощо. Зразки художніх текстів означеного періоду засвідчують, що в українських митців образ стоїчної особистості дещо інший, ніж у творах західних письменників, оскільки наділений додатковою властивістю – здатністю перебувати в силовому полі національного, черпати силу з його духовної енергії. Так, Т. Осьмачка (поезії зі збірок "Круча", "Скитські вогні"), І. Багрянний (романи "Сад Гетсиманський", "Людина біжить над прірвою"), У. Самчук (роман "Марія"), І. Крушельницький (поезії із книги "Бурі і вікна"), вбачаючи в більшовицькому тоталітаризмові найбільше зло й причину загибелі нації, виходять за межі суспільно-політичного обґрунтування трагедії в країні, переносять її у сферу людських відносин, психології героїв, істотно поглибивши художнє осмислення психологічних аспектів української душі, національного характеру.

У вербальній тканині текстів багатьох митців-експресіоністів порушується досить потужний антропоцентричний мотив (релігійно-ідеалістичний погляд, згідно з яким людина є центром і найвищою метою Всесвіту). Біблійні мотиви, переплетені з фактами сучасності, репрезентують осмислений зміст існування людини в світі, пропагують універсальні вартості, передусім ідею любові й віри. Місткі експресіоністичні образи асоціюються в українських письменників не тільки з християнською символікою, а й з архетипами національно-культурної свідомості, які актуалізують всезагальні стрижневі ознаки, іманентно притаманні національній ментальності й водночас людському родові. Наріжним каменем української духовності є образ землі, естетика якого невіддільна від художнього світу героїв В. Барки, М. Івченка, Г. Косинки, Т. Осьмачки та інших письменників означеного періоду. У пошуках цілісності, всесвітньої гармонії українські письменники звертаються до "витоків", де людина в своїй внутрішній сутності поєднується із безкінечністю всесвіту. Під цим кутом зору варто уваги у творчості митців є тема "межової" любові матері до сина. Трагедія материнської любові передана в експресіоністичному ключі в новелах М. Хвильового ("Я (Романтика)", "Мати"), В. Підмогильного ("Син"), Г. Косинки ("На золотих богів", "Мати"), кіноповістях О. Довженка ("Земля", "Арсенал"), ліриці Є. Плужника, П. Тичини та ін.

Таким чином, український експресіонізм, який склався в контексті західноєвропейської культури кінця XIX – початку XX століття, можна розглядати як самодостатнє духовне явище. Експресіонізм слід розуміти не тільки як художній напрям, а як спосіб існування духу, специфіку світовідтворення.

*Н.А. Ємець, доц., ЧДІПСТП, Чернігів*

## **ЛЮДИНА БАРОКО У ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕННЯХ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

Українська філософія XVII – XVIII ст., до якої належать і філософські вчення професорів Києво-Могилянської академії, розвивалася в межах філософії епохи бароко. Окрім цього, у філософських курсах академії у складному синтезі наявні ідеї гуманізму, Реформації, раннього Просвітництва. Такий синтез, своєрідність якого зумовлювалась впливом духовно живої на той час традиції вітчизняної культури, що ґрунтувалась на здобутках княжої доби, надає своєрідне стилістичне забарвлення культурі України, що дає змогу розглядати її як добу українського (козацького) бароко. Саме поняття "бароко" дозволяє пояснити подекуди внутрішньо суперечливе сполучення ідей, що в різні часи розроблялись Європейською філософською думкою і з якими ми зустрічаємось у філософських курсах києво-могилянців. Слід погодитись з Д.Чижевським, який відмічає, що власного індивідуального характеру бароко набуває завдяки рухливості та "динамізму". В пластичному мистецтві це знайшло втілення у домінуванні складної кривої лінії, на відміну від простої лінії та гострого кута чи півкола готики та ренесансу. В літературі та житті – це потреба руху, зміни, мандрівки, трагічного напруження та катастрофи, пристрасть до сміливих комбінацій, до авантюри. В природі бароко знаходить не тільки статичну та гармонію, як напруження, боротьбу та рух.

Гостре відчуття плинності й змінюваності земного буття не могло не позначитися й на сприйнятті людського існування. Воно уявлялось як певний рух, напружена динаміка злетів і падінь, протиріч і катаклізмів. У бароковій літературі життя людини зображується як послідовний рух, перебування в дорозі, а сама вона – як подорожній, мандрівник, прочанин. Топоси шляху і мандрів належать у ній до найпоширеніших. Розгляд тих фрагментів руху, які фіксували перехід від простого до складного, від нижчого до вищого, готував виникнення поняття розвитку. Воно закономірно пов'язувалося в тогочасній свідомості з християнською концепцією творення світу та закладеною в ній ідеєю ієрархізму, яка, проте, здобула на Заході більшого значення та розвитку, ніж на Сході. Філософія бароко розкрила трагічну внутрішню боротьбу різних за своєю природою душевних сил людини: пов'язаних із тілом вегетативної і чуттєвої з розумною, божественною за походженням, душевною силою. Ця філософія вказала також і на шляхи подолання спричинених такою боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини, уможлививши нове обожнення людини, однак не цілісної її природи, а лише її розуму. Людина

бароко все ще вірила в можливість подолання суперечностей, закладених в її гріховній природі. Для цього, гадає вона треба змінити цю саму природу, – шляхом другого, духовного народження, аналогічного таїнству християнського хрещення. І тут, культурологічна думка бароко робить малозрозумілий для сучасної людини поворот, переносячи містичну концепцію спасіння шляхом божої благодаті в галузь конкретних етичних уявлень. Зовні це виглядає досить переконливо: в людини мусять бути батьки не лише фізичні, а й духовні. І, якщо від перших вона отримує фізичне здоров'я, то від других – здоровий дух. Відповідно до уявлень про подвійне буття людини в культурі бароко відбувається розмежування життєвих цінностей на елементарні, натуральні, породжені потребами тіла і вищі цінності, що задовольняють високі духовні прагнення й бажання.

Бароко повернулось до ієрархічної системи життєвих цінностей, розмежувало в людині "вище" й "нижче", і цим спрямувало її на шлях розумних самообмежень і свідомого самоконтролю. Так вимальовується типова для етики Бароко проблема боротьби з пристрастями, формується й характерний для цієї культури механізм узгодження стихійних бажань з традиційними моральними нормами. Середньовічний містичний аскетизм поступається культу пуританської поміркованості. Або, як кажуть дослідники культури XVII століття, аскетичної духовності. Моральність визначається не відразу до всього земного, тваринного, людського, а лише розумним самообмеженням, вибором пропорції між "земними" й "небесними" цінностями. Йшлося, таким чином, зовсім не про категоричний осуд земних благ, а про право кожного християнина на вибір між гедонізмом і аскетизмом як між двома етичними системами, кожна з яких спирається на свої світоглядні основи. Бароко бачило у красі і навіть розкоші матеріального світу відблиск краси і довершеності раю, тим-то потойбічне життя означало не втрату всього, чим радує і вабить нас земля, а найповнішу радість і втіху, власне ті ж самі позитивні почуття, "підсилені" до рівня екстазу і "розтягнуті" у часі до безконечності. Оскільки ж райське життя дається лише праведникам, усі ті, хто хоче насититися земними втіхами, мають знати, що на тому світі їм годі сподіватися чогось доброго. Ідеал Бароко – аскет-філософ, тобто людина, якій близька і зрозуміла антична любов до всього земного, але чию душу переповнює водночас жага небесного, вічного, неминуючого.

Барокові люди не боялись говорити про вічні вагання між скупими радощами в душі і тим бездумним і до часу щасливим буттям, яке дарує нам природа. Гармонійно розвинута людина Ренесансу – лише красивий міф, за яким ховаються непоборні суперечності біологічного й соціального, колективного й індивідуального, усвідомлюваного й неусвідомлюваного, "небесного" й "земного", вічного й швидкоплинного. Одне слово, всього того, що в ті часи мислилося як опозиція духовного і тілесного, божественного і диявольського. Складність проблеми полягає в тому, що людина не здатна бути до кінця ані "духовною", ані "тілесною". Безконечні вагання, роздуми, сумніви супроводжують кожен її крок на землі. Сум за втраченою ілюзією гармонії й внутрішньої досконалості – основа трагічного гуманізму бароко.

## МІФ ТА КАЗКА: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Ще не так давно міф і казка в свідомості людей були тотожними й мали приблизно однакове значення фантастичного оповідання, з тією лише різницею, що в міфі йшлося про богів, демонів і героїв з надлюдськими можливостями. Лише в ХХ столітті міф почав розглядатися як смислове поле культури, особлива форма побутування семантичних полів, предметів, явищ, що отримує прояв в усіх текстах культури. У той час як казка – один з основних жанрів фольклору, епічний, переважно прозовий твір чарівного, авантюрного чи побутового характеру з установкою на вигадку.

Для сучасної людини міф і казка мають однакове значення, але для первісних людей міф – "не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность" [Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 24]. Тобто, на відміну від казки, сюжет міфу для первісних людей є цілком реальним і правдивим, а всі події не підлягають сумніву, обговоренню чи критиці. На відміну від міфу, казка виконує етичну й естетичну функції, служить прикладом моральності. Так, Володимир Пропп у книзі "Історичні корні чарівної казки" наводить приклад про старого, який мав бути убитий і його вбили в реальності (засновуючись на обряді), та пощадили у казці. Справді, той, хто пожалів старого в реальності був би засуджений через те, що мотиви вбивства старого в обряді й у казці зовсім різні. Недотримання обряду могло привести до лиха, що наражало на небезпеку всю общину, а от у казці навпаки часто герой робить щось всупереч настановам. До того ж, у казці проявляється етичний бік: вбивство беззахисного старого є аморальним поступком.

У сюжетній лінії казки окрім подвигів героя велика увага надається його сімейному життю й суспільним стосункам. Це відбувається через зменшення значення міфу, його відкриття неприсвяченим (жінкам, дітям). Міф перестає бути сакральним, набуває окрім повчальної ще й розважальної ролі, з'являється простір для домислення.

У багатьох казках протистоять не просто добро і зло, а різні верстви населення (бідні й багаті), часто головні герої є представниками вищого соціального положення (Іван-Царевич) або якщо спочатку до нього не належали, то в кінці все ж ставали правителями або отримували певну матеріальну винагороду (півцарства), тобто, підкреслюється значення матеріальних благ, що є зовсім не характерним для первісної колективної суспільної свідомості, в якій не відділені соціальні прошарки.

У характерних для міфосвідомості бінарних системах "правий-лівий", "чоловік-жінка", "верхній-нижній", "дім-ліс", "свій-чужий" перша половина пари позначає "хороше", а друга – "погане". У казці більшість цих бінарностей втрачають ці значення, зокрема жінка не є представником поганого, невідомого, навпаки, часто саме жінка рятує головного героя, допомагає йому, свої магічні сили (які лякали в міфі) направляє на перемогу над злом.

Натомість, казати, що міф та казка не мають нічого спільного було б неправильно. Наприклад, деякі риси міфологічної свідомості, як олюднення природи й оприроднення людини, символізм, метафоричність, емоційність є справедливими й для казки, як і три закономірності міфу, які виділяє О.Ф.Лосєв: одночасне існування предмету в багатьох його іпостасях (чарівне колечко), закон перевертництва (царівна-лягушка, принцеса-лебідь), тяжіння до представлення предметів у їх ідеальному аспекті (чоботи-сороходи, шапка-невидимка, молодильні яблука). Міф і казка тяжіють до вичерпного опису (казка про репку, схована смерть Кощея), але для міфосвідомості це має життєво важливе значення, тому що порушення цього порядку може призвести до лиха.

І для міфу, і для казки притаманний дихотомічний розподіл: шкідливе й корисне (казка про Альйонушку й її брата Іванушку), безпека й небезпека, втрати й надбання, своє-чуже. Але в казці з'являється поняття добра і зла, яке й обумовлює основну сюжетну лінію.

У багатьох народних казках помітний страх перед природними явищами, притаманний ще для міфосвідомості. Наприклад, у казці "Морський цар і Василиса Премудра" злий герой – морський цар, уособлення моря, яке в ранні часи асоціювалося з ворожим світом, іноді зі світом мертвих. Баба-Яга, Кощей, Лихо Однооке, гуси-лебеді – всі вони живуть в темному лісі – небезпечній для людини території.

Сьогодні міфічні оповідання набули поширення в усіх видах мистецтва, зокрема, в літературі. Вони втратили свого сакрального значення, були адаптовані для розуміння сучасною людиною. На зміну первісним міфам приходять нові, створюються нові казки, тому дослідження зв'язку між ними не втрачає своєї актуальності й є широким полем для дослідження.

***В.В. Застольська, асп., КНУТШ, Київ***  
*akinorevz@ukr.net*

## **МАСОВА КУЛЬТУРА В СУЧАСНІЙ СОЦІОКУЛЬТУРНІЙ РЕАЛЬНОСТІ**

Конкретно-історична форма суспільної практики породжує специфічний естетичний досвід, який детермінується певною сферою опанування людиною буття.

В Радянському союзі в якій Україна була однією з республік владна машина осередками якої фактично була професійна й політична еліта, втілювала у життя відповідні ідейні настанови. В Україні різновид масової культури в СРСР був густо замішаний на цінностях доіндустріального, традиційного суспільства, таких як колективізм, трудова взаємодопомога, жертвенний аскетизм тощо.

Радянська культура визначається як єдина багатонаціональна культура, соціалістична за змістом, багатоманітна за національними формами та інтернаціональна за своїм духом й характером. А її досягнення доступні кожній радянській людині.

Масова культура в Україні зумовлена наступними факторами:



- Радянська система освіти – загальність, доступність для всіх, безплатність, і обов'язковість шкільної освіти.
- Справа друку – партійність, комуністична ідейність, народність, масовість, патріотизм та інтернаціоналізм.
- Централізація Радіотехнічної справу й телебачення.

Радянські письменники і поети, композитори і художники в художніх образах майстерно відтворили немінучі подвиги радянського народу, Комуністичної партії в боротьбі за перемогу Радянської влади, за побудову соціалізму, за честь і свободу Радянської Батьківщини створили образи радянських людей – будівників комунізму.

Водночас, українська художня культура в контексті того часу прагнула передати жагу творчої праці, її суспільну цінність, натхнення людської душі. Широкого розмаху набуло створення нових громадсько-культурних організацій та об'єднань, що згуртували навколо себе кадри української інтелігенції, їх зусиллями розвивалися театральне, музичне, образотворче мистецтво на теренах тодішнього УРСР.

Таким чином, на основі евристичного потенціалу проведеного дослідження ми можемо прийти до вихідного висновку, що українська масова культура на теренах Радянського Союзу характеризується новими відносинами між людьми в цілому (як суб'єктами культури), новими умовами (в тому числі й матеріальними), особливою системою цінностей, норм і правил, культурних потреб і засобів їх задоволення.

***В.В. Застольська, асп., КНУТШ, Київ***  
*akinorevz@ukr.net*

## **УКРАЇНЬКА МАСОВА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ МАНІПУЛЯТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ**

В європейській культурі на початку ХХ сторіччя відбуваються глибокі зрушення, супроводжувані кризою традиційних духовних цінностей та ідеалів. Всі ці архітектонічні суспільні зміни сприяють інтенсивному розгортанню масової культури. Українська масова культура постала в соціокультурній реальності Радянського союзу. Впливаючи з пануючої ідеології прогресивного комуністичного суспільства для широких мас під натиском методу соціалістичного реалізму мала постати соціалістична за змістом й національна за формою культура.

Масова культура в Україні зумовлена наступними факторами: радянська система освіти – загальність, доступність для всіх, безплатність, і обов'язковість шкільної освіти; справа друку – партійність, комуністична ідейність, народність, масовість, патріотизм та інтернаціоналізм; централізація радіотехнічної справи й централізоване телебачення. В соціокультурній реальності УРСР метод соціалістичного реалізму як вищої форми художнього мислення, зокрема, принцип класового підходу до оцінювання суспільних явищ вимагав зображення типових характерів у типових обставинах з неухильною орієнтацією на цілком визна-

чену систему духовних цінностей. Відповідно, система фактично диктувала не лише творчий метод, художню форму, а й зміст мистецтва розшатаючи онтологічні засади реальності.

Проголошення волею народу незалежності України й крах комуністичної, тоталітарної системи призвело до радикальних змін в суспільстві. В умовах бурхливого розвитку засобів масової комунікації, у сучасному соціокультурному просторі символічної влади, здійснюється формування громадської думки, широкомасштабна реалізація маніпулятивного впливу, через такі основні способи організації дискурсу як PR, пропаганда, реклама. В українському соціокультурному просторі реалізація технологій маніпулювання проходить через PR комунікативні канали, тобто ті канали, через які відбувається спілкування, передача інформації та емоцій, закріплення стереотипів-категорій (схем) мислення через абстрактний процес мислення (публікації "заказних" й "іміджевих" статей, розсилка прес-релізів, прес-конференції, інтерв'ю, новинні сюжети). *Пропаганда* є одним з основних способів прихованого впливу на громадську думку, систематична діяльність, що передбачає формування потрібного сприйняття аудиторією наданого їй повідомлення в процесі масової комунікації, маніпулювання роздумами аудиторії, спрямовування їх поведінки в напрямку вигідному пропагандисту. *Реклама* як комунікативна дія є, основою комунікативного процесу маніпуляції. Найяскравіше, тут діє так звана "приписувана" харизма, як особлива маніпулятивна технологія – специфічна організація іміджу в процесі комунікації, яка виражається в приписуванні об'єкту надзвичайних рис, та закріплення їх на соціальному рівні – через послідовне і масове поширення. В сучасній українській рекламі прослідковується домінування наступних іміджів (чоловіча модель, модель жіночої поведінки, *passive man*, жінка-феміністка, андроген, жіноча модель, нейтральна модель). Результатом стає релятивізація життєвих стилів у практиці окремо взятої особистості, що призводить до руйнування об'єктивних законів дійсності експлікованих з інтелектуального й художнього досвіду поколінь. Культура як метафізична місія і завдання має бути перспективою українського суспільства.

***А.С. Зелена, асп., КНУТШ, Київ***

## **ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ МОДЕЛІ ВИХОВАННЯ ЕПОХИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ**

В час активного творення української державності й культурної свідомості українського суспільства великої ваги набуває дослідження історичної складової нашої держави, що перейшла в традицію й глибоко закріпилась в нашій культурній свідомості. Процес виховання є невід'ємною складовою культури, є тим механізмом, що сприяє збереженню її автентичності. Розгляд ціннісних орієнтирів в процесі виховання є актуальним питанням водночас двох наук: педагогіки та філософії. В педагогічному контексті модель виховання епохи Київської Русі є широко опрацьована й розкрита таким дослідником як С.Д. Бабішин, він також

намагається зробити спроби виокремити основні цінності виховного процесу в добу Київської Русі. Грунтовним матеріалом для дослідження і спроби виокремлення основних цінностей виховного процесу Київської Русі є пласт літописних та історіософських джерел. Серед яких можна назвати збірку афоризмів "Пчела", "Златоуст", "Златоструй", "Ізборнік Святослава 1076 р.", "Ізборнік Святослава 1073 р.", "Слово про закон і благодать" Іларіона, "Повість временних літ" Нестора, "Повчання" Володимира Мономаха.

Досліджуючи ціннісні орієнтири виховного процесу, необхідно узгодити, що містить поняття цінності: цінності виховання це – соціально обумовлені та прийняті уявлення про основні необхідні складові виховного процесу, які приводять до досягнення виховного ідеалу.

Зробивши спробу аналізу літописних джерел епохи Київської Русі, можна прийти до висновку, що виховний процес даної історичної епохи був глибоко маралістичним. Серед основних цінностей, що сповідувались виділяємо: правду, добро, миролюбивість, смиренність, чесність, працелюбство. Можна з упевненістю стверджувати, що совість і мораль є духовним центром, ядром виховної системи Київської Русі, цей висновок можна зробити з того, що все багатоманіття особистих, суспільних і господарських відносин на Русі регулювалося поняттям "правда". Це означає що слов'яни постійно прагнули до її здійснення, а потяг до правди породжував такі цінності як добро, чесність, справедливість.

Формування цінностей в Київській Русі умовно можна поділити на два етапи: до хрещення і після хрещення. Коли мова йде про язичницькі традиції, то їх формування відбувалося під впливом природних факторів і умов буття язичницької людини, яка не відокремлювала себе від природи. В цей історичний період сповідувались ті цінності виховного процесу, що надавали змогу молодшому поколінню ставати найбільш пристосованими до умов буття в певному природному середовищі. Серед основних цінностей слов'янина-язичника можна назвати повагу до старших, що виражалася в культурі предків і супроводжувалась широкою обрядовістю. Предок вбачався як носій мудрості. Працелюбство, як основа буття, на протизагу лінь є соромом і ознакою поганого виховання, адже передача досвіду відбувається саме в трудовому процесі. Саме під час спільної роботи дорослого з дитиною відбувалася передача та засвоєння культурних цінностей. Навіть народження дитини народною свідомістю сприймалося як прихід на світ нового трудівника чи трудівниці. Спільна праця й колективне користування знаряддями й результатами праці культивувало взаємодопомогу й виручку. Значна кількість дослідників Давньоруської культури зазначають серед духовних цінностей Київської Русі відсутність залежності від матеріальних цінностей, нелицемірне братолюбство, вірність в дружбі, співчуття до чужого горя, готовність прийти на допомогу. Виділяють також гостинність як рису слов'янського характеру. Всі ці елементи культурного життя є цінностями виховної системи під впливом яких формувався характер нашого пращура, який глибоко вкорінився в культурне життя українця і в його автентичний образ.

Оскільки, доба Київської Русі є періодом однієї з найвизначніших подій нашої культурно-історичної спадщини, а саме прийняття християнства, цікаво простежити як це вплинуло на основні ціннісні орієнтири виховної моделі. Аналізуючи історіософські джерела Київської Русі можна прийти до висновку, що цінності виховання лишилися незмінними, змін зазнали лише їх форми та прояви.

Такі джерела як "Повчання" Володимира Мономаха, збірник афоризмів "Бджола" демонструють нам правду, добро, працелюбство, братолюбство та милість як основні цінності християнської Русі.

Але, з приходом християнства, ми спостерігаємо появу в Руській традиції принципово нової цінності – милосердя. Це той ідеал який принесло з собою християнство, як віра, що сповідує цінність людського життя як одну з найбільш високих. Саме милосердя різнить язичницьку традицію від християнської, воно дає людині право на покаяння й прощення, про що до християнства не йшлося.

Зробивши спробу аналізу літописних джерел епохи Київської Русі з метою виокремлення в них основних цінностей виховної моделі, можна з певністю сказати, що вони є джерелами нашої національної мудрості, яка закорінена в сивочолу давнину. Цей аналіз вкотре переконаливо засвідчує, що моральні та етичні засади людської діяльності насправді є незмінними і їх коріння виходить з глибокої давнини. Вже в X столітті були закладені основні ціннісні орієнтації виховання, закони яких діють й понині.

***О.Ю. Ільїна, асп., ПНУ ім. Василя Стефаника, Івано-Франківськ  
lauvaol1@rambler.ru***

## **ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ СЕРГІЯ ПОДОЛИНСЬКОГО**

Ще з давніх часів мислителі задумувалися над сутністю соціалістичних відносин, принципами, на яких вони ґрунтуються та закономірностями їх об'єктивного розвитку. Саме в соціалістичних ідеях проголошується необхідність скасування пригноблення одних соціальних верств іншими. Основною вимогою до суспільства, яке претендує називатися соціалістичним, є подолання класового поділу та соціальної нерівності.

Поняття "соціалізм" походить від латинського слова *socialis* – "суспільний" і відображає певну форму соціально-політичних відносин.

Щоб зрозуміти сьогодишнє сприйняття соціалістичних ідей необхідно звернутися до тих часів, коли ці ідеї зароджувалися, розвивалися та трансформувалися. Даною проблемою займалось чимало представників філософської думки – М.Драгоманов, М.Павлик, І.Франко, О.Терлецький, І.Вернадський та інші. Унікальне місце серед них займає український вчений, відомий громадський діяч Сергій Подолинський.

Порівнюючи феодалізм з капіталізмом філософ визнавав прогресивність останнього, хоча й вважав його історично минулою формою.

Піддаючи критиці капіталізм, С.Подолинський виступає проти його економічної основи, тобто проти приватної власності на засоби виробництва.

Аналізуючи суперечності між працею і капіталом, між зuboжінням трудящих мас та зростанням багатства буржуазії, С.Подолінський доходить до висновку, що приватна власність є основою зла капіталістичного способу виробництва, оскільки дає можливість капіталістам користуватись продуктами неоплаченої праці робітників. На зміну капіталізму повинен прийти соціалізм як такий спосіб виробництва, який створює найкращі можливості для розвитку продуктивних сил і найбільше відповідає вимогам моралі.

Будучи фахівцем в галузі природничих наук, мислитель намагався й серед них знайти докази неминучості соціалізму. Так, у статті "Праця людини та її відношення до розподілу енергії", яка була опублікована у 1880 р. в журналі "Слово" та у деяких зарубіжних виданнях, С.Подолінський намагався знайти природничо-наукові основи соціалізму. В даній праці було розкрито енергетичні відмінності органічної та неорганічної природи, проаналізовано відношення, яке існує між працею людини та розподілом енергії на поверхні Землі, дано нове природничо-наукове визначення праці, що збільшує енергетичний бюджет людства. "Праця – є таке споживання механічної та психічної роботи, що нагромаджена в організмі, яке має результатом збільшення кількості перетворювальної енергії на земній поверхні".

Найкращим видом корисної праці вчений називає землеробство, оскільки саме воно дає людині їжу та веде до загального збільшення енергетичного обміну, тобто до задоволення людських потреб.

Провівши дослідження в багатьох галузях, С.Подолінський робить висновок, що праця зберігає енергію приблизно в 10 разів більше тієї, яку в неї вкладають. В свою чергу, це означає, що існують великі можливості задоволення людських потреб за рахунок збільшення енергетичного бюджету землі. Вчений наголосив, що збільшення населення планети і підвищення продуктивності праці приведуть до нагромадження енергії, а отже, до прогресу людства. Пізніше це відкриття стануть називати "законом Подолінського".

Незважаючи на те, що капіталізм зумовлює накопичення енергії, при цьому відбуваються її витрати в зв'язку з численними війнами, загибеллю людей та диференціацією доходів населення. Тому необхідно покінути з розтратою природних ресурсів та забезпечити найбільше акумулювання енергії. А це під силу тільки соціалізму як найкращій формі соціально-політичних відносин.

***Ю.В. Ковтун, асп., ЖДУ, Житомир***

### **СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЗАСАДИ УКРАЇНСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ ХХ ст.**

Становлення індустріального й постіндустріального суспільства, загострення соціальних, міжетнічних, міждержавних конфліктів у сучасному світі супроводжується перманентною світоглядно-ціннісною кризою на індивідуальному й суспільному рівні. Власне у такі часи загострюється

ся необхідність в обґрунтуванні самототожності культури, у висуванні на передній план принципу неперервності у соціокультурному розвитку суспільства. Ці тенденції спричинили формування у XX ст. у середовищі європейської інтелектуальної еліти новітніх зразків філософського традиціоналізму. На основі напрацювань традиціоналістів-класиків (Е. Берк, Ж. де Местр, Ф. Савіньї), котрі ще розраховували на реформування сучасного для них суспільства через "реставрацію" й "реконструкцію" традиційного суспільства, сформувався посткласичний традиціоналізм XX ст. (Р. Генон, М. Еліаде, Ю. Евола, Ф. Шуон), представники якого виходили з ідеї заперечення ліберальних засад розбудови суспільства. У пер. пол. XX ст. під впливом праць В. Липинського, Ю. Липи, І. Лисяка-Рудницького розпочалося становлення філософії українського традиціоналізму.

В. Липинський вибудував концепцію української державності на основі ідей консерватизму й релігійного традиціоналізму. Мислитель трактує традицію як динамічну творчу силу, рушій суспільно-історичного процесу. Провідною силою у становленні модерної української держави В. Липинський вважає національну аристократію, сутнісними рисами якої називає моральний авторитет, волю до влади і консерватизм. Аристократія є єдиною ланкою між "старою" і "новою" Україною на засадах авторитету, дисципліни, правопорядку й політичної культури. У межах аналізу співвідношення провідної меншості і пасивної більшості у суспільстві В. Липинський визначає три позачасові універсальні типи державного устрою: "класократію", "демократію", "охлократію". Оптимальною формою державного устрою мислитель вважає "класократію", для якої характерна рівновага між владою і громадянським суспільством, між силами консерватизму і прогресу. Основою для становлення української класократії філософ вважає верству хліборобів, для якої властива дисциплінованість у поєднанні з високим рівнем індивідуальної свободи. Традиціоналізм В. Липинського виходить з концепції "територіального патріотизму", за якою націю становлять усі громадяни держави, котрі працюють на її благо. Мислитель у руслі традиціоналізму не лише прагнув сформулювати новітню концепцію державотворення, а й докорінно змінити світогляд української провідної верстви, котра має відійти від занепадництва й фаталізму і перейти до активно-перетворюючого динамічного підходу до державотворення.

Поряд з цим традиціоналістська концепція Ю. Липи за багатьма позиціями співвідноситься з ідеями західноєвропейських традиціоналістів (Е. Берка, Ж. де Местра, Р. Генона, М. Еліаде) щодо розчинення у ліберальному й неоліберальному просторі Європи її духовної цілісності. Занепад європейського раціоналізму мислитель відносить до періоду Першої світової війни, коли політичні й соціальні катаклізми поглибили розчарування у можливості побудови справедливого суспільства на основі науково-технічного прогресу. На підставі прадавніх культурних традицій і перебування на перехресті цивілізацій Ю. Липа обґрунтував самодостатність України в геополітичному просторі. У контексті традиціоналізму українське суспільне життя мислитель розглядає як безпосередню взаємодію між народом і Провидінням через відповідальність вождів і

окремих громадян за долю народу. Традиціоналізм Ю. Липи ґрунтується на визнанні засадничої ролі в житті українського суспільства родини, котра опирається на два рівнозначні начала – жіноче і чоловіче. Устрій родини постає універсальним праобразом української суспільної групи.

У контексті західноєвропейського і російського традиціоналізму Ю. Липа провідну роль в житті суспільства відводить королівській спадковій владі та аристократії. Провідниками української нації мислитель вважає не лише великих князів, гетьманів, кошових, а й усіх тих, хто збагатив її духовність, пробудив патріотичні почуття незалежно від соціального походження та становища у суспільній ієрархії. За Ю. Липою, незважаючи на століття найсильнішої асиміляції, національна традиція може бути відроджена на базових складових матеріальної і духовної культури. До них належать геополітичні ознаки української території, історія українських торговельних шляхів і вузлів, становлення землеробського способу життя в межах месопотамського й еллінського культурних первнів, завершення формування української раси готами і устійнення її державністю, релігією і культурою в Київській державі. До механізмів формування української традиції мислитель відносив історію її провідної верстви, культурні тенденції, невід'ємно пов'язані зі здатністю українства до суспільної самоорганізації, консерватизм світосприйняття і світорозуміння українського народу.

Традиціоналізм у філософії І. Лисяка-Рудницького ґрунтується на аналізі феномену революції у традиційних монархічних суспільствах. Встановлення тоталітарних режимів мислитель пов'язує з руйнування конституційної й правової тяглості після революцій у суспільствах, неготових до демократії. З одного боку І. Лисяк-Рудницький обґрунтував необхідність збереження монархічного легітимізму у країнах з усталеною спадковою монархією, з іншої боку визнавав провідну роль у майбутньому демократичного легітимізму. На основі синтетичного поєднання лібералізму й настанов традиційного суспільства мислитель обґрунтував концепцію ліберального консерватизму, в межах якого поступ базується на конституційних свободах, визнається необхідність авторитету й дисципліни у суспільному житті, обґрунтовується творча місія традиційних інституцій (монархії, церкви) і провідної верстви. Вирішальну роль у житті суспільства І. Лисяк-Рудницький відводив провідній верстві, збереження якої є необхідною умовою належності нації до категорії "історичних". Натомість "неісторичні" нації у розумінні мислителя втратили репрезентативний клас і були зведені до народної маси з невисокою національною свідомістю і культурою переважно народного характеру. На основі дослідження засад української соціокультурної традиції І. Лисяк-Рудницький обґрунтував глибоку укоріненість буття українського народу в духовні традиції східного християнства з рівночасним пошануванням властивого для західної світоглядної парадигми духу свободи.

У цілому для українського традиціоналізму ХХ ст. характерне розуміння України як самобутньої соціокультурної спільноти, котра якісно відрізняється і від Сходу, і від Заходу, критика європейського раціоналізму, акцентація на необхідності релігійності населення й існування інституту церкви як духовного фундаменту державності за збереження

загальної тенденції релігійної толерантності у поліконфесійному українському соціумі, визнання необхідності чіткої соціальної стратифікації як умови гармонійного функціонування суспільства, обґрунтування необхідності легітимності у сфері формального і неформального права.

**О.В. Кучмії, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ**  
*sashakiev63@inbox.ru*

### **ЯКІВ КОЛУБОВСЬКИЙ ПРО САМОБУТНІСТЬ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

В історії філософської думки досить часто постає питання щодо самобутності вітчизняної філософії. Багато філософів намагалися дати відповідь на це складне питання. Одним із видатних вітчизняних мислителів минулого, який досліджував теоретичні проблеми розвитку історії філософії, є історіограф і бібліограф вітчизняної історії філософії Я. Колубовський (1863 – рік смерті невідомий), котрий намагався віднайти паростки національного та самобутнього світобачення у вітчизняній філософії.

Перша вагома філософська робота Я. Колубовського – нарис-додаток "Філософія в Росії", що була написана німецькою мовою до перекладеної ним книги Ф. Ібервега і М. Гейнце "Історія нової філософії у стилі допису" (Спб., 1890; 2-е додаткове видання 1898 р.).

Названа праця, як і наступні історіографічні дослідження, сучасниками Я. Колубовського були оцінені досить високо. В силу ряду обставин, серед яких не останню роль мали утиски філософії з боку уряду (згадаємо хоча б те, що протягом всієї першої половини XIX століття, аж до 60-х років, викладання філософії в університетах з політичних мотивів всіляко обмежувалося логікою і психологією, а читання лекцій з цих дисциплін було доручено професорам богослов'я). В історіографічних дослідженнях вітчизняної філософії відбулась тривала, майже піввікова перерва і, за справедливою оцінкою тогочасних філософів, честь у подоланні цієї сумної традиції належить саме Я. Колубовському. Відзначаючи слабку теоретико-методологічну розробленість проблеми вітчизняної історіографії, дослідники історії філософії того часу справедливо вимагали звернення до концептуально витриманих монографій, присвячених вітчизняній філософії в цілому, або ж до нарисів історії російської філософії, які охоплюють великі періоди її розвитку та значний обсяг персоналії та джерел [Див.: *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.* Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Издательство Урал. ун-та, 1991. – С. 3–4].

У своїх роботах Я. Колубовський не уникає гострої критики щодо специфіки національної російської філософії. Основна методологічна засада Я. Колубовського полягає в твердженні стосовно запозиченого характеру російської філософії. Дослідник пов'язує її зародження з діяльністю Петра I, яка відкрила у XVIII столітті можливість російській культурі, науці і філософії прилучитися до досягнень західноєвропейської думки. Аналізуючи погляди більше ніж восьми десятків діячів котрі, на



думку Я. Колубовського, мали певне відношення до філософського процесу XVIII – XIX століть в Росії, автор демонструє цей наслідувальний характер, зазначаючи, що вітчизняна філософія лише повторює західноєвропейські філософські школи (вольфіанство, просвітництво, німецька класична філософія, позитивізм та матеріалізм). Але, на думку Я. Колубовського ці наслідування виявилися не дуже вдалим. Відзначаючи великий вплив на вітчизняну філософію XVIII століття поглядів Вольтера, Дідро, Руссо, Гельвеція він зазначає, що це захоплення не залишило помітних відбитків у філософській думці вітчизняних філософів. Висвітлюючи погляди вітчизняних кантіанців Т. Осиповського, І. Вертинського, І. Наумова, Й. Ершова та ще десятка мислителів, Я. Колубовський вказує, що філософія І. Канта виявилась для цих філософій занадто важкою. Неглибоким виявився також матеріалізм і тому філософія Н. Чернишевського, М. Антоновича та Д. Писарева є поверхнево і значно поступається філософській системі П. Юркевича.

Однак, на думку Я. Колубовського, є певна лінія яка проросла паростками національного та самобутнього світобачення. На неї він звертає увагу вже у передмові до твору "Die Philosophie in Russland", пов'язана вона з діяльністю Києво-Могилянської академії, яка поєднала у системах своїх професорів ідеї гуманізму, реформації, раннього просвітництва і продовжена у 19 столітті Ф. Голубинським, П. Юркевичем та В. Карповим. На думку Я. Колубовського, саме ці діячі Київської релігійно-філософської школи підготували той ґрунт, на якому згодом проросла ідеологія слов'янофілів. До речі, саме Я. Колубовському належить авторство статей про Ф. Голубинського (1797-1854) та В. Карпова (1798-1867) для Енциклопедичного словника Брокгауза і Ефрона [Див.: Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз и И.А. Эфрон. – СПб. 1893. – Т. 17. – С. 119–120; 1895. – Т. 28. – С. 586–587].

Аналіз творів Я. Колубовського свідчить про його намагання знайти паростки національних і самобутніх рис у філософських системах вітчизняних філософів. Він запропонував власне бачення предмету історії філософії, її методологічної бази і нових методологічних підходів до вивчення історії філософії, висунув специфічне завдання та проблеми історико-філософського знання у порівнянні з філософським знанням. Більшість історіографічних творів Я. Колубовського повторюють його думку про неоригінальність російської філософії, але разом з тим, переконливо свідчать про спроби дослідника виявити особливості впливу західноєвропейської філософії на погляди мислителів та розвиток вітчизняної філософії загалом.

***Т.В. Лисоколенко, ст. викл.,  
Слов'янський державний педагогічний університет  
lusokolenko@mail.ru***

## **СУТНІСТЬ САМОПІЗНАННЯ В ТВОРЧОСТІ ВІТАЛІЯ З ДУБНА**

В українській філософській думці XVIIст. важливого значення набуває осмислення духовності людини, що більшістю митцями пов'язується

з самопізнанням. Представники духовного осередку, зануренням у духовну сферу буття намагалися виразити свій протест проти жорстокої реальності життя українців. Зокрема такими мотивами пістріє твір "Діоптра" Ігумена Дубинського монастиря Віталій з Дубна, що був виданий у Єв'ї, в друкарні Віленського братства. Ця праця являє собою прозовий текст, перекладений з грецької мови, у який Віталій вводив власні віршовані рядки, доводячи негацію зовнішнього матеріального світу до її останньої межі. У "Діоптрі" автор зображує земний світ як смерть, тлін, розклад, намагаючись викликати у читача до нього відразу:

"Світ цей правильно зветься, повір,

В божественнім писанні: лицемір!

Позверх красу нам являє

В собі ж марноту сокриває" [*Віталій з Дубна*. Діоптра, або Зерцало / Віталій з Дубна. – Єв'є: Друкарня братства, 1612. – С. 25]. Світ протиставляється автором Богові, як зло – добру, ницість – величі, страждання – щастю. Їх протиставлення набуває взаємовиключного, абсолютного характеру. Але між ними, займаючи серединне місце, вважає мислитель, перебуває людина, що наділена свободою волі. Вона може робити вибір між оманливими тілесними розкошами і насолодами, що приховують у собі зло і смерть та вічним життям – чистим сумлінням, свободою. Значна роль в процесі самопізнання відводиться розуму. Віталій з Дубна говорить про два рівні розуму: перший – нижчий рівень має здатність націлюватися на предмети матеріального світу. Цей розум породжує світські науки; другий – вищий рівень – це розум очищений і озброєний "божественною мудрістю", який дає змогу людині спершу пізнати саму себе, а опісля – Бога, бо самопізнання є неодмінною умовою богопізнання.

Отже, однією з центральних у творі "Діоптра" є проблема самопізнання, що здатне привести людину до Бога. Віталій з Дубна не вважав за потрібне приділяти увагу вивченню зовнішнього світу, зазначаючи, що від вивчення зовнішніх наук не має користі, бо вони не вчать розуміти пориви власної душі. Увага автора сконцентрована на досягненні людиною своєї власної внутрішньої сутності. Лише та людина, що здатна пізнати себе, може претендувати на розуміння мудрості від Бога. Шлях до отримання божественної істини пролягає через аскезу, відмову від матеріальних цінностей та бажань людини.

Автор "Діоптри" звеличує духовне начало в людині, закликаючи до зречення земного світу розкоші, бо багатство обертається духовною вбогістю, а бідність – духовним багатством. Адже багаті є рабами своїх маєтностей і не можуть набути добра духовного. Свобода від багатств є умовою істинної волі, оскільки вивільняє дух від уярмлення тлінними речами, робить його здатним до єднання з Богом і набуття небесного царства. Таким чином, треба відзначити, що Віталій з Дубна як репрезентант духовного осередку пов'язував процес самопізнання з можливостями розкриття внутрішньої сутності людини.

## **ЕТНІЧНІ ТА ПОЛІТИЧНІ ФАКТОРИ У РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ**

Розглядаючи поняття нації, науковці вдаються до різних інтерпретацій цієї категорії, наголошуючи на її складності та неоднозначності. Термін "нація" та похідні від нього слова є чи не найбільш уживаними в сучасній науковій політологічній літературі та публіцистиці. Єдина та універсальна дефініція нації неможлива і тому, що на даний час не існує моделі "ідеальної нації", а також не має чітко прописаних механізмів успішного розвитку та модернізації нації. На початку двадцятого століття французький вчений Арнольд Женнер писав, що нація настільки складна за формою і змістом і настільки різноманітна в часі й просторі, що ніколи не вдається дати визначення, яке не буде заплутаним.

Найчастіше вчені виділяють два шляхи побудови нації. Перший ґрунтується на спільному походженні та спільній культурі, зокрема, ця концепція нації здобула поширення серед більшості країн Європи. Як пише І. Варзар, формування етнічних націй пов'язане перш за все із титульним етносом, який є не лише чисельнішим, але й здійснює найбільший вклад у розвиток держави. Важливим є і те, що в етнічній нації ініціатива йде від народу та національної еліти, і цей процес націотворення є тривалішим. Політична концепція базується на теорії "спільності території", зокрема, важливою є територіальна солідарність серед населення, незалежно від етнічних, культурних, мовних, релігійних та інших відмінностей. Разом з тим, для усіх визначень поняття нації, хоча б частково, але завжди присутній етнічний компонент – мова, культура, традиції тощо. В окремих країнах, зокрема, моноетнічних, поняття етнічної та політичної нації збігаються. Можна виділити два різновиди політичних націй: політична нація в моноетнічній державі (також можуть існувати нечисленні етнічні групи); політичні нації, які сформувались на основі кількох націй-етносів, держави, в яких немає титульного етносу. Однак у чистій формі ці моделі зустрічаються рідко, адже в певний період розвитку держави можуть домінувати етнічні, культурологічні компоненти державотворення, в іншій ситуації – політичні та територіальні критерії. Серед українських науковців постійно тривають дискусії, якою ж повинна бути українська нація – політичною, етнічною чи етнополітичною, до того ж щоб вона залишалась сильною і разом з тим не перетворилась у "безнаціональну державу".

Етнополітичні процеси останніх років в Україні все активніше свідчать про те, що в українській нації активно співіснують етнічний та політичний фактори, однак в окремі періоди можна спостерігати певну зміну їхнього балансу, коли поруч із міцним етнічно-мовним компонентом української ідентичності дедалі більшої ваги набуває компонент територіально політичний. Разом з тим, подолання регіональних, культурологічних відмінностей в менталітеті нашого народу, об'єднання в єдину українську політичну націю, не враховуючи національні відмінності та особливості окремих регіонів, проходить із значними труднощами.

На розвиток нації значний вплив має і характер міжнаціональних відносин, зокрема і те, як національні меншини реагують на процес націєтворення. Зокрема, В.Кимлічка вказує на таку можливу поведінку національних меншин під час націєтворчих процесів, зокрема: національні меншини інтегруються в культуру більшості і підтримують націєтворчі процеси; національні меншини домагаються прав і повноважень самоуправління (активно формують свої політичні інститути та наголошують на своїй окремішності); національні меншини погоджуються на постійну маргіналізацію.

Націю необхідно творити із тих елементів, які сформувались історично та існують на даний час, творення чогось абсолютно нового (модерного) не приносить особливого успіху і не буде тривалим утворенням. Досвід багатьох країн Центральної та Східної Європи показує, що ряд країн так і не змогли створити політичні нації, оскільки для її творення необхідний високий рівень національної єдності, усі національні групи свідомо об'єднуються в єдину націю, яка виступає символом майбутнього успіху і як альтернатива розвитку. Загострення міжнаціональних протиріч характерне не лише для економічно нестабільних держав. На переконання німецького політолога Гергарда Сімона "шлях до демократії через творення нації, без сумніву, є повним небезпек, але інших шляхів просто немає".

Підсумовуючи, варто наголосити, що формування політичної нації відбувається у тісному взаємовпливі держави, її титульного етносу та національних меншин. Разом з тим, етнічний фактор є важливим при формуванні нації впродовж усього процесу державотворення і не варто ним нехтувати. В умовах сучасної глобалізації та розвитку відкритих суспільств, поширення масової культури, процесів міждержавної залежності та модернізації, західні вчені доволі часто наголошують на тому, що етнічність залишається важливим фактором впливу на внутрішньо-політичні та міжнародні процеси.

Хочеться також процитувати вислів Е.Ренана "нація -- це велика солідарність, утворювана почуттям жертв, які вже принесено й які є намір принести в майбутньому. Нація вимагає минулого, але в сучасності вона резюмується цілком контретним фактором: це чітко висловлене бажання продовжувати спільне життя".

***О.А. Матюхіна, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ***  
*Ryby\_matyukhina@mail.ru*

## **ВПЛИВ КОЗАЦЬКОГО ЕТОСУ НА ФІЛОСОФІЮ Г. СКОВОРОДИ**

Дослідники філософії Г. Сковороди виділяють такі її джерела, як антична філософія, патристика, філософія Нового Часу і Просвітництва. Незаперечно, філософські погляди мислителя склались в контексті європейської філософії. Але хотілося б наголосити на тому, що провідним джерелом філософії Г. Сковороди є, перш за все, культура українська.

Г. Сковорода належав до козацтва – своєрідної верстви українського суспільства з особливою, притаманною власне йому культурою, систе-

мою життєвих цінностей. Він народився в козацькій родині і через родинне виховання сприйняв норми козацького етосу. Оссовська М. визначає етос як "...стиль життя будь-якої суспільної групи, загальна орієнтація якої небудь культури, прийнята в ній ієрархія цінностей, яка або виражається в неприхованому вигляді, або може бути виведена з поведінки людей" [Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – М.: Прогресс. – 1987. – С. 26].

Етос – пануючий в суспільстві, прошарку суспільства особистісний зразок. Тобто, це поняття більш широке, ніж мораль. І власне норми козацького етосу здійснили сильний вплив на антропологію Г. Сковороди, його ідеал людини.

Що ж уявляв собою козацький етос? Він виступає як етос рицарський, з притаманним йому прагненням до слави, поняттями чести, мужності, особистої гідності. Козацькому етосу притаманна демократичність. Козацтво постійно поповнювалось з різних верств населення, становило українську еліту. Але приналежність до неї визначалась не походженням, а особистими якостями. Людина сприймається як особистість, яка прославляє себе, свій рід своїми вчинками. Сам козак – творець своєї слави. Це нестримне прагнення до слави, до самореалізації в героїчних вчинках, хоробрих до зухвалості, освітується в багатьох думках: "Отаман Матяш Старий". "Івась Удовиченко, Коновченко" та інших. Проте це не слава заради слави, а спосіб служіння Батьківщині, її захисту від ворогів. Інтуїтивне усвідомлення козацтвом своєї місії по відношенню до етносу в цілому орієнтувало їх на перемогу, забезпечення безпеки своєму народові. Козаки позиціонували себе як захисники Вітчизни і віри християнської, сприймали свої військові діяння як служіння вищим цінностям.

Невід'ємною рисою козака була побожність, відданість вірі християнській. Відомий дослідник історії та звичаїв запорізьких козаків Д. Яворницький пише: "Спонукувані релігійними почуттями, запорізьки козаки двічі на рік у мирний час вирушали пішки "на прощу", тобто вклонитися святим місцям у монастирі: Самарський, Мотронинський, Києво-Печерський, Межигірський, Лебединський, Мошенський, першого разу восени, у вересні і жовтні, після звичних літніх занять – рибальства, конярства, скотарства, овочівництва й мисливства, другого разу – перед постом на масницю; в останньому випадку побожні паломники залишались у святих обітелях на весь піст аж до Пасхи і протягом цього часу постилися, сповідалися і причащалися" [Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. – Львів: Світ, 1990. – Т. 1. – С. 193]. Побожність поєднувалась з пошаною до освіченості, знань. На Запорозжжі діяло ряд шкіл. Грамотність була однією з козацьких чеснот. Да і козацька побожність багато в чому спиралась на самостійне читання Святого Письма, житій святих.

Вірність як одна з провідних чеснот козацтва включала вірність вірі православній, неньці – Україні, бойовим побратимам. Вірність розумілась не просто як обов'язок, а як природний прояв щирої, безпосередньої відданості вищим цінностям буття, заради яких тільки і варто жити, як невід'ємна складова власного "Я". Тобто вірність не чомусь зовнішньому по відношенню до козака, а вірність самому собі, своїй сутності, особистості.

Вірність "січовому товариству" нерозривно перепліталась з почуттям дружби, бойового побратимства. Дружба в козацькому етосі вважалась найвищим, найдосконалішим, найшляхетнішим людським почуттям.

Характерною рисою козацького етосу був певний аскетизм, вимога ставити суспільні інтереси вище особистих, щедрість. Козацькі чесноти виступали як риси набуті, результат постійного самовдосконалення. Козаками не народжувались, козаками ставали. Вправи у військовій майстерності, зусилля, щоб слідувати прикладу героїв, старших товаришів – необхідна складова життя козака. Він має ставити перед собою нові і нові цілі, щоб піднятись до рівня тих, кого оспівують в думах.

Таким чином провідними рисами козацького етосу є: демократичність, пріоритет особистих якостей, досягнень над походженням, мужність, розум, релігійність – не зовнішня, а внутрішня, патріотизм, вірність друзям, зневага до матеріальних благ, накопичення майна. Рицарський етос був нормативним в козацтві, основою життя козаків. Козак був ідеалом українського етносу, зразком для наслідування. Усна народна творчість сприяла закріпленню норм козацького етосу в народній культурі; ці норми стали обов'язковими для більшості українського народу..

Норми рицарського етосу, характерні для козацтва, стали основою світогляду Г. Сковороди, здійснили величезний вплив на його антропологічні погляди. Козацький етос, на цінностях якого виховувався Г.Сковорода, дав йому той зразок, еталон, який він пізніше осмислив і розвинув у своїй філософії. Це постійна робота над собою максимальна реалізація своїх талантів, сил в земному житті, усвідомлення власної самості, гідності. І це все виступає як спосіб служіння вищим цінностям – Богу і Вітчизні. Філософ поєднав козацький етос з ідеями античної філософії, просвітницьким баченням людини, закладених в неї можливостей і поклав в основу свого ідеалу "Духовної людини". Якщо козацький етос підтримував волелюбний дух українського народу, стимулював постійну боротьбу за волю, то сквородинський етос є дієвим для людей як фізичної, так і розумової праці. Мова іде про концепцію "сродної праці".

Філософія, особливо антропологія Г. Сковороди виступають як філософська рефлексія козацтва у особі його представника над своїм життєвим ідеалом.

***О.Г. Найдюнов, доц.,  
Херсонський національний технічний університет***

### **ПРО НОВУ ПАРАДИГМУ ПЕРІОДИЗАЦІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ – ДЕРЖАВНИЦЬКУ**

Прийшов час запровадити новий підхід до періодизації української філософської думки, який був неможливим ще якихось два десятиліття тому. Протягом останніх двох десятиліть української державності основна маса досліджень – хоч і йшла за інерцією невідворотно відходячої в небуття радянської традиції – все ж готувала зміну дослідниць-

кого підходу. Інерція дослідників філософської спадщини нашого народу була викликана гіпнотичною дією праць багатьох авторитетних мислителів, методологічні підходи яких були обмежені колоніальними рамками України і тиском імперської парадигми.

Періодизація української філософської думки, що склалася з імперських часів характерна своєю непослідовністю, що зрозуміла для ситуації, того, добре знайомого багатьом з нас, часу. Низький уклін історикам української філософії, що в ті часи, винаходячи різні формулювання все ж вели, наскільки це тоді було можливо, дослідження філософської думки українського народу. Проте прийшов час для нових підходів у питанні періодизації історії української філософської думки.

Взагалі, що мається на увазі, коли говоримо про періодизацію, що дісталася нам у спадок від мислителів, які вели науковий пошук далекий від вільного, під пильним оком окупаційної адміністрації? Мова йде про те, що навіть в сучасних підручниках з історії української філософської думки [напр., Історія філософської думки в Україні / Огородник І.В. та ін. – К.: Вища шк. 1999. – 543 с.] перша тема формулюється за державною ознакою – філософська думка Київської Русі. А далі? Далі – ренесансний гуманізм, реформаційні вчення, братські школи, Києво-Могилянська академія, український романтизм, академічна філософія. Але ж це вже інший поділ – поділ за культурологічною ознакою. Далі в підручнику знову відхід від взятої ознаки поділу: філософія в Україні радянської та пострадянської доби.

Приблизно майже така ж ситуація і в інших підручниках і посібниках з історії української філософської думки. Безсумнівно непросто звести до одного знаменника світоглядно-філософський пошук кращих представників одного із найпередовіших народів світу чи підвести під одну ознаку відповіді на виклики свого часу в різні періоди буття української нації. Остаточно формалізувати історію української філософської думки за однією ознакою навряд чи кому вдасться та це мабуть і не потрібно.

Проте пропозиція зробити періодизацію історії української філософської думки з акцентом на якісь ознаці, а саме на державницькій вбачається конче необхідною. Таким чином, можна вперше подивитися на історію філософської думки українців крізь призму державності української, нестачею якої хворіє частина громадян України.

Періодизація української філософської думки на основі державницької парадигми має наступний вигляд:

- Світоглядні особливості борисфенітів у V-I ст. до Різдва Христового.
- Особливості світорозуміння русичів-українців Київської Русі у першому тисячолітті.
- Філософська думка періоду Київської Русі XI-XIII ст.
- Філософська думка періоду Галицько-Волинської Русі XIII-XIV ст.
- Філософська думка періоду Великого Русько-Литовського князівства XIV-XVI ст.
- Філософська думка періоду польського поневолення XVI – перша половина XVII ст.

- Філософська думка періоду Козацько-гетьманської держави середина XVII – кінець XVIII ст.
- Філософська думка періоду російського поневолення XVIII – початку XX ст.
- Філософська думка періоду Української Народної Республіки 17-20-й рр. XX ст.
- Філософська думка періоду окупації комуністичною Росією 20-30 роки XX ст.
- Філософська думка періоду окупації фашистською Німеччиною у 40-х роках XX ст.
- Філософська думка періоду радянської окупації – друга половина XX ст.
- Філософська думка періоду відновлення української державної самостійності кінця XX – початку XXI ст.

Русичам-українцям дві тисячі років. Доказом цього є зокрема "Велесова книга" – Біблія українського народу – літературна пам'ятка нашого нації IX століття. Не дивлячись на відчайдушні спроби, визнати її підробкою, все більше з'являється доказів її автентичності та двохтисячолітнього віку українського народу, правильне ім'я якого – русичі.

Борисфеніти – назва періоду формування нашого народу. Це як би той етнічний матеріал на основі якого йшло безпосереднє формування етносу русичів-українців. Їх агарний календар, сонячна релігія вплинула на світовідчуття русичів.

Соціальна історія нашого народу розпочалася у 65 році, коли у Київ прибув апостол Андрій Первозваний. Саме апостол Андрій, зупиняючись тут, як оповідає нам літописець, благословив Київ, встановив хрест, передрік велику славу міста і сказав: "На цих горах засяє благодать Божа!" Більшовицькі (і не тільки) атеїсти штучно зменшили вік Києва з метою антихристиянської пропаганди та ще додали що буцімто це лише легенда (як і з "Велесовою книгою"). Однак нісенітницею є саме вигадка про те, що міста не було. Бо до кого тоді промовляв святий Андрій, якщо ніякого людського поселення не було?

Політична історія русичів розпочалася у V ст. за князів Кия, Щека, Хорива і сестри їх Либідь, коли їх дружини в складі війська гунів, очолюваних легендарним Атилою розгромили війська Західної Римської імперії у Каталаунській битві у 451 році. Західна історіографія намагається применшити роль і участь війська русичів, називаючи їх остготами. Пов'язано це з тим, що готи два століття – з II до IV перебували на землях русичів і обкладали їх великою даниною. Саме гунам маємо бути вдячними, які звільнили наші землі від ненависних русичам готів.

Наслідком Каталаунської битви стало припинення існування Західної Римської імперії, вільний розвиток християнського вчення, за що переслідували римські імператори. Епоха античності закінчилася.

Державна історія русів розпочинається з IX ст. від князя Олега – 882 р. Князь Олег фактично відновив втрачену державність Київської Русі. Далі хрестоматійний виклад історії української нації аж до XX ст.



Не дивлячись на те, що Українська Народна Республіка проіснувала декілька років, необхідно окремо виділити період цей період, тому що він знайшов своє філософське осмислення у працях багатьох дослідників. Існування УНР має також самостійне світоглядне та історико-філософське значення.

Період окупації Україною більшовицькою Росією зрозумілий – Радянський Союз було утворено пізніше ніж зруйновано українську державу. Окупували не росіяни – вони самі зазнали лиха, а інтернаціональні покидьки, що прийшли до влади в результаті більшовицького перевороту в Росії.

Виділення окупації України фашистською Німеччиною покликане глибше розібратися в тому, що фашизм і комунізм це ягоди одного поля.

Потім наступив період радянської окупації [Режим доступу: <http://memorial.kiev.ua/expo>].

Наповнення конкретним змістом кожної вказаної теми – напрям подальшої наукової праці.

***В.Ю. Омельченко, студ., КНУТШ, Київ***

### **ФЕНОМЕН НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ МОВІ: ПОНЯТТЯ "ПРАВДА" У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА (К. НЕВОЛІН, П. ЮРКЕВИЧ, Б. КІСТЯКІВСЬКИЙ)**

Однією з ключових проблем сучасного філософського дискурсу є проблема неперекладностей, яку можна вирішити у живому процесі діалогічності та за умов об'єднання зусиль практичної та теоретичної філософії. Постаті минулого постають кожна зі своїм догматичним акцентом, специфічним, замкненим термінологічним словником, нам необхідно розвивати філософську мову, яка б стала не абстрактним конструктом, а була в живому взаємозв'язку з буденною мовою, відображала практичну дійсність, містила значення, походження, витоки, тобто історію терміна, була чіткою, ясною і зрозумілою.

Характерною рисою, спільною для київських філософів права є тенденція тлумачення права як пошуку одвічної ідеї правди, що знаходить своє підтвердження у філософії права К. Неволіна (1806–1855), П. Юркевича (1826–1874) і Б. Кістяківського (1868–1920). Однак поняття "правда" не можна перекласти одним терміном. Слово правда означає не тільки істину, але і справедливість. Акцент припадає саме на друге значення при розгляді слів однокорінних правді – право, справедливість, правосуддя. Так, К. Сігов акцентує увагу на тому, що на всіх мовах моральнісні і юридичні поняття виражаються словами або однаковими, або похідними від одного коріння, *jus* і *justitia* як російське "право" і "правда", нім. *Recht* і *Gerechtigkeit*. Соловйов визначає правду "як відношення повинності до всього" [*Сігов К. Правда // Vocabulaire Européen Des Philosophies Dictionnaire des intraduisibles sous la direction de Barbara Cassin Edition du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004*]. Один з послідовників Соловйова Семен Франк в написаній німецькою мовою статті "Російський світогляд" (1925) зауважив, що в російській мові існує дуже ха-

рактерне слово, яке відіграє велике значення у всій будові російської думки – це неперекладене слово правда, яке означає і істину і моральне і природне право – як і в німецькій мові слово "richtig" означає дещо відповідне. Зокрема, О. С. Хомяков твердив, що для суспільства важлива моральна чистота закону [Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки. – М., 1989]. Також, М. О. Бердяев наголошував, що для слов'янської природи є характерним, що багато знаних представників культурного осердя були шукачами правди [Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990]. Зокрема, і П. Я. Чаадаєв проголосив "інстинкт правди" ключовим для становлення Боголюдини, як втілення моральних начал та прагнення до єдності [Чаадаев П.Я. Философические письма // Сочинения. – М., 1989].

К. Неволін наголошує, якого б роду закон не був він за своєю суттю завжди є відображенням одвічних начал правди. Необхідність закону виражається в встановленні міри по відношенню до можливості порушення або взагалі недотримання законів. Тонкі грані взаємовідносин людини та закону, прав та свобод, особистісної та публічної сфер життя і ілюструють ядро пошуків мислителя [Неволін К.А. Энциклопедия законоведения. – Киев, 1839. – Т. I. – 633 с.]. Начала правди мають внутрішню обов'язкову силу для совісті людини, ця внутрішня риса виражається і у зовнішньому, яке має смисл як вираз внутрішнього. Закон має бути практично втіленим, а не тільки теоретично узгодженим. Не декларативний припис, а втілення в дійсності – основна умова функціонування розумного суспільства. Так, Б.О. Кістяківський (1868–1920) – київський філософ та методолог права твердить, що існування права – не в статтях і параграфах законів надрукованих у кодексах, а у свідомості спільноти як цілого, та кожного її члена зокрема [Кістяківський Б.О. Выбранное // Библиотека часопису "Філософська і соціологічна думка". Серія "Українські мислителі". – К.: Абрис, 1996. – С. 99]. Тільки усвідомивши внутрішню значущість і необхідність закону його дотримання і виконання є можливим. Чітко встановлені приписи законів без усвідомлення їх необхідності залишаються лише приписами, саме тому, К. Неволін вважає правду серцевиною закону, і апелює до людей як моральних, відповідальних і гідних. Поняття правди є ключовим для творення правового ладу, є принципом взаємовідносин між людьми, умовою спільного буття їх життєсвіту. Правда має значення справедливості, сув'язі понять морального та правового еквіваленту.

За П. Юркевичем, право є результатом перемоги морального духу над неправдою, адже воно починається з обмеження егоїзму людини та її сваволі. Чистої правди як такої люди не бачили, і якби це стало реальністю то вона була б незрозумілою. Адже тільки за умов усвідомлення лиха, негативної сторони, на підсиленні контрасту можливо збагнути добро, моральний чинник. При цьому наш вердикт про право або неправу є не істиною, адже ми маємо упередження та виходимо у своїх поглядах з суб'єктивної оцінки, емпіричних цілей (Кант), які не можуть бути критерієм права або неправу, "...особистий розум з егоїстичних цілей прагне підвести неправу під форму права", що є ознакою софістичної моралі [Юрке-

*вич Памфіл*. Історія філософії права – К.: Ред. журн. "Український світ", 2000. – С. 163]. Повинно бути можливим покарання, яке не є відплатою або помстою за кривду, а таке, яке ставить людину під "визначення одвічної правди", яке пробуджує сумління.

Б. Кістяківський наголошує, що право найповніше виражає культуру суспільства. Правова ідея має набути суспільного значення, важливим є усвідомлення правової ідеї, одвічної ідеї правди. За мислителем, соціальна культура знаходить в праві своє найбільше вираження, яке має для усіх однакову значущість.

Повага до права визначає моральну вільність. Так, у філософії права К. Неволіна, П. Юркевича, Б. Кістяківського, ми подибуємо, сув'язь і істини, і морального начала, і справедливого, як поєднання цих значень. Правда: слово, яке володіє силою закону і перевищує закон. Правда послідовно проводить не відокремленість "істинності" висловлювання від його "вірності" і "справедливості". Слово правда означає не тільки істину, але і справедливість, поєднання морального і правового значень, означає і істину і моральне і природне право. Німецьке слово *die Wahrheit die Richtigkeit, die Gerechtigkeit, richtig* є майже тотожними і означають субстрат справедливості, праведності, законності, правди.

**О.В. Романюк, викл.,**

**Національний медичний університет імені О.О. Богомольця**

### **СОЛОНИЦЬКА ТРАГЕДІЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СУЧАСНОЇ СВІДОМОСТІ**

Вивчення історії українського козацтва виявляється значущим для формування світогляду сучасної української молоді в руслі усвідомлення ідей національної гідності. *Мета дослідження* визначити рівень поінформованості сучасної молоді про історію козацтва та сучасних козаків. *Предмет дослідження*: соціальні уявлення молоді про історію українського козацтва та сучасних козаків в Україні. Відправною точкою була *гіпотеза*, що респонденти різних навчальних закладів по різному відносяться до історії періоду козацтва та сучасних козаків в залежності від ступеня освіченості та поінформованості. *Методом дослідження* було обрано анкетування. *Завдання*: – визначення ступеня поінформованості про Солоничьку трагедію та боротьбу проти польської шляхти під проводом С.Наливайка [Рознер І.Г. Северин Наливайко – руководитель крестьянского казацкого восстания 1594–1596 гг. на Украине. – М.: Соцэкгиз, 1961; Яворницький Д.С. Історія запорізьких козаків: у 3 т. / Пер. з рос. І.Сварник; Упоряд. іл. О.Аланович; Худ. В.Дозорець. – Львів: Світ, 1990. – Т. 1. – 316 с.] – виявлення ступеня зацікавленості сучасним козацтвом. *Результати дослідження*: Відповідно до завдань дослідження та враховуючи аналітичний підхід формування вибірки (Паніна Н.В. "Технології соціологічних досліджень") були розроблені питання анкети [Паніна Н.В. Технології соціологічних досліджень. – К.: Ін-т соціології, 2000. – 368 с.]: анкети розповсюджувались цілеспрямовано та окремо

для кожної з зазначених соціальних груп; максимальна однорідність груп підтримувалась підбором респондентів в середині групи за віком, та місцем проживання (м.Київ); до досліджуваних соціальних груп входили учні загальноосвітньої школи 292 імені І.Мазепи – 30 осіб; учні ліцею політики, економіки, права та іноземних мов – 30 осіб; студенти Національного медичного університету імені О.О.Богомольця – 30 осіб.

При дослідженні 100% респондентів зазначили, що факт існування козацтва в сучасній Україні їм відомий.

Відповіді на питання: "В якому році відновилось в сучасній Україні існування козацтва?" розподілились наступним чином (правильна відповідь – 1990 р.):

|   |  |   |
|---|--|---|
| а) студенти НМУ:<br>юнаки – 100% 1990 р.;<br>дівчата – 60% 1990 р.,<br>–40% 1993 р. | б) учні ЛПЕПІМ:<br>юнаки – 100% 1990 р.;<br>дівчата – 60% 1990 р.,<br>–40% 1993 р. | в) шк. № 292 ім.Мазепи<br>юнаки – 100 % 1990 р.;<br>дівчата – 70 % 1990 р.,<br>–30% 1993 р. |
|---|--|---|

Жоден з опитаних респондент не зміг назвати прізвище керманіча сучасних українських козаків.

Знання про столицю сучасного козацтва розподілились наступним чином:

|  |  |  |
|--|--|--|
| а) студенти НМУ:<br>юнаки – 60% Батурин,<br>– 20% Київ,<br>– 20% Запоріжжя;<br>дівчата – 100% Батурин; | б) учні ЛПЕПІМ:<br>юнаки – 60% Запоріжжя,<br>– 20% Хортиця,<br>– 20% Батурин;<br>дівчата – 100% Хортиця; | в) шк. № 292 ім.Мазепи<br>юнаки – 60% Батурин,<br>– 40% Запоріжжя;<br>дівчата – 60% Батурин,<br>– 40% Хортиця. |
|--|--|--|

100% респондентів "знайомі" з історичною постаттю Северина Наливайка.

На питання: "Чи можна було б уникнути Солоницької трагедії?" відповіді розподілились так:

|  |  |   |
|--|--|---|
| а) студенти НМУ:<br>юнаки – 60% так,<br>– 40% не знаю;<br>дівчата – 20% не знаю,<br>– 80% так; | б) учні ЛПЕПІМ:<br>юнаки – 60% так,<br>– 40% не знаю;<br>дівчата – 100% так; | в) шк. № 292 ім.Мазепи<br>юнаки – 60% так, 20% – ні,<br>– 20% не знаю;<br>дівчата – 100% так. |
|--|--|---|

Виявлено ставлення молоді до постаті гетьмана С.Наливайко:

|  |   |  |
|--|---|--|
| а) студенти НМУ:<br>юнаки – 80% герой,<br>– 20% бандит;<br>дівчата – 100% герой, | б) учні ЛПЕПІМ:<br>юнаки – 40% герой,<br>– 20% не має значення;<br>– 20% просто істор. постать,<br>– 20% бандит;<br>дівчата – 80% герой;<br>– 20% не має значення | в) шк. № 292 ім.Мазепи<br>юнаки – 60% герой,<br>– 20% бандит,<br>– 20% байдуже;<br>дівчата – 100% герой. |
|--|---|--|

Перевірялось уявлення щодо ставлення до наших героїв в інших країнах-учасницях подій (Наливайка героєм вважають у):

|   |   |   |
|---|---|---|
| а) студенти НМУ:<br>юнаки – 60% Польща,<br>– 20% Україна,<br>– 20% Білорусь;<br>дівчата – 60% Україна,<br>– 40% Польща; | б) учні ЛПЕПІМ:<br>юнаки – 60% Укр./Молд.,<br>– 20% Укр./Польща,<br>– 20% Україна<br>дівчата – 20% Молдова,<br>– 80% Україна; | в) шк. № 292 ім.Мазепи<br>юнаки – 100% Україна<br>дівчата – 100% Укр./<br>Пол./Білор. |
|---|---|---|

*Висновок:* вироблення адекватного ставлення до історичних подій національно-визвольної боротьби під проводом Северина Наливайка залежить від рівня поінформованості. Анкетування показало відмінність ставлення до матеріалу між дівчатками і хлопчиками: дівчатка сприймають матеріал через призму романтизму, а хлопчики демонструють критичне мислення. В навчальній роботі упускається морально духовний аспект проблеми: спостерігається зосередження на збереженні накопичення знань без розвитку критичного мислення в молоді та пропаганди національної гідності і здорового способу життя шляхом підтримки розвитку кращих сторін руху сучасного козацтва в Україні.

**Руденко С.В., канд. філос. наук, доц., КНУТШ**

### **ПОНЯТТЯ РАЦІОНАЛЬНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

На сучасному етапі розвитку історії вітчизняної філософії особливої актуальності набувають дослідження, які присвячені не стільки аналізу конкретного матеріалу, скільки розробці класифікуючих систем його осмислення, методологічних способів реконструкції історико-філософського процесу. Саме тому, перш за все, виникає необхідність прояснення сутності та змісту поняття раціональної реконструкції історико-філософського процесу, з'ясування умов можливості її здійснення при осмисленні історії вітчизняної філософії.

Термін "раціональна реконструкція історико-філософського процесу" вводить в науковий обіг З.А.Каменським, який тлумачиться вченим в межах імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження. "Історико-філософське дослідження, – зазначає З.А.Каменський, – що умисно здійснюється на основі базової теорії, яка відрізняється від тієї, що реконструюється, і тому не тотожне простому її опису, яке являє собою досягнення свідомо поставленої мети і здійснюється за допомогою спеціально розроблених для цього засобів-методів, називається раціональною реконструкцією історико-філософського процесу" [Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. – М.: ИФРАН, 2002. – С. 76–77].

На нашу думку, таке розуміння раціональної реконструкції не є достатньо дієвим для теоретичного осмислення основних закономірностей розвитку історії української філософії. Гіпотеза даного дослідження полягає в тому, що концепція раціональної реконструкції історії науки І.Лакатоса є експліцитною в теорії історії української філософії. Критерієм реконструкції історії тут постає деяка теорія раціональності, що встановлює систему норм та правил відбору та систематизації матеріалу. В історії науки такими теоріями раціональності постають індуктивізм, конвенціоналізм, фальсифікаціонізм та історизм.

Поняття раціональної реконструкції історико-філософського процесу можна визначити як нормативно інтерпретовану (побудовану за певними правилами, сформованими в межах деякої теорії раціональності) модель

раціонального росту філософського знання, що має предметно-конструктивну та пояснювальну силу по відношенню до нераціональних, зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних, психологічно-біографічних тощо) чинників його становлення і розвитку в історії.

У розвитку історії української філософії як науки, на нашу думку, також можна побачити функціонування індуктивістської теорії раціональності, що знайшла свої відображення в описовій моделі історії вітчизняної філософії, конвенціоналізму, який представлений культурно-історичним підходом до історії української філософії (Д.І.Чижевський та його послідовники), фальсифікаціоністської теорії раціональності, що представлена гегельянською традицією у вітчизняній історико-філософській науці, а також раціональністю історизму, яка реалізується у тематично-персональній концепції історії вітчизняної філософії.

Вищенаведені положення дозволяють зробити висновок про експліцитність не імперативно-цільового тлумачення поняття раціональної реконструкції історико-філософського процесу в межах теорії історії української філософії.

*Д.В. Садовникова, викл., НМАУ ім. П.І. Чайковського, Київ  
darya\_1983.83@mail.ru*

### **ФОЛЬКЛОРИСТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ М. ЛИСЕНКА У КОМУНІКАЦІЙНОМУ ПРОЦЕСІ НА НИВІ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ВІДРОДЖЕННЯ**

В Україні, як і в інших бездержавницьких слов'янських народів (чехів, поляків, словаків, сербів), першим етапом визвольної боротьби стало національно-культурне відродження. Важливою ознакою цього процесу було виникнення різних національно-культурницьких організацій. Однією з них була "Київська Громада" (заснована на межі 50-х – 60-х років ХІХ ст.), яка стала своєрідним центром національно-культурного відродження. До неї входили вчені, письменники, історики, етнографи. Серед них був і композитор М. Лисенко.

До кінця свого життя М. Лисенко підтримував контакти з діячами Київської Громади, а його домівка була місцем їх збору. Серед представників Київської Громади, з якими відбувалася постійна комунікація М. Лисенка були: його родич, письменник М. Старицький, історик, археолог, етнограф В. Антонович, політик, історик, філософ, етнограф, літературознавець, публіцист М. Драгоманов, філолог, етнограф, фольклорист, письменник П. Житецький, письменник, критик, публіцист І. Нечуй-Левицький, письменниця О. Пчілка (О. П. Косач), письменник і етнограф Б. Познанський, письменник, публіцист, критик, етнограф, перекладач І. Рудченко, етнограф, статист, публіцист О. Русов, педагог, мистецтвознавець Софія Русова, поет, учений-етнограф П. Чубинський. Таким "інтелектуальним сузір'ям" було комунікаційне поле М. Лисенка в Київській Громаді. Усі вони працювали в різних напрямках, але об'єднувала їх спільна праця на культурній ниві задля збереження української культури та її розвитку.

Міжособистісна комунікація композитора у фольклористичній галузі розгорнулася досить широко й виявилася в записі фольклорного матеріалу, у його виданні та науковому дослідженні.

Широка комунікація з різними людьми дали можливість М. Лисенку отримувати народні пісні з різних куточків країни, аранжувати їх та публікувати. Яскравим творчим доробком спільної праці композитора з його сучасниками є вихід у світ семи *"Збірників українських пісень"*, праця над якими тривала близько 45 років, збірника *"Молодощі"* (весняні гри й танки), *12 "десятків" хороших обробок народних пісень*, окремих хороших видань та збірників обрядових пісень: *"Веснянки"*, *"Купальська справа"*, *"Колядки та щедрівки"*, *"Весілля"*, *"Чумацьких народних пісень"*. Фольклористика збагатилася записами календарних та весільних пісень з Борисполя, які увійшли до *III та IV томів "Трудов Етнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край"*.

У результаті міжособистісної комунікації М. Лисенка з громадівцями входять друком праці в галузі *фольклористичних досліджень*, зокрема видання *"Исторические песни малорусского народа с примечаниями В. Антоновича и М. Драгоманова"*. Саме в ній глибоко розкрився потенціал митців у різних напрямках фольклористики.

Слід підкреслити, що в процесі міжособистісної комунікації М. Лисенка з його сучасниками на ниві фольклористики відбувалися явища взаємовпливів. Контакти з етнографами очевидно впливали на становлення Лисенка як дослідника-фольклориста, безперечно, був і зворотній вплив.

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

## **ТЕОРІЯ РОМАНТИЧНОГО ВІТАЇЗМУ М. ХВИЛЬОВОГО І ТВОРЧІСТЬ НЕОКЛАСИКІВ (20–30 роки ХХ ст.)**

М.Хвильовий є однією з найвидатніших постатей українського відродження 20-х років ХХ століття. Його ім'я дало назву поняттю "хвильовізм," яке означало протистояння російській гегемонії в Україні, заперечення ведучої ролі російської культури в українському мистецтві і культурі, визнання національної самобутності, власного шляху культурного розвитку України і виступи під лозунгами "Геть від Москви!", "Даєш Європу!"

М. Хвильовий є автором теорії азіатського ренесансу. Говорячи про азіатський ренесанс він мав на увазі нечуваний розквіт мистецтва в таких народів, як Китай, Індія і т.д. Економічно відсталі азіатські країни використовують мистецтво як бойовий чинник для свого піднесення. І саме в Україні відбудеться зародження мистецтва бойового етапу перехідного періоду до нового культурно-історичного типу, і його назва буде "романтичний вітаїзм." "Це сума – нового споглядання, нового світовідчужання, нових складних вібрацій. Це мистецтво першого періоду азіатського ренесансу. З України воно мусить перекинутись у всі частини світу й відіграти там не домашню роль, а загальнолюдську" [Хвильовий М.Г. Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 420].

20-ті роки минулого століття характеризуються великою кількістю мистецьких угруповань і напрямків: символісти, футуристи, імажиністи,

об'єднання пролетарських та селянських письменників, неокласики... В 1925 році М.Хвильовий виступає одним із засновників ВАПЛІТЕ (Вільної Академії Пролетарської Літератури), яку він розглядає як бойову організацію в утвердженні нового мистецтва і нового мистецького стилю.

М. Хвильовий бере активну участь в літературних і політичних дискусіях. Він визначає яким має бути нове мистецтво і на які засади спиратись: "Воно залежить від тих же законів розвитку, що й буржуазне. Школи, напрямки – це його етапи, що по них воно буде йти до вершин своєї досконалості" [*Хвильовий М.Г.* Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 418]. Окремі літературні організації такі, як "Глуг", "Гарт", "Просвіта", зазнають з його боку нищівної критики за графоманство, низький освітній рівень, "масовізм", кар'єризм та гопаківсько-шароваристу профанацію.

Нове мистецтво має спиратись на вікові здобутки, найкращі взірці світового мистецтва. В памфлеті "Камо грядеши" на питання "Що таке Європа ?" М.Хвильовий відповідає: Європа – це досвід багатьох віків. Це не та Європа що її Шпенглер оголосив "на закаті, не та, що гниє, до якої вся наша ненависть. Це – Європа грандіозної цивілізації, Європа – Гете, Дарвіна, Байрона, Ньютона, Маркса і т. д. і т. п. Це та Європа, без якої не обій-дуться перші фаланги азійського ренесансу" [*Хвильовий М.Г.* Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 426].

Серед літературних угруповань найбільш близькими до художніх принципів М. Хвильового були "неокласики". До їх числа належали М.Зеров, П.Филипович, М.Рильський, М.Драй-Хмара, О.Бургардт (Ю.Клен) та ін. Всі вони вирізнялись закінченою класичною освітою, високим знанням світової літератури, прагненням побудувати мистецтво на началах розуму, великою увагою до форми і засобів творення мистецького твору. Вони ніколи не видавали маніфестів і не робили гучних заяв і безкінечно піддавались звинуваченням в невизнанні принципу класового характеру мистецтва, формалізмі і аристократизмі. М.Хвильовий високо цінував їх творчі надбаня і творчий метод: "Зерові відчули запах нашої епохи й пізнали, що нове мистецтво мусить звернутись до зразків – античної культури. Азійський ренесанс- це епоха європейського відродження, плюс незрівнянне, бадьоре й радісне грецько-римське мистецтво. Не дивно, що навіть у буржуазній Франції виник недавно неокласицизм. Для романтики вітаїзму неокласицизм так потрібний, як і сама віра в правду великого азійського ренесансу" [*Хвильовий М.Г.* Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 442].

М.Хвильовий був захоплений ідеєю нового пролетарського мистецтва і проголошував ВАПЛІТЕ "колективним ідеологічно-пролетарським центром" однією з задач якого є виховання молодого письменника. Але письменником не може бути, на думку Хвильового, людина пересічна. Митець – це унікальна особистість. "Нове мистецтво утворюють робітники і селяни. Тільки з умовою: вони мусять бути інтелектуально розвиненими, талановитими, геніальними людьми" [*Хвильовий М.Г.* Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 403]. Ті, хто називали себе неокласиками відповідали всім цим вимогам. І М.Хвильовий високо цінував співпрацю з ними, ставлячи їх твори як взірці для наслідування і маючи прагнен-



ня залучати найкращу і найосвіченішу українську інтелігенцію до справи розбудови мистецтва нової доби. "Зерова – це та частина молодшої української інтелігенції, яка в силу тих чи інших причин щільно зв'язала себе з долею старої генерації. Коли зерова не приймали активної участі в Жовтневій революції, то й не всі вставляли ломаки в подібну ходу її коліс. Ідеологію – вони нам далекі, до їхньої ідеології ми завжди мусимо бути настороженими. Але технічно й навіть психологічно – вони нам потрібні" [Хвильовий М.Г. Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 441–442].

Як і М.Хвильовий неокласики визнавали велику цінність і самобутність української культури і схилились до Європи. І тому не дивно, що вони були серед перших жертв сталінських репресій за звинуваченням у буржуазному націоналізмі і зраді.

В своїй антології "Розстріляне відродження – 1917-1933" Ю.Лавріненко піддаючи глибокому аналізу доробок найвидатніших українських митців цього періоду: М.Зерова, П.Тичини, М.Рильського, В.Сосюри, М.Бажана, М.Куліша, О. Довженка, Л. Курбаса поєднує їх творчість стилем "романтичний вітаїзм", а право його визначення як творчого методу віддає М.Хвильовому.

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

## **СИНТЕТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ПІЗНАННЯ ПРАВА БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО**

Основними постулатами плюралістичної (синтетичної) концепції права Б.О. Кістяківського є такі: а) заперечення однобічного підходу до права; б) право – це складне багатоаспектне явище, яке не піддається однозначному визначенню; в) право входить у різні сфери людського життя й діяльності, всі різні прояви або всі сторони його багатогранної та різноманітної сутності підлягають цілком самостійному вивченню і розробці; г) право як явище є єдиним; усі існуючі поняття права є обмеженими; жодне з понять, запропонованих основними концепціями права, не може претендувати на неподільне панування в науці про право; д) множинність понять права: науково правомірними є не одне, а кілька понять права, не можна створити єдиного наукового поняття права, тому що таких понять є декілька; е) право є явищем і державно-організаційним, і соціальним, і психічним, і нормативним; отже, є правомірним виділення державно-організаційного (або державно-наказового), соціологічного, психологічного і нормативного понять права. Крім зазначених суто теоретичних понять права, існують і технічні (або практичні) поняття права; всі ці поняття – як теоретичні, так і технічні – не зводяться до одного; є) не можна задовольнятися лише перерахуванням різних наукових понять права, повинні існувати й такі синтетичні форми, що поєднували б ці поняття у новий вид пізнавальної цілісності (але Б.О. Кістяківський, відкладаючи до іншого разу розгляд цього питання, обмежується постановкою завдання знайти такі логічні форми, які поєд-

нували б різні наукові поняття явищ); ж) кожне з понять права має тільки тоді наукове значення і цінність, коли воно пов'язане з реальністю права і визначає її більш-менш всебічно; з) кожне визначення поняття права, незалежно від того, результатом вивчення якої сторони права воно не було б, повинно однаково мати на увазі і сукупність норм, і сукупність правовідносин, тобто право й об'єктивне, й суб'єктивне.

Суть запропонованого Б.О. Кістяківським шляху теоретичного дослідження права полягає в наступному: дослідник приймає все надане, існуюче в праві як явище і факт за певну реальність і не намагається відволікатися від неї. Так само за вихідний пункт свого дослідження він повинен однаково прийняти і сукупність норм, і сукупність правовідносин. Разом із тим ці явища при всій їх складності і різнобічності не можуть бути відразу охоплені науковим дослідженням. Тому дослідник вирішує вчинити так, як чинять натуралісти: він заявляє, що буде досліджувати право, користуючись методами розчленовування й ізолювання. В результаті такого суто теоретичного дослідження права природно мають констатуватися такі чотири види останнього: державно-наказове, соціологічне, психологічне і нормативне. Хоча дослідження кожного з них має на увазі, як правило, яку-небудь одну сторону правових явищ, усі вони мають однакову цінність в процесі наукового пізнання права в цілому. При цьому поряд із вивченням права з якої-небудь однієї сторони, всі інші його сторони повинні бути пояснені, оскільки вони пов'язані між собою, а деколи й обумовлені тією стороною права, яка складає основну тему дослідження. Інакше кажучи, при формулюванні результатів кожного із цих досліджень у тому або іншому понятті права повинен бути врахований цей зв'язок основної сторони права, що служить головним предметом цього дослідження, зі всіма іншими його сторонами. Безумовно, при цьому в цілому всі інші сторони права не можуть бути пояснені якою-небудь однією його стороною, тому що вони стосуються різних сфер цього явища. Якби це було можливо, то не треба було б проводити всі зазначені види дослідження права, спрямовані на вивчення різних його сторін. Тоді досить було б якого-небудь одного з них. У даній схемі Б.О. Кістяківський представив не кінцевий синтез зазначених ним чотирьох понять про право, які повинні привести до цілісного і повного знання про право, а лише підготував ґрунт для такого синтезу. Здійснення ж заключного синтезу є головною проблемою в синтетичній (інтегральній) концепції права Б.О. Кістяківського.

***О.О. Смольницька, асп., КНУТШ, Київ***

**ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СОФІЙНОСТІ ТА МАРІОЛОГІЇ  
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЛІТЕРАТУРОЗНАВЦІВ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ  
(на матеріалі праць Д. Чижевського)**

Літературознавчі дослідження Київського університету кінця ХІХ – початку ХХ ст. містили філософсько-методологічні засади, які також були по-

в'язані з історичними і релігійними, причому під час аналізу використовувалися здобутки як православного богослов'я, так і католицької теології.

**Актуальність** тез полягає у виокремленні релігійно-міфологічного, філософського та історичного контексту, наявного в літературознавчих працях Д. Чижевського. **Мета** полягає у з'ясуванні філософських засад маріології та софійності як одного цілого, притаманного епосі бароко, проаналізованій діячами Київського університету. **Завдання** передбачають: 1) стисло окреслити особливості і значення культу Діви Марії в Україні; 2) з'ясувати феномен софійності у гностиків, В. Соловйова, Г. Сковороди та Д. Чижевського; 3) розглянути особливості формування образу в проаналізованих текстах.

В Україні культ Діви Марії був гармонійним і цілком логічно зумовленим. На це добре вказав Б. Стебельський в роботі "Християнство і українська культура" (Торонто, 1991). На думку дослідника, український культ Марії відрізняється від такого ж культу на Заході: "В Україні вона не лише відгомін неоліту – не лише велика Матір – богиня родючості, але й св. Софія – Мудрість і Любов" [Стебельський Б. Християнство і українська культура [Текст] / Богдан Стебельський // Хроніка. – 2000. Україна: філософський спадок століть. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтва. – Ч. II. – Вип. 39–40. – С. 29].

Як відомо, ще гностики вважали, що сутність світу має жіночий характер. У коптській книзі "Пістис Софія" (дослівно "Віра-Премудрість"), неправильно приписуваній Валентину з Єгипту (II ст. н.е.), сказано, що творче жіноче начало може розвивати свої можливості тільки під впливом активного чоловічого начала.

Виходячи з тверджень про особливу роль духовності в українському культурі Діви Марії, спробуємо дослідити філософські витoki маріології барокової доби в рецепції дослідників початку ХХ ст. У "Нарисах з історії філософії на Україні" Д. Чижевський звернув увагу на вшанування Г. Сковородою Богоматері; це почитання, на думку дослідника, має "деякі елементи католицької церкви" [Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. [Текст] / Дмитро Чижевський / Під заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 260]. Д. Багалій висловив революційну для свого часу думку, що в одному зі сквородинських віршів образ св. Діви Марії забавлений виразно "софіяністично". У В. Соловйова Софія – подвійний образ із кількома функціями, тобто, як зауважив Є. Рашковський, це і жіноча сутність світу, і водночас саме буття. Протилежний Софії і Марії образ – Єва. Іншою іпостассю спокусниці Єви можна вважати "простонародну Афродіту" (В. Соловйов), яка однаково сприймає добро і зло, істину і оману. Але всіх трьох виразниць об'єднує *пізнання* – емоційне, яке в Софіїному і Маріїному випадку перетікає в духовне пізнання, і в такому разі вже можна казати про інший теоретичний щабель.

Але звернемося до розгляду Г. Сковородою жіночої ролі в пізнанні. Премудрість філософ навіть іноді визначає як "родная София", що "бачить подвійне та висловлює дивовижне" [Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. [Текст] / Дмитро Чижевський / Під заг. ред. В. Лісового. – К.:

Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 260]. Софія для Г. Сковороди пов'язана зі "сродною працею" і давньогрецьким принципом калогатії – "вроди-добра, ототожнених і злитих. Врода як добро, і добро як врода" формулювання В. Петрова-Домонтовича. Як показує здійснений Д. Чижевським текстологічний аналіз, "бути премудрим" для Г. Сковороди означає "сполучити красу з користю, користь із красою" [Там само. – С. 261]. Мандрівний філософ зробив ідеологічно-художній ряд, створивши парадигму жіночих образів: "Ця є прекрасна, як Діва, є Мати та Діва: вона залишається дівою та родить доньку" [Там само. – С. 261]; це "честь, ціна, але безцінна, себто ділена через благодать, подарована дурно, даремно" [Там само. – С. 261]. Г. Сковорода пропонує своєрідну генеалогію Премудрості: "її баба зветься по-грецьки Ананка [фатум, доля. – О. С.], її бабуня – Єва, себто життя, живе та вічно текуче джерело" [Там само. – С. 261].

Останнє питання – з'ясувати витоки формування і особливостей образу, наявних у маріологічних текстах (у рецепції Д. Чижевського). Тут можна стверджувати про гегельянський вплив, зокрема, твердження в "Лекціях з естетики" (кн. 1) про те, мета художньої діяльності – змальовувати ідею в чуттєво-споглядальній формі, або "видимості" [Павлов Т. Об эстетике Гегеля. К международному Гегелевскому конгрессу – Москва, 25–31 августа 1974 [Текст] / Тодор Павлов. – София : Изд-во Болгарской академии наук, 1974. – С. 40]. Ці слова можна використати під час аналізу образу Діви Марії. Якщо розвинути цю думку, то вийде, що первинне в мистецтві – це образ як ядро. Інші фактори, як, наприклад, дидактична, очищувальна, евдемонічна та ін. функції – вторинні. Вони або відштовхуються від чуттєвого вмісту (наповненості) образу, а відтак і мистецтва, або є надуманими, суб'єктивними чинниками самого рецепієнта. Натомість саме ядро позбавлене мети викликати щастя, навчити чогось тощо, оскільки митець не ставить перед собою наперед такої задачі. Творець згодом може дати раціональне пояснення свого твору чи осмислити його, але це вже – вторинний і навіть не обов'язковий крок.

Отже, з проаналізованих текстів випливає, що образ Діви Марії містить софіологічні функції. Зрозуміло, що згадана "простонародна Афродита" до свого очищення означає не красу, а красивість, яку легко зруйнувати, тоді як Марія вияскравлює нові категорії, закріплюючи первісний жіночий досвід і підносячи необхідні для пізнання риси на новий щабель. Для Д. Чижевського Марія пов'язана з Логосом, тоді як Єва і Афродіта мають тільки Ерос.

**О.В. Соколiна, асп., КНУТШ, Київ**

## **ПРОБЛЕМА ДВОМОВНОСТІ В УКРАЇНІ**

Загальноприйняте визначення двомовності, або білінгвізму (від лат. бі "два" і *lingva* "мова"), дав американський лінгвіст У. Вайнрайх. Двомовністю він називає практику поперемінного використання двох мов, а тих, хто нею користується, визначає як двомовних осіб. Висловлюва-

лись погляди, що білінгвом можна вважати лише ту особу, яка досконало володіє двома мовами і вільно переходить від користування однією до користування іншою. Але ще французький лінгвіст А.Мейє відзначав, що при двомовності не можна досягнути однакового рівня знань двох мов. Більшість дослідників білінгвізму, в тому числі й український учений Ю.Жлуктенко, вважають, що у переважній більшості ситуацій дві мови, якими володіє білінгв, перебувають у неоднаковому становищі.

"Слід чітко розрізняти індивідуальний і масовий білінгвізм. Індивідуальним білінгвізмом називають володіння і використання двох мов окремими індивідами одномовної спільноти... Немає сумніву в тому, що володіння двома або кількома мовами збагачує людину додатковими знаннями інших культур і можливістю вільного спілкуватися з іноземцями" [Масенко Л. Мова і політика – К.: Соняшник, 1999. – 100 с.].

"Масовий білінгвізм – явище, принципово відмінне від індивідуальної двомовності. Його спричиняє, як правило, колоніальна залежність країни. У підневільних умовах залежна мовна спільнота змушена вивчити, крім рідної, ще одну мову і використовувати її для спілкування у визначених обставинах". У такому разі, одна мова стає підлеглою, а інша – домінуючою. "Якщо друга мова поступово переймає всі функції рідної, виникає реальна загроза знищення рідної мови та перетворення двомовців на одномовців" [Там само].

Розглядаючи психологічні й соціокультурні обставини мовного контакту, У. Вайнрайх відзначає серед факторів, що формують двомовність, такі вияви традиційної свідомості або поведінки, як ставлення двомовного індивіда до мов, кількість членів двомовної групи та її соціокультурна гомогенність або диференціація, соціальні і політичні стосунки між цими підгрупами, домінування двомовних осіб, престиж, ставлення до культури кожного зі співтовариств, ставлення до двомовності як такої. Нарешті, він відзначає, що і сама двомовність може викликати емоційні та ідеологічні оцінки, причому ці оцінки можуть бути полярними: "Переключення з мови на мову і мовне змішування суспільство може так само засуджувати, як і будь-яку іншу небажану рису" [Палінська О. Білінгвізм в аспекті соціально-мовної взаємодії // Вісник Львівського ун-ту. Серія філол. – 2004. – Вип. 34. – Ч. 1. – С. 340-345].

"...Соціолінгвістичні дослідження зарубіжних країн довели, що поширення в одній країні двох мов не може бути ні гармонійним, ні збалансованим. Мовні проблеми у двомовному соціумі тому й набувають такої гостроти і конфліктності, що їх неможливо розв'язати "збалансованим" шляхом компромісу, тобто поступок і одній, і другій групі мовців... Тому поширення двох мов у одній країні завжди є станом нестійкої рівноваги, що має тенденцію або до перетворення на одномовність, або до розпаду єдиної держави на частини за мовною ознакою" [Масенко Л. Мова і політика – К.: Соняшник, 1999. – 100 с.].

На думку Л. Масенко, мові належить головна об'єднуюча роль у процесах виникнення етносу, нації, держави. На етнічному рівні самоусві-

домлення спільна мова, а вже потім звичаї й релігія, дає народові відчуття своєї єдності і водночас відокремлює його від інших народів. Доки народ спілкується своєю мовою, доти він зберігає себе, не розчиняючись в інших етносах як субстрат інонаціональних утворень.

З усіх сфер суспільного життя, в яких побутує національна мова, найважливішою для її існування і розвитку є родинно-побутова сфера. Побутова форма спілкування – це та перша мова, яку дитина засвоює в родинному колі і за допомогою якої вона пізнає світ. Вона формує елементарні структури мислення і світосприйняття. Якою б розвинутою не була мова, якщо вона виходить з ужитку в родинно-побутовій сфері, то поступово відмирає.

"Не слід гадати, що зміцнення позицій мови відбудеться саме собою, – пише відомий мовознавець Орест Ткаченко, – або що нам би вибачили нащадки, якби через нерозум і недбальство ми втратили свою мову, і що це можна було б "списати" на "несприятливі обставини". Мовна стійкість народу залежить не стільки від обставин, скільки від його бажання і волі. При бажанні можна воскресити навіть мертву або напівмертву мову, при небажанні – можна і з цілком живої мови зробити мертву" [*Масенко Л. Мова і політика – К.: Соняшник, 1999. – 100 с.*].

Але, на жаль, за нинішніх умов навіть вихована в українських родинях молодь, вступаючи в доросле життя змушена зрідшуватися через панування в незалежній Україні російськомовного інформаційного продукту – хоч в телерадіопросторі, хоч в друкованих ЗМІ, хоч на книжковому ринку й ринку освітніх послуг, не кажучи вже про інформаційно-комп'ютерні мережі й Інтернет. Фактично повністю російськомовними є й сфери трудової діяльності молодого українця, особливо найбільш привабливі – бізнес і науково-технічні галузі, промислове виробництво і сфера обслуговування та інші.

Можна з впевненістю стверджувати, що запровадження офіційної двомовності за нинішніх умов – це юридичне узаконення права не знати й не вивчати української мови. Мало того, це плацдарм для того, щоб вести подальший наступ для витіснення її поза маргінеси суспільно-політичного науково-професійного й культурного життя [*Пасько В. Доля мови – доля нації // Незалежний культурологічний часопис "І". – Львів, 2004. – № 35: Мова німєї країни*].

Не можна не погодитись з В. Пасько і у тому, що не може бути українського народу без української мови, як не може бути незалежної держави на ім'я Україна з народом, який би називався інакше, ніж український, і розмовляв мовою іншою, ніж українська. Бо такий народ і така держава повинні тоді називатися інакше.

Отже, без утвердження мови корінної нації як єдиної державної про відродження України, її розвиток, саме існування говорити неможливо. Адже, поширення двох мов у одній країні завжди є станом нестійкої рівноваги, що має тенденцію або до перетворення на одномовність, або до розпаду єдиної держави на частини за мовною ознакою.

## СПЕЦИФІКА ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ ДО ТЛУМАЧЕННЯ НАЦІЇ У ТВОРЧОСТІ О. ПОТЕБНІ

Загальновідомо, що українська теоретична думка від початку XIX ст. до нашого часу культивує німецьке значення слова "нація" з його наголосом на етнічно-культурних складниках. Разом з тим, незважаючи на очевидний вплив німецької філософії на формування української теоретичної думки, ідея нації в українській історіософії спочатку постала у сфері конкретно-чуттєвих уявлень, тобто як ідея України та українців, що мають власний народний характер, і лише згодом формується абстрактне поняття "нація".

Вперше ідея української нації зустрічається у роботі М. Костомарова "Книги буття українського народу". В цій праці дослідник з'ясує хід і сутність історії України, показав, що український народ є окремим народом, а не частиною "великоруського племені", як заявляли великоруські шовіністи. Проте, зважаючи на відсутність абстрактних уявлень та неусталеність понятійного апарату, М. Костомаров як дослідник лише сприяв подальшим етнопсихологічним дослідженням феномену нації, які в подальшому були представлені у творчості П. Куліша. Останній розглядає проблеми української нації на основі "хутірської філософії". Хутір у П. Куліша – це не лише *природний стан*, але і свого роду заповідник для збереження етносу, сутнісною характеристикою якого виступає мова. Розглядаючи мову як головний носій сутнісних характеристик спільноти – "духу нації", П. Куліш ставить проблему захисту української мови. Згодом це набуло нового звучання у творчості О. Потебні, який, рухаючись у руслі етнопсихологічного підходу (Й. Фіхте, В. Вундт, М. Лацарус, Г. Штейнтальд та ін.), зазначав, що саме мова формує "народний дух", з нею вирізняється "народність" як специфіка народу.

За О. Потебнею, мова, творцем якої виступає народ, обумовлює національну специфіку народу або "народність". Звернемо увагу, що критичне переосмислення досягнень тогочасної європейської науки допомогло О. Потебні обґрунтувати власне розуміння поняття "народ" та "народність". Аналізуючи поняття "народ", дослідник зазначає, що воно перейшло від абстрактного і, можливо, одичного значення (народжене, людина) до збірних значень чисельності людей, простолюття і нації" [Потебня А.А. Мысль и язык / Александр Потебня. – Х.: Мирний тип, 1913. – С. 221]. Чітко розмежовує вчений й такі поняття як "народність" і "національність". Він зазначає, що саме через поняття "народність" виявляється відмінність народів. Суттєво, що народність, як стверджує О. Потебня має багато спільного з ідеєю національності, однак не збігається з нею. Адже, як відомо, поняття "національність" нове, воно виникло лише тоді, коли розвиток цивілізації усунув впливи, що їй протистоять, зокрема послабив аскетизм християнства, змінив погляди минулого

на династичні права, ліквідував муніципальну й станову замкненість, призвів до утвердження демократії.

Розмежовуючи поняття "народність" та "національність", О. Потебня вказує на той факт, що народність поряд з національністю явище історично старіше. Більше того, дослідник переконаний, що ідея національності не є атрибутивною ознакою народності, оскільки виникає лише на початку XIX сторіччя як намагання окремих осіб або їх угруповань зробити характерні для народу риси керівним началом власної діяльності (тобто діяльності окремих осіб, спільнот, урядів даного народу). Через своєрідне "забарвлення" цієї діяльності характерними для світогляду і поведінки народу рисами вона звеличується, ментально підноситься, набуває більшого енергетичного потенціалу. В критичні моменти історії національна ідея може оволодіти значною частиною народу. За словами О. Потебні, "так звана "нова національність" проявляється не формою, а певним змістом, значна доля якого є обман, набуток темної маси" [*Потебня А.А. Мысль и язык / Александр Потебня. – Х.: Мирний тип, 1913. – С. 224*]. Загалом, дослідник розглядає ідею національності як своєрідний месіанізм, оскільки вона передбачає національну гордість. Остання проявляється в надмірно високій оцінці особливостей свого народу та ідеї національного месіанізму. Водночас "ідея національності... одна лише здатна пробудити любов до науки і мистецтва, так і громадські пориви" [*Потебня А.А. Мысль и язык / Александр Потебня. – Х.: Мирний тип, 1913. – С. 97*].

Вчений зазначає, що прихильники ідеї національності мають телеологічний погляд на історію, розуміючи її як виконання певного покликання, втілення певної ідеї, розвиток наперед накреслених начал тощо. На відміну від національності, народності, яка визначається мовою, не властиві телеологічні ідеї кінцевої мети, а також ідеї досягнення абсолютної досконалості. Подібно до мови, народ має безмежну кількість цілей і досягає або реалізує їх самим своїм життям, своїм фактом існування. Як наслідок, О. Потебня обґрунтовує право кожної народності на саморозвиток. Адже народність як основний зв'язок у середині спільноти виникла разом з народами внаслідок усвідомлення специфіки власної історії і лише згодом ця ідея стала одним із засобів зовнішньої і внутрішньої політики. На цій підставі О. Потебня визнає слушною думку П. Куліша про те, що відродження духу народного, повністю залежить від ідейної спорідненості провідної верстви з народною масою, а з правом національних культур як правом народів на самостійне існування і розвиток пов'язує "спробу усунути односторонність ідеї національності й обмежити потяги до онімечення, оросійщення тощо". [*Потебня А.А. Эстетика и поэзия / Александр Потебня. – М.: Искусство, 1976. – С. 279*].

Загалом, О.Потебня, рухаючись у руслі західноєвропейського етнопсихологічного напрямку, зробив чи не першу в українській філософській думці спробу не лише сформувати абстрактне поняття "нація", що в межах його власної концепції було замінено поняттям "національність", але й підкреслив необхідність подальшого вдосконалення україномовного понятійного апарату.



## **ПОНЯТТЯ "ВОЛЯ" В ІСТОРІОСОФІЇ ТА ТЕОРЕТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Ю.І. ВАССИЯНА**

Проблема вольового начала залишається одних із актуальних філософських проблем. Починаючи з Августина, питання визначення місця вольової активності в житті людини як гносеологічного та ціннісного суб'єкту, питання про співвідношення свободи волі та необхідності, питання про онтологічний статус волі, були одними із ключових питань в західноєвропейській філософській традиції

Безперечно, подібні питання піднімалися і в українській філософії, як в межах академічної, так і в межах суспільно-політичної думки. Своєрідне вирішення даний комплекс питань отримує в творчості українського філософа та політика першої половини ХХ століття Юліана Івановича Вассіяна. В своїх філософських рефлексіях він поєднав досвід класичних західноєвропейських та специфічно українських філософських концепцій, виробивши власну оригінальну філософську позицію.

Філософська спадщина Ю.І. Вассіяна складається з історіософії, яка являє собою теорію історичного процесу та досліджує функціонування його основних складових – націй як самостійних історичних одиниць; та теоретичної філософії, в межах якої вирішується комплекс онтологічних, гносеологічних, етичних та філософсько-релігійних проблем. Як в історіософії, так і в теоретичній філософії Ю.І. Вассіяна, воля виступає одним із ключових понять та невід'ємною характеристикою людської суб'єктивності.

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

Але Ю.І. Вассіяна в своїй теорії історичного процесу не може замкнутись на детерміністичному його тлумаченні. Для того, щоб позбавитись цього фаталістичного визначення, коли доля будь-якої нації зумовлена наперед визначеними психологічними характеристиками, дослідник вводить поняття "воля", "моральна свідомість", "активна особистість".

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

Воля у Ю.І. Вассіяна не носить стихійний, ірраціональний характер. Вона виступає у мислителя як активна і усвідомлена, спрямована на формування світобудуючих цінностей. Перейнявши волюнтаристський підхід Д. Донцова, Ю.Вассіяна, проте, не визначає волю як стихійну силу, що визначається як воля до влади або до експансії. Навпаки, воля проявляється як визначальна, цілеспрямована діяльність, що призводить до реалізації ідейних змістів, в чому і можна побачити її інтенційний характер – вольова діяльність особистості в своїй цілеспрямованості надає сенс нації як своєрідному духовному феномену. Недостатньо інстинктивно прагнути самостійності та самоідентифікації за будь-яку ціну, необхідно свідомим чином виробити для себе необхідні моральні принципи, що будуть спрямовувати вольову активність у відповідне русло. Дане спрямування визначається Вассіяном як національний характер, що виступає як оформлений вольовий стан нації. В своїх теоретичних роботах Ю.І. Вассіяна неодноразово наголошує на тому, що вольовий момент є необхідною передумовою існування людини і саме в постійній боротьбі і прагненні до самовдосконалення людина реалізовує себе як духовну істоту. Суб'єкт за своєю природою є динамічним і постійно прагне до пізнання дійсності, яке ніколи не може остаточно відбутися, так як дійсність в своїй повноті не може бути дана нам у досвіді і бути пізнана. Але навіть момент абсолютної непізнаності дійсності не може нівелювати прагнення до пізнання, яке у Ю.І. Вассіяна прирівнюється до "волі до життя". Отже, Ю. І. Вассіяна належить до волюнтаристського напрямку філософування, згідно якого воля визначається як основний принцип всієї дійсності

З точки зору динамічності суб'єкта як умови пізнавальної діяльності не є можливим вийти за рамки досвіду і предметно визначити поза досвідний абсолют, це є лише прагненням, метою суб'єкту пізнання. Покладена буттям дійсність закладає межі людському пізнанню з точки зору принципової відкритості і нескінченості, являючись в своїй багатоманітності суб'єкту пізнання у досвіді. Позиція Вассіяна тут чітка і однозначна в тому плані, що ніякої замкненості тут не може бути, людина виступає у нього як суб'єкт, який відкритий до сприйняття нескінченості.

Прагнення вийти за межі своєї суб'єктивності і намагатися пізнати непізнане і є основною характеристикою не лише людини як суб'єкту пізнання, а і людини взагалі, як духовної істоти. Мислячий дух за своєю природою спрямований до розуміння всього існуючого як дійсності в її необумовленості і повній єдності, пізнавальна діяльність як прагнення єдності цілісності є його невід'ємною характеристикою, є тим, що визначає людину.

Дійсність, згідно своєї етимології, як "дієвість" виступає в концепції Ю.І. Вассіяна в якості проблематичної та цілепокладаючої і зумовлює постійне прагнення людини до пізнання та вдосконалення, що визначається її вольовою діяльністю, яка є тотожною людській об'єктивності. В свою чергу, вольова спрямованість людини зумовлює проблематичність дійсності як об'єкту пізнання.

Отже, воля в філософії Ю.І.Вассіяна виступає тим основоположним началом, яке визначає принципи існування людської особистості, яка, лише здійснюючи спрямовану вольову діяльність, надає сенс своєму існуванню та визначає себе в якості суб'єкта історії.

**ВПЛИВ МІФОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ НА ФОРМУВАННЯ  
ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ  
(за роботами М.Я. Данилевського та Л.М. Гумільова)**

Міфологічний світогляд має вираження на двох рівнях. Спершу це творення загальнолюдської культури або окремої людини, що передбачає єдність психофізичного та ціннісного аспектів буття: матеріальної і духовної культури. Міф – структура, яка накладається на світоглядні засади людини у певний період її соціалізації; також, міфи – це одкровення в політеїстичних релігіях. Відповідно до сутності міфу як такого, визначаються його риси, що дають право розглядати міф як одну із систем в наукових дослідженнях. Причинно-наслідкові зв'язки замінюються прецедентом; суб'єкт-об'єктні стосунки на регуляцію моральних дій; час сакральний протиставлений часу нинішньому; єдність діахронічного та синхронічного аспектів виражається в неподільності минулого, майбутнього і теперішнього. Для носіїв міфологічного світогляду, міф є реальністю, в той час як для науковця міфологія – це сукупність міфів, що підлягає дослідженню. Будучи явищем всеохоплюючим, таким, що торкається всіх аспектів життєдіяльності людини, міфологія справляє вплив на розвиток мистецтва та ідеології з одного боку, індивідуальних та соціальних стереотипів, релігійних догм з іншого.

Два суттєво різних принципи було представлено панславістом і російським патріотом М.Данилевським та матеріалістом, євразійцем Л.Гумільовим.

Російський природознавець та філософ історії М.Данилевський обґрунтовує ідею винятковості слов'янського культурно-історичного типу, зокрема ненасильницькі методи слов'янських народів у прийнятті християнства та витісненні язичництва. "Релігія складала переважаючий інтерес для руського народу у всі часи його існування [...] Віротерпимість складає своєрідний характер Русі і в найжорстокіші часи. Можна сказати, що це характер сповідуваного нею Православ'я, безумовно. Але Православ'я першочергово було і релігією Заходу, однак воно ж викривилось саме під впливом насильства романо-германського характеру" [*Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб.: Глаголь, 1995. – С. 156*]. Автор, наводячи конкретні історичні факти наголошує на особливості міфологічної свідомості, що трансформувалася в релігійну (християнську) цілком органічно на противагу насильницькому руйнуванню язичницьких культів та стародавніх традицій в країнах Європи, а особливо його колоніях. "Одна людина, яка всім своїм характером уособлює цілісну слов'янську природу виступає ніби представником цілого народу. Відчуваючи порожнечу і беззмістовність поганства, князь Володимир прагне оновлення, покращення, такого, що здатне задовольнити спраглисть душевну. За ним Православ'я приймає увесь руський народ [...] Все відбулося без зовнішньої боротьби,

адже видимим діям передувала боротьба внутрішня, зречення старого, віджитого й бажання кращого, нового" [Данилевський Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб.: Глаголь, 1995. – С. 161].

Визначаючи основні риси слов'янського культурно-історичного типу, М.Данилевський погоджується із розповсюдженим стереотипом про поглиблену рефлексивність руського народу: "Ми вже вказали на особливий характер прийняття християнства Руссю не шляхом підкорення вищій за рівнем культури християнській народності, не шляхом політичних переваг над цією народністю, не шляхом дієвої релігійної пропаганди, а шляхом внутрішньої незадоволеності язичництвом та вільного пошуку Істини" [Данилевський Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб.: Глаголь, 1995. – С. 407], і також наголошує на приматі релігійної свідомості: "...ми можемо стверджувати, що релігійна сторона культурної діяльності складає особливість слов'янського культурного типу та Русі зокрема" [Данилевський Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб.: Глаголь, 1995. – С. 409]. М. Данилевський доходить висновку, що християнство прийшло на Русь органічно змістивши застарілі поганські культури і сформувавши самодостатню життєздатну культуру.

Принципово інші позиції займає матеріаліст Л.Гумільов, проте він доходить із М.Я.Данилевським подібних висновків. Він наголошує, що "...на Русі процес християнізації був особливо тривалим, тому що проповідь Православ'я зустрічала опір сусідніх релігійних доктрин" [Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – Москва: АСТ, 2006. – С. 258]. Проте, небезпека зі сторони систем негативного світосприйняття (такого, що трактує матеріальний світ як джерело зла) також була повністю відсутня, адже "світогляд слов'ян був суворо дуалістичним; вони бачили у світі боротьбу доброго і злого начал" [Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – Москва: АСТ, 2006. – С. 261]. Л.Гумільов стверджує, що прийняття християнства було цілком обдуманим, зваженим вчинком князя Володимира, проте досить тривалий час язичництво на Русі намагалось відновити позиції. Основним аргументом автора є його концепція пасіонарності, за якою перші християни Києва і всієї Русі були найбільш пасіонарними індивідами.

Загалом, міфологія, будучи історично першим типом світогляду, стає джерелом самобутності слов'янського етносу на перших етапах його розвитку та українського етносу в майбутні століття.

**Н.О. Ткаченко, асп., КНУТШ, Київ**  
*anadin@ukr.net*

## **ФУНКЦІЇ ТА ВЛАСТИВОСТІ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ**

Дослідження будь-якого культурного чи соціального явища не можливе без визначення його поняття, без виділення його складових та без опису його функцій. Велика популярність і комерційний успіх масової

культури у широких мас свідчить про те, що вона виконує певні функції в суспільстві. Масова культура виконує ряд спеціальних функцій, але також її функції в деякій мірі повторюють функції культури загальної, серед яких: пізнавальна, прогностична, інтегративна, комунікативна, освітньо-виховна, функція ціннісної орієнтації та регуляції поведінки, функція соціальної пам'яті людства. Та все ж варто відмітити деякі специфічні функції, які властиві тільки масовій культурі, а не культурі взагалі.

Більшість дослідників виділяють різні специфічні функції масової культури, а ми можемо синтезувати їх таким чином:

1. Розважальна функція. Є однією з найголовніших. Ще М. Монтень запропонував розвагу як порятунок від самотності людини в постфеодальному суспільстві. І нині розважитись, основна мета сучасних споживачів, у вільний час.

2. Компенсаторна функція. Рятуючись від монотонності і одноманітності праці в робочий час, людина шукає в межах вільного часу можливості проявити інші сторони своєї особистості. І тут їм на допомогу приходять масова культура. Як підвид компенсаторної функції можна вважати механізм втечі – ескейпізм (від англ. "escape" – "втеча") котрий дає можливість втекти від реальної дійсності в світ мрій та ілюзій. Сюжети на кшталт "Попелюшки" відволікають від проблем повсякденного життя, занурюють у казку. Отже, масова культура виконує роль своєрідних духовних "ліків".

3. Комерційна функція – отримання прибутку. Досить часто метою індустрії культури є не розширення кругозору, а нестримне споживання, і відповідно і збільшення прибутковості, отримання комерційного ефекту для творців і власників арсеналу масової культури. На це орієнтовані різні види масової продукції. Концентрованим вираженням цих процесів і засобом реалізації цієї функції стала реклама. Вона побудована на впізнаваних образах-кліше які легко запам'ятовуються, будь то зубна паста, чергова поп-зірка чи новий кінофільм.

4. Міфотворча функція. У первісному суспільстві міф був історично сформованою першою формою пізнання світу і адаптації в ньому. У сучасному світі міф цілеспрямовано створюється ЗМІ, впроваджується в масову свідомість. Масова культура міфологізує свідомість, реальні процеси, що відбуваються в суспільстві і навіть в природі. Приводячи всі цінності до спільного знаменника попиту, масова культура має ряд негативних наслідків: релятивізм цінностей і вседоступність, культивування інфантилізму споживача і безвідповідальності. Тому суспільству необхідні механізми і інститути захисту від цих негативних наслідків. Це завдання, перш за все, повинні виконувати система освіти і гуманітарні науки, інститути цивільного суспільства, які входять до її складу.

5. Нормативно-регулятивна функція. Вироблення загального ціннісно-смыслового контексту осмислення дійсності в різних сферах діяльності, "переклад" навколишньої реальності і життєвих подій і проблем на універсальний смисловий рівень, інваріантний різним соціальним групам; трансляція сенсів від спеціалізованих культур до буденної свідомості.

6. Формування суспільної думки. За допомогою масової культури суспільна думка стає могутньою силою, котра діє на маси сильніше, ніж

інші офіційні правила та закони. Масова культура значно потіснила релігію. Сучасний телеглядач також молиться на створених нею кумирів і "зірок", як раніше боготворив святих.

7. Соціалізація. Акумуляція і трансляція базових цінностей, що забезпечують соціалізацію особи в умовах індустріальної, постіндустріальної, інформаційної цивілізацій. Масова культура відіграє роль, можливо, найголовнішого засобу соціалізації. Ні сім'я, ні школа, ні церква, ні навіть держава не можуть змагатися з нею в плані соціалізуючого впливу. Вона формує, програмує, регулює і контролює соціальну поведінку людей, визначає їх спосіб життя. Створює певний, оснований на стандартах пануючої моралі тип відносин, направлений на усереднення особистості – її відчуттів, думок, стилю життя.

8. Масова культура і її галузі забезпечують акумуляцію і трансляцію базових цінностей, що забезпечують ідентичність особи масового суспільства. З одного боку, вона забезпечує адаптацію нових цінностей і сенсів, а також їх рецепцію масовою свідомістю. З іншої – виробляє загальний ціннісно-смысловий контекст осмислення дійсності в різних сферах діяльності, вікових, професійних, регіональних субкультурах.

9. Масова культура формує не тільки духовний світ людини, але і керує її емоціями, виробляє комплекс духовних цінностей і естетичних принципів, які, з одного боку, відповідають смакам і попиту масового споживача, з іншого, формує їх у нього.

Також можна виділити ще ряд властивостей та характеристик масової культури:

- стандартизація соціально-культурних установок, інтересів і потреб основної маси населення на основі міфології особистого щастя як життєвого успіху і комфорту; стандартизація культурних текстів (образів, еталонів, технологій). Стандарти масової культури – це свого роду шаблони, кліше, що багаторазово копіюються, тиражуються;
- забезпечення стабільного і комфортного існування для переважної більшості членів співтовариств за рахунок згладжування деструктивних тенденцій; регуляція психічного і етичного стану суспільства, зняття стресу особистого вибору і соціальної відповідальності;
- інтенсифікація процесів ефективного маніпулювання суспільною свідомістю і особою;
- маркетізація практично всього спектру інтересів і потреб, створення передумов витонченого консьюмеризма і ефективного маркетингу безперервного масового споживання (масова культура як "машина бажань і спокуси"). Формування установки на споживання;

Масовій культурі властива тривіалізація, спрощення, нівелювання культурної інформації. Масова культура підбирає під себе різні культурні реалії: політичні ідеї і події, кримінальні історії, мистецтво академічного типу, народну, елітарну культуру, перетворюючи усе на свій лад і запускає на конвеєр для масового споживання, створюючи ідоли для наслідування, стандарти поведінки і мислення. Використовуються сюжетні схеми, музично-інтонаційні обороти, художні прийоми, техніку виконання.

Масова культура виявляється не тільки проявом деструктивних тенденцій, але і механізмом захисту від них за рахунок включення їх в універсальне інформаційне поле імітації, "симулякрів" "суспільства спектаклю". Вона створює комфортне існування для переважної більшості членів суспільства, переводячи соціальну регуляцію в режим самоорганізації, що забезпечує її здібність до ефективного самовідтворення і експансії.

Масова культура забезпечує принципово новий тип консолідації суспільства, заснований на заміні співвідношення елітарної ("високою") і народної ("низовою") культур відтворенням універсальної масової свідомості (масової людини). У сучасному масовому суспільстві еліта перестає бути творцем і носієм високих зразків культури для інших шарів суспільства. Вона – частина тієї ж маси, що протистоїть їй не в культурному відношенні, а у володінні владою, можливістю розпоряджатися ресурсами: фінансовими, сировинними, інформаційними, людськими.

Виявлені соціальні функції масової культури, зумовили принципово новий механізм консолідації сучасного суспільства, і мають сприяти акумуляції і тиражуванню знань, створенню нових форм і горизонтів самореалізації.

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

## **І. ГІЗЕЛЬ ТА РАННЬОМОДЕРНА ДУХОВНА КУЛЬТУРА**

Інокентій Гізель є представником філософії українського бароко: культурний та церковний діяч, богослов, мислитель. Видатна постать у громадському житті України другої половини XVII ст., ректор Києво-Могилянської академії, архимандрит Печерського монастиря. Постать І.Гізеля є найпоказовішою в цьому сенсі, оскільки він посідав активну позицію у інших інтелектуальних та соціальних аспектах та творив саме на перетині інтелектуальних традицій.

Цілісність духовної культури періоду XVII – початку XVIII століть, визначення історико-культурних сутностей, таких як Відродження, Реформація, Бароко, Просвітництво, що спираються на реконструкцію відповідних їм комплексів ідей та способів мислення в текстах, самі по собі не розкривають тих соціальних механізмів, на підставі яких можна говорити про роль цих ідей та способів мислення у становленні модерності. Тому, слід передусім з'ясувати, як визначити позицію І.Гізеля, як вписується в перспективу ранньомодерної культури.

Для дослідження духовної культури в історичній перспективі важливо встановити, не те, як конкретні мислителі того часу мислили під впливом релігійних ідей, стереотипів, а те, яку роль відігравала релігія в тому світі, в якому вони жили. Як стверджує С.Йосипенко, саме в цю добу відбувається перевизначення співвідношення політики та релігії. Поняття релігії варто розглядати в двох аспектах: релігію як вірування, віру людини в надприродні начала та релігію як чинник політичного структурування суспільства.

В Середньовіччі історією була священна історія, двигуном якої був Бог, земний та небесний порядки мислилися нерозривно, що забезпечувало єдність релігії, все нове було гіршим старого. Криза середньовічного режиму історії – розрив земної та небесної історії. Проблема старого та нового постає зі змін в галузі релігії. Звідси і постають релігійні розмежування, які лежать у основі релігійного протистояння "старого" та "нового".

Для історика філософії основними джерелами представлення української ранньомодерної духовної культури є твори та творчість церковних інтелектуалів середини XVII – початку XVIII століть. Якщо ж Д.Чижевський аналізує загальні параметри на основі конкретних творів, як окремий твір окремого автора, тому часто не знаходить підстав констатувати присутність тих чи інших ідей в Україні, бо вони не виражені в цих творах, тоді для іншого дослідника – С.Йосипенка – важливим є констатація того, що в Україні були можливості для вираження цих ідей, в якій би формі вони не виражались. Головним завданням для нас є не реконструкція думки, якою вона була, а реконструкція умов думки, які існували в той чи інший період. Тому важливо розглядати стиль бароко як певний спосіб інтелектуальної інструменталізації процесів релігійних та культурних змін, виокремлення та окреслення способів мислення, які експліцитно ніколи не були предметом мислення, але можливість яких була закладена в аналізованих творах.

Аналіз наслідків реформ (створення нових стандартів, релігійності та поведінки у світі, поява прошарку церковних інтелектуалів, тлумачення загальноєвропейських моделей ученості, розвиток яких створює умови для розвитку світоглядної толерантності) говорить нам про те, що оцінка ранньомодерної духовної культури в контексті доби бароко не може розглядатися самодостатньою, скоріше як перехідним етапом, яка уможлиблює зміни та подальшу модернізацію, що ми і можемо побачити на прикладі політичних, історичних, наукових дискусій ранньомодерної доби. Проблематика ранньомодерної доби визначена нашаруванням різних історичних пластів культури.

Хоча, треба зважати на ті обставини, що сфера освіти в ранньомодерний період функціонувала на іншій основі, ніж середньовічний університет, який втілював єдність європейської культури в межах єдиної Церкви, єдиної світоглядної парадигми. Змінюється їх функція, яка спрямована на формування класу інтелектуалів, що мають загальну освіту, володіють навиками роботи з текстами та дискусій з опонентами. Конфесійні навчальні заклади – не мали єдиної релігії, тільки конкуруючі конфесії, які сприяють не лише поширенню загальної освіти, але й становлення на її основі професійного знання у різних галузях, яке скоріше полягало професіоналізації філософського знання шляхом засвоєння певних моделей ученості [Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / Український Центр духовної культури. – К., 2008. – С. 216–217].



Заклад, де готувались українські церковні інтелектуали ставили те саме завдання, що й інші конфесійні навчальні заклади – Києво-Могилянська академія ставила гуманістичний ідеал вченості та набір знань на службу церкві [Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / Український Центр духовної культури. – К., 2008. – С. 217]. Інтелектуальна практика мислителів зводилась не до пошуку та розв'язання нових проблем, а до формулювання проблем та ідей, їх аргументації, поширення.

Становлення ранньомодерної освіти спрямоване на три галузі: стосунки з природою, стосунки з іншими людьми, стосунки з Богом. Звідси, ми бачимо, що І.Гізель виступає як мислитель, що сприйняв традиції гуманістичної культури, філософського раціоналізму. Поєднання всіх цих тенденцій в його вчені відбувалося, як і у більшості киево-могилянських діячів XVII – першої половини XVIII століття, на основі бароко. Його позиція ґрунтується на принципах Людина-Всесвіт, філософ розглядає устрій світу, шляхи його пізнання, призначення людини у світі, можливість досягнення щастя. Людина, за Гізелем, виступає не як сліпе знаряддя в руках провидіння божого, а як володар своєї долі. Таким чином, в основі морально-етичної доктрини мислителя простежуються позиція гуманізму, тези про автономію особистості. А це в свою чергу, говорить про звернення І.Гізеля до класичних зразків є для нього певною мірою засобом критики сучасності, якщо бароко було спробою поєднати та узгодити різномірні елементи минулого, то позиція філософа передбачає вибіркоче ставлення до минулого, де він надає пріоритет класичним зразкам перед пізнішими надбаннями.

Можна сказати, що творчість І.Гізеля визначала свої світоглядні позиції у координатах сучасних європейських теолого-політичних дискусій. Тому для ранньомодерної культури важливо розглядати І.Гізеля як соціального дієвця, наділеного здатністю перетворювати інтелектуальні практики на чинники релігійних, духовних та соціальних перетворень.

**К.В. Улицька, студ., КНУТШ, Київ**  
*katya\_u@ukr.net*

## **ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГЕМИ КИЇВ – ДРУГИЙ ЄРУСАЛИМ**

Останніми роками трансформаційний статус сучасного українського суспільства набув загального визнання у світі, а основні напрями суспільних перетворень у нашій країні частково дістали законодавче оформлення. Проте досі українська політична нація є не до кінця сформованою, а національна свідомість – не консолідованою. Щодо останньої, як і сто років тому, головна проблема вбачається в розколі між заідеалізованими й заідеологізованими концепціями "українськості" та "мирською українськістю", яка для значної частини населення України втілюється в повсякденних явищах – анкетному визнанні власної національності, володінні суржиком, полюблянні борщу та вареників [Гриценко О.А.

"Своя мудрість": Національні міфології та "громадянська релігія" в Україні [Текст]. – К.: УЦКД, 1998. – С. 176].

Вирішення цієї проблеми, очевидно, можна шукати і в розробці новітніх ефективних засобів маніпуляцією національною свідомістю. Однак, такий підхід може дати, як засвідчує досвід радянського державного будівництва, лише нетривкий ефект. Значно пліднішим видається інший шлях – своєрідної деконструкції теоретико-методологічних і концептуальних засад вітчизняної націософії та історіософії, на яких будувалися заідеалізовані уявлення про все українське.

Немає сумнівів у виникненні ідеї "Київ – другий Єрусалим" за часів Давньої Русі в системі т. зв. історіософських поглядів, які на певному теоретичному рівні вивіщували самостійність і самобутність історії рідної землі над всесвітньою історією світу. На перший погляд, звернення до Єрусалиму може видатися незвичним з огляду на той беззаперечний вплив, який справляв на всю давньоруську культуру "Південний", себто, Візантійський, центр з наріжкою для нього ідеєю "Константинополь – другий Рим".

Концепція "Київ – другий Єрусалим" від початку накреслювалася як ідея не царства, а священства. "Єрусалимність" Києва, що взагалі типово для новонавернених у християнство народів і держав, мала позначати в очах тих, хто її прокламував – книжних людей духовного стану – передусім, саме більшу святість. Інша справа, що зі святістю обов'язково мала сполучатися й земна слава. Це значною мірою відповідало старозаповітнім месіанським сподіванням на Єрусалим як одночасно духовну та політичну столицю світу, а також пізнішим візантиєцентричним формулам, де переймання військово-політичної могутності "старого" Риму" доповнювалося духовною місією евангелізації всього світу. Про автентичність сприйняття саме такого підходу може свідчити така пам'ятка давньоруської літератури, як "Пам'ять і похвала князеві Володимирі". Згідно з нею "блаженный же князь Володимерьъ всимъ сердцемъ и всею душею Бога возлюбѣ и заповеди его възсѣка и схърани". Але показово, що дотримання небесних законів мало своїм наслідком і здобуття питомо земної величі: "И вся страны боахуся его и дары ему приношаху... Идеже идяше, одолеваше" [Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 1: XI–XII вв. – С. 320–322].

Завдяки історіософській формулі "Київ – другий Єрусалим" книжники Київської Русі, дотримуючись догматичних рамок християнської теології історії, намагалися спекатися зчепленого із цим візантієцентризмом, оскільки той відразу вступив у протиріччя з "монументалізмом" уявлень про свою "землю", укоріненими в натрах етнічної пам'яті.

Поновлення нагадування про "Київ як другий Єрусалим" відносять до першої чверті XVII ст. (у Київському літописі та пам'ятках полемічної літератури). Їх пояснюють відтворенням після Брестської церковної унії православної митрополії з кафедрою в Києві, яка вступила в боротьбу за політичний вплив на українських землях з аристократичними домами православного віросповідання, які швидко втрачали суспільну вагу, та козацькою старшиною, яка цієї ваги швидко набирала.

Саме на середину XVII – початок XVIII ст. припадають спроби перетравлення топосу "єрусалимності" українською політичною культурою, належні вже наступній генерації вихідців із кіл православної еліти на чолі з Ф.Прокоповичем. Вони виглядають цілковито зрозумілими з огляду на радикальні зміни політичної кон'юнктури й необхідність обґрунтування правочинності вже не феодального імунітету українських земель у Речі Посполитій, а їх обмеженого суверенітету в Московському царстві. Певна політизація образу "другого Єрусалиму" була зкомпенсована утворенням окремого дискурсу самостійності віри, який мав непересічну суспільно-політичну значущість у визвольних змаганнях середини XVII ст. Авжеж, за словами спудея Києво-Могилянської колегії Матфея Кізимовича у знаменитих віршах на честь П.Сагайдачного, саме від: міста Іерусалим, Одколь вишла на весь світ правдивая віра [Сакович К. Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного [Текст] // Українська література XVII ст.: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К., 1987. – С. 231].

Політичні успіхи московських правителів XIV – XV ст. надихнули книжників на створення циклу легенд про переміщення центру вселенського християнства з обох упалих Римів до нового третього Рима, в Московську державу. Продовжуючи давню релігійно-політичну традицію, започатковану київськими мислителями, вони надихались дещо відмінною від своїх попередників містичною функцією. Московські книжники проголосили Русь-Росію "Новим Ізраїлем", Сіоном, царством, яке "Владыка Христос уподобил ветхой державе противу Иерусалиму, страной обетованной".

У другій половині XV ст., після завоювання османами Балкан і падіння Константинополя Московська Русь залишалась останньою незалежною країною православного світу. Ці політичні реалії і покликали до життя ідею її духовної першості, а відтак і бажання наслідувати теологію універсальної держави-імперії. Київська держава з її ідейною спадщиною раннього руського християнства була тим джерелом, з якого імплантувались уявлення та ідеї московської патримоніальної концепції всевладдя царя й вибудувалась у цьому новому історичному вимірі політична паралель "Єрусалим – Рим – Москва" [Ричка В. ...Яко другий Єрусалим // Людина і світ. – 1996. – № 9. – С. 23–27].

Таким чином, основні ланки еволюції ідеологеми "Київ – другий Єрусалим": духовна, політична і культурна, цілковито відбивають загальну секулярну тенденцію в українській культурі. Відзначаючи позитивне значення цієї ідеологеми як, передусім, побудника національно-культурної пам'яті, маємо не втрачати з виду важливішу обставину. Ідея "Києва – другого Єрусалима" завжди виявлялася надто кон'юнктурною й вторинною відносно зовнішніх впливів. Не дивно, що й у вітчизняних ідей, і в реальному перебігу української історії Київ так і не став Єрусалимом. Насправді, це означає лише що українській націософії та історіософії слід відшукувати більш оригінальні конструкти. Утім, зрозуміло, що це лише завдання для подальшого дослідження.

## **ЕСТЕТИКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ТВОРЧОСТІ ТА ОСОБИСТОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ**

Психоаналітична теорія в Україні на початку ХХ століття була застосована як методологія вивчення особистостей геніїв та їх творів (психобіографічний метод). Прагнення вчених-гуманістів початку ХХ століття, за допомогою новітнього, на той час, психоаналітичного методу, поглиблено дослідити особистість та творчість видатного українського поета було зумовлено цікавістю до генія Т. Шевченка, творчість якого не лише презентувала а й детермінувала розвиток суспільно-філософської думки України. З цього приводу З. Фройд зазначав, що кожний митець відображає у своїй творчості не лише власні внутрішні переживання, а й культурно-суспільні процеси, характерні для певного часу та регіону. Відповідно, глибинне пізнання творчості Т. Шевченка давало змогу глибше вивчати характерні етнопсихологічні, філософсько-світоглядні, культурно-побутові риси українців шевченкової доби. Розуміння цих та інших проблем дозволяли розуміти механіку впливу творчості поета на сприйняття її читачами, що виводило естетику початку ХХ століття на новий рівень: від містичного захоплення та традиційної оцінки творів, до їх психологічної деталізації, розуміння та філософських узагальнень [Зборовська Н.В. Психоаналіз і літературознавство: посібник / Н.В. Зборовська. – К.: Академвидав, 2003. – 390 с.].

До найвидатніших досліджень творчості та особистість Т. Шевченка, з позицій психоаналізу початку ХХ століття, на нашу думку, можна віднести праці – С. Балея, Я. Яреми, А. Халецького. Слід зазначити, в ході розгляду психоаналітичних портретів Т. Шевченка початку ХХ століття, нами відмічено, що кожен з дослідників намагався зробити авторську оригінальну спробу вивчення несвідомих мотивів творчості поета. Поряд з цим, спільними є прагнення дослідниками вивчити природу любові українського поета до України. Автори зазначають, що чільне місце у шевченковій поезії займають постаті дітей-сиріт та безщасних жінок, через самоідентифікацію з якими, на їх думку, виражаються власні переживання поета.

Психоаналітичні висновки С. Балея включають в себе окреслення ролі жінки у творчості Т.Шевченка. Витоки любові Т.Шевченка до жінок С.Балея вбачає у почуттях усамітнення, у перенесенні власного "Я" Т.Шевченка у жіночу постать. Поет, на думку дослідника, ідентифікував себе з сиротою, байстрюком, оскільки він пережив травму розлучення з матір'ю в дитинстві, оскільки вона залишила його після смерті. Психологічний процес, який у розвитку релігійного життя людства привів до культу мадонни, ідеальної постаті, в якій поєднується святість дівочтва зі святістю материнства, часто знаходив своє відображення, на думку С.Балея, в творчості багатьох геніїв. Шевченків культ мадонни є супе-

речливим: постать матері, яка зливається з постаттю дівчини, творячи мадонну, є водночас покриткою. Ця обставина, вважає С.Балей, робить Шевченків культ мадонни ще більш складним, надає йому своєрідного, виняткового характеру. Мотив материнства, на думку С.Балея, відображає приховані і нездійсненні бажання Т.Шевченка – повернення матері, її опіки і охорони [История психоанализа в Украине / Сост. И.И.Кутько, Л.И.Бондаренко, П.Т. Петрюк. – Х.: Основа, 1996. – 360 с.].

Аналізуючи біографічні дані в контексті творчості поета, Я.Ярема намагається пояснити механізм перетворення образу дійсної неживої матері Т. Шевченка на "фікцію матері", яка тимчасово знаходить своє відображення у снах, мріях, ілюзорних уявленнях письменника. Дослідник підкреслює, що певний час поет намагається реалізувати свої стосунки з рідною померлою матір'ю через сюжети своїх творів, в яких вона постає як праобраз покинутих матерів. Проте з часом, за словами Я.Яреми, цей образ витісняється свідомістю (як самообман) і починає реалізуватись у зміненому вигляді. Я. Ярема вважає, що ключовою детермінантою сильного почуття до батьківщини є перенесення любові з образу матері на Україну, яка в його житті така ж бажана, далека, зраджена. З нашої точки зору, мислитель переконалий, що для Т. Шевченка в його думках та почуттях Україна перетворюється на об'єкт любові, через який поет висловлює всю тугу за своїми нереалізованими стосунками з матір'ю, жалість до себе, як до дитини-сироти, тугу за всім рідним з дитинства, в яке не можливо повернутись. Як ми розуміємо, Я. Ярема вважає, що з моменту, коли любов Т.Шевченка "перелилася" на батьківщину він спочатку ідентифікував її з мамою, а потім із самим собою. Саме тому, розвиваючи положення Я. Яреми, поет здатний ненавидіти і любити ніби від імені України, бо він вже сам відчуває себе не просто українцем, а Україною, одночасно ототожнюючись і з державою і з її народом [Ярема Я. Дитячі переживання і творчість Шевченка: Зі становища психоаналізу. – Львів, 1933].

А.Халецький, як і решта психобіографів Т. Шевченка, зосередив свою увагу на дитячих переживаннях поета, з яких, на думку дослідника, виріс талант митця. За нашими спостереженнями, одеський вчений прагне провести паралелі між відчуттям внутрішньої самотності поета, заглибленням в самого себе від трагедій життя та спробою пережити недоотриману любов матері у сюжетах поем та віршів. Розглядаючи питання, яке цікавило кожного, хто знайомий із мистецькою спадщиною видатного українського поета, а саме: любов до України, А. Халецький підкреслює, що заради неї Т. Шевченко був готовий "душу погубити, проклясти Бога". В результаті ідентифікації з матір'ю, Т. Шевченко починає сприймати батька як протилежну за своїми (та матері) якостями людину. В нього формуються амбівалентні почуття до батька: з одного боку приязнь, а з іншого – ворожість за те, що той привів в дім злу мачуху, яка найбільше з усіх дітей ненавидить Тараса. На нашу думку, дослідник намагається підкреслити, що за життя батька з іншою жінкою після смерті матері, поет почав вважати його зрадником як їхньої по-

дружньої з матір'ю любові, так і любові до малого Т. Шевченка. В цьому сюжеті, на думку дослідника, поет реалізує своє засудження батька, який після смерті матері одружився та привів у хату злу мачуху, а також підносить на найвищий щабель матір, зрада якої коханим лише підкреслює її непогрішимість [История психоанализа в Украине / Сост. И.И.Кутько, Л.И.Бондаренко, П.Т.Петрюк. – Х.:Основа, 1996. – 360 с.].

Отже, С. Балеї, Я. Ярема та А.Халецький вважають, що головною детермінантою любові до батьківщини у Т. Шевченка була перенесена на Україну любов до матері. С.Балеї трактує такі патріотичні мотиви Т.Шевченка, виходячи із драматичної долі його дитинства, наслідком якої є чутливості до горя, нещастя, смутку. Проте, до цієї синівської любові А.Халецький та С. Балеї, на відміну від Я. Яреми, додають ще й нереалізоване кохання до бажаної і водночас недосяжної коханої дівчини. Дослідники роблять висновки, що Україна перетворюється для Т. Шевченка на живу людину, до якої він висловлює афективно насичений комплекс почуттів, отожднюючи долю батьківщини із власною долею.

*О.О. Шморгун, асп., КНУТШ, Київ  
shmorgun-54@yandex.org*

### **РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ Ф. НІЦШЕ У ТВОРЧОСТІ В. ВИННИЧЕНКА: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР**

Чи не найбільш "послідовним ніцшеанцем" в українській літературі уже стало традицією вважати В.Винниченка. Адже його перу не просто належить один із перших українських перекладів програмної праці Ф.Ніцше "Так казав Заратустра", в його власних творах "на кожному кроці" зустрічаємо парафрази із творів Ф.Ніцше та елементи його філософських концепцій, що стверджуються через відкидання "старої", "віджилої" (християнської) моралі. На межі століть створений Ф.Ніцше образ "надлюдини", "білявої bestii" щонайрізноманітнішим чином переосмислювався в літературі, в тому числі і в українській. Як правило, передусім через призму ніцшеанської "надлюдини" бачать дослідники і героїв більшої творів В.Винниченка – однак подібні трактування, з погляду методологічного звичайно не безпідставні, вражають своєю одномірністю. В українській критиці уже стало традиційним приписувати В.Винниченку творення особливого типу героя, який "не дотягає" до ідеалу надлюдини, і тому залишається не лише глибоко духовно ущербним, а й великою мірою небезпечним для оточуючих через свою установку на неприйняття будь-яких вимог моралі.

Важливо відмітити, що з поняттям "надлюдини" типологічно споріднене поняття "волі до влади", яке мало, за не до кінця реалізованим задумом Ф.Ніцше, стати наріжним каменем систематичного викладу його філософського вчення. Саме тому, не дивлячись на загальновідому зневагу Ф.Ніцше до будь-якої метафізики, йому не вдалося повністю уникнути метафізичності та механістичності у намаганнях пояснити "волею до вла-

ди" всі без виключення процеси (в тому числі й фізіологічні), що й зумовлює подекуди не лише велику відмінність, а й де в чому протилежність тих значень, які набуває це поняття у філософії Ф.Ніцше. Так в крайніх формах механістичного підходу воля до влади уже гранично наближається у Ф.Ніцше до "волі до володіння" (волі до накопичення і акумуляції фізичних та духовних ресурсів, яка стає самоціллю) – що в своїх негативних наслідках близька до вкрай неконструктивної життєвої установки яку Е.Фромм описує як життя за принципом "мати" (володіти). З іншого боку, на психологічному рівні Ф.Ніцше визначає "волю до влади" через такі синоніми як "воля до життя", і навіть "жага до життя", тим самим наголошуючи на визнанні життя як вищої людської цінності, а "волі до життя" як необхідної психологічної підоснови будь-якої успішної життєвої діяльності, що має прямий зв'язок уже з протилежною до власницької – біофільною орієнтацією (за Е.Фроммом), що сповідує життя за принципом "бути".

Аналогічно "роздвоюється" і поняття "надлюдини", яке, за Ф.Ніцше є найвищим виявом волі до влади. Адже вчення про надлюдину, що його Ф.Ніцше проголошує устами Заратустри, до певної міри саме завдяки орієнтації на безкомпромісну критику моралі, зберігає своєрідне моральне, а подекуди й моралізаторське забарвлення. Зокрема, велими цікавими з цього погляду є спостереження, зроблені Ф.Юнгером: "Видається, що Заратустра занадто багато говорить про себе самого; він також є злісним сперечальником, моралістом та алегористом... і приймає щонайтяжчий, щонайурочистіший пафос, пафос засновника релігії із законодавця" [Юнгер Ф.Г. Ніцше. – М.: Праксис, 2001. – С. 69–70]. Як на мене, надзвичайно важливо те, що Ф.Юнгер у даному фрагменті влучно показує, що догматизований імморалізм не є передумовою тієї вищої свободи, яку, за задумом Ф.Ніцше, несе в собі образ надлюдини, адже насправді він є лише позірною протилежністю релігійній свідомості. В цьому сенсі, дивовижно співзвучними до вищенаведених спостережень Ф.Юнгера є прозріння героя В.Винниченка Вадима Стельмашенка (роман "По-свій!"): "...Ніцше – не іммораліст. ...Він такий же мораліст, як і ті, кого він так висміював та лявав. Тільки перевернутий догори ногами мораліст. ...мене завжди дивувало це називання Ніцше імморалістом! З якої речі?! Кожна сторінка його творів пашиє цим чуттям – то гнівом, то злостью, то зневагою... А його називають імморалістом! Егоїст хіба, а не іммораліст!" [Панченко В. В.Винниченко: парадокси долі і творчості. – К.: Твім Інтер, 2004. – С. 144–145]. Більше того, В.Винниченко у свій "художній лабораторії" вдається до своєрідного експерименту із випробування на міцність концепту надлюдини. Вадим Стельмашенко ставить перед собою задачу саме послідовного і остаточного імморалізму, повного виключення сфери морального із свого життя, що зрештою обертається ідеалом повної байдужості (бездушності) до оточуючих, досягти якого в реальному житті герою по суті так і не вдається, оскільки він вступає в суперечність із фундаментальними вимірами людської природи (коханням, творчістю, тощо), по відношенню до яких мораль є лише "надбудовою". Втім, можливо саме таке намагання бути послідовним до

кінця, "чесним з собою" і приводить врешті-решт до морального переродження Вадима Стельмашенка (роман "Божки"), котре має засвідчити, що справжні гуманістичні цінності тільки тоді стають плоттю і кров'ю людини, коли вони є продуктом її особистих духовних пошуків.

Квінтесенцією ж гуманістичного виміру поняття "надлюдини" і її "воли до влади", яке, як на мене, справило чи не найбільший вплив на творчість В.Винниченка, є знаменитий афоризм Ф.Ніцше: "Перш ніж владарювати над іншими, навчись владарювати над собою", що є свого роду фундаментом, для формування принципово нового типу цілісної особистості, на засадах проголошеної Ф.Ніцше "переоцінки всіх цінностей". Вкрай важливо наголосити, що саме вміння "володіти собою" (не на рівні стриманості в емоціях, а на рівні глибинного особистісного синтезу, що характеризується єдністю емоційної та вольової складової, доведенням "думки до почуття", а "почуття до думки" і тому є несумісним із будь-яким зовнішнім ригоризмом та догматизмом) є основоположною засадою винниченкової концепції "чесності з собою", що дозволяє говорити про те, що не дивлячись на значний вплив смислового поля філософії Ф.Ніцше на творчість В.Винниченка (особливо в ранній період), філософський світогляд останнього виходить далеко за його межі. Характеризуючи ж переконання самого В.Винниченка, В.Панченко досить влучно називає його "червоним ніцшеанцем". Разом з тим, цілком очевидно, що В.Винниченко працював у напрямку конструктивного переосмислення як ніцшеанства, так і марксизму, саме з погляду екзистенційної проблематики, що, так чи інакше притаманно всім без винятку як французьким атеїстичним екзистенціалістам, так і представникам гуманістичного психоаналізу, і в цьому сенсі "червоними ніцшеанцями" так само можна було б назвати, скажімо, Ж.-П.Сартра чи Г.Маркузе.

*М.М. Якубович, викл., НУ "Острозька академія", Острог*

### **АРАБСЬКА ТА УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ СМИСЛОВИХ ОСНОВ**

Кожна філософська традиція, незалежно від її світоглядного змісту (релігійного, агностичного, політичного, сцієнтистського), виявляє себе у двох головних процесах. По-перше, існує сталий механізм генези філософського знання, яке репрезентується певною групою особистостей та передається наступним поколінням. Саме ця трансляція й визначає сутність певної філософії як певної традиції. По-друге, на відміну від знання міфологічного чи релігійного, яке містить значну долю "закритих" для витлумачення, усталених принципів та норм, філософське знання відкривається у все нових та нових смислах, рефлектуючи над власними витоками і, таким чином, формуючи автохтонну та індивідуальну самосвідомість традиції [Смирнов А. История классической арабской философии / А. Смирнов // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 2006. – № 1. – С. 106–113]. Незважаючи на досить загальний характер



цих двох умов, можна стверджувати, що саме вони дозволяють філософії зберегти певну частку субстанційності, залишивши відкритою перспективу всезагальності концептів [Гваттари Ф., Делез Ж. Что такое философия / Ф. Гваттари, Ж. Делез. – СПб.: Алатейя, 1998. – С. 254].

Перш ніж перейти до безпосереднього аналізу обох світоглядних традицій, необхідно відзначити два досить проблемні моменти, яких можна уникнути, але не можна не згадати. По-перше, порівняння української філософської думки із арабською здійснюватиметься поза суто історичним контекстом задокументованого впливу. Це не означає, що впливів однієї традиції на іншу не було взагалі (історично доведені впливи буде відзначено у відповідному місці), але загалом наше дослідження не орієнтоване на відновлення реальних історичних містків. Це – завдання ширшої та, в першу чергу, джерелознавчої праці. По-друге, проблема понять і означень (невизначеності у співвіднесеності філософських шкіл чи окремих мислителів із національними, культурними чи політичними реаліями) не повинна перешкоджати спробам загальної оцінки традиції, а, тим більше, компаративного аналізу. Як "українська", так і "арабська" філософія, незважаючи на видиму умовність понять, є усталеними термінами, правомірність вжитку яких є цілком доведеним фактом. Якщо смисл поняття "українська філософія" визначається етноментальними особливостями українського народу [Кралюк П. Білі плями в історії української філософії / П. Кралюк. – Луцьк: Твердиня, 2007. – С. 18–19], то "арабськість" середньовічної філософії мусульманського світу є даниною основній мові філософських текстів [Бумельхам А. Аль-фальсафа аль-арабія: мушкілят уа хулюль / А. Бумельхам. – Бейрут: Му'ассаса 'Ізз ад-Дін, 1414/1984. – С. 16].

Арабська філософська думка, поява якої загалом припадає на початок VII століття н.е. (у зв'язку зі становленням раціоналістичної методології оцінки сакральних текстів та природних явищ – мутазилізму) [A History of Muslim Philosophy / Ed. by M. Sharif. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. I. – P. 199], а також формуванням уявлень про логічно доказові основи права – *'ільм усул аль-фікх* [Джама А. Аль-фікх уа аляката-гу бі ль-фальсафа аль-іслямія / А. Джама. – Аль-Кагіра: Му'агад аль-'алям лі ль-фікр аль-іслямі, 1417/1996. – С. 10-25], фактично існувало два основних терміни, які позначали раціональне осмислення світу: *калям* ("розмова [про щось]") та *хікма* ("мудрість").

Обидві традиції відводили надзвичайно важливу роль теоріям витлумачення, тобто трансляції сакрального знання у широкий соціальний та етнонаціональний контекст. Алегорична інтрепретація тексту фактично слугувала відображенням цілісної картини світу. Виходячи за межі суто формального дискурсу (реалізованого у філологічних або суто догматичних тлумаченнях), екзегетика мала герменевтичне спрямування, тобто виступала не стільки у якості інструментарію пізнання, скільки методу розуміння світу. Перський мислитель Абу Хамід аль-Газалі, розглядаючи Коран як "безмежне море смислів", пов'язує адекватність витлумачення Тексту із відповідністю між внутрішнім чуттєвим досвідом

віруючого та динамікою релігійних концептів як ціннісних орієнтирів [Аль-Газалі. Джаувагір аль-Кур'ан / Аль-Газалі. – Бейрут: Дар Іхйа' аль-'Улум, 1411/1990. – С. 23-28]. Така ж недискурсивна, "відкрита" герменевтика присутня у коментарях Герасима Смотрицького до першого видання "Острозької Біблії", де йдеться про персональний досвід віруючого у розумінні Святого Письма, своєрідні "духовні очі". Щоправда, і у аль-Газалі, і у Смотрицького цей досвід детермінується "зовнішнім" авторитетом – у сунітському ісламі таку роль відіграє "зовнішній смисл релігійного закону" (*загір аш-шарі'а*), якому, власне, не повинно суперечити *батин* – "внутрішнє", "езотеричне" значення.

Арабська філософія – так само, як і українська – не була наслідком трансформації міфологічного знання у раціональну рефлексію. Саме тому проблема виокремлення конкретних особливостей цих філософських традицій завжди пов'язана із множиною етнічних, релігійних, культурних та навіть політичних факторів. Поява та розвиток філософської термінології у цих типах філософствування не була фактом перенесення сакральних імен у логічні поняття, як це відбувалося, наприклад, у стародавній Елладі. Незважаючи на усі відмінності – як релігійні, так і культурно-цивілізаційні – українська філософія має доволі багато іншопольованих "акцентів", точок перетину з філософськими традиціями Сходу. Інтуїтивізм, "герменевтичне" ставлення до світу, пріоритет індивідуального досвіду, гнучкість у прийнятті "зовнішніх" авторитетів, недискурсивний тип раціоналізму (тобто не обмежений логічно доказовим знанням), незмінна роль етики та соціально значущих вчень – усе це характерно для обох порівнюваних філософських традицій.

Паралелі між українською та арабською філософськими традиціями неможливо пояснити взаємовпливами, хоча культурні зв'язки між Україною та арабським Сходом існували ще з дохристиянських часів [Jackubovych M. Ukrainian Translations of the Meanings of the Glorious Qur'an: Problems and Prospects / M. Jackubovych // Journal of Qur'anic Research and Studies. – 2007. – Vol. 2. – Issue 4. – P. 32-33]. Доречно згадати, що навіть князь Володимир виявляв певну зацікавленість до ісламу, а мусульманські народи були постійними сусідами українців. Певну роль могла відіграти етнокультурна спорідненість українців з іранцями; зауважимо, що власне перський вплив на арабську філософію в цілому був надзвичайно великим. Певне значення мала й спадщина Візантійської імперії, яка вплинула на обидві культури; щоправда, цей вплив стосувався лише еліністичних (арістотелізму та неоплатонізму) чи популярних філософських традицій (наприклад, "бджол"). Але, на нашу думку, міжкультурну спорідненість демонструє не стільки змістовна частина певних філософських концепцій (адже, наприклад, споглядальний тип містицизму був частково характерний і для західноєвропейської філософії, а тези про "простоту" життя швидше притаманні арабській *бадаві*, ніж перській цивілізації), скільки смисл цих філософем для культури в цілому, які позначають спільні моменти філософського досвіду обох традицій.

---

## Секція "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

---

*Н.М. Авер'янова, канд. філос. наук, ЦУ КНУТШ, Київ*

### РОЛЬ МАС-МЕДІА У КОНТЕКСТІ ҐЕНДЕРНОГО ВИХОВАННЯ

Сучасний світ важко уявити без мас-медіа – засобів масової інформації (сюди традиційно включають пресу, телебачення, кінематограф, радіо, Інтернет). Мас-медіа – це комплексний засіб пізнання людиною оточуючого світу, це сильний стратегічний засіб формування масової свідомості, стереотипів, громадянських цінностей, спільної ідентичності суспільства. Тому роль мас-медіа в ґендерному вихованні особистості дуже важлива, адже, коли мас-медіа актуалізують проблему ґендерного виховання в публічному дискурсі, то цим самим вони мають можливість широко сприяти утвердженню ґендерного балансу в соціумі.

Як відомо, традиційне виховання практикує соціально сконструйовані норми, серед яких домінує стандарт патріархальної культури. В основі такої системи освіти й виховання покладені принципи ґендерної стереотипізації на основі сексистських установок, які широко легалізуються в науковій літературі, що дало поштовх до перегляду сучасних освітніх програм, планів, підручників і посібників. У процесі конструктивного ґендерного виховання та освіти формуються такі умови в соціумі, за яких і жінки, і чоловіки мають можливість повноцінно реалізувати себе у громадському, професійному та особистому житті. Саме в ході ґендерного виховання та освіти створюються передумови для успішного розвитку особистості та повноцінної її самореалізації в суспільстві незалежно від статевої належності; відкидаються застарілі стереотипи та установки щодо соціальних ролей жінок і чоловіків.

Однак варто зауважити, що діяльність сучасних мас-медіа пов'язана з трансляцією ґендерних стереотипів, які відповідають нормам патріархальної культури. Оскільки стереотипи тісно пов'язані з життєдіяльністю як усього суспільства в цілому, так і окремої групи людей, зокрема, то за допомогою стереотипів легко маніпулювати свідомістю людей. Мас-медіа поступово привчають людину мислити стереотипами. Типовий медіа-образ сучасного чоловіка – це сексуальний чоловік-герой, діловито-активний, рішучий та креативний; він, за бажанням, може завоювати будь-яку жінку, при цьому абсолютно не враховується контрацепція, що дуже актуально в наш час); постійно ризикує в житті, не соромиться непристойних виразів у розмові, вживає алкоголь, бере участь у жорстоких бійках, його агресивна поведінка – це спосіб вирішення конфліктів, де,

звичайно, він перемагає. У цілому, образ чоловіка – активно-творчий, чоловіче асоціюється з логікою, силою, хоробрістю, незалежністю, цілеспрямованістю, раціональністю, лідерством, ризиком, домінуванням та агресивністю. У результаті таких типових медіа-образів в аудиторії ЗМІ формуються певні асоціації і переконання із спотвореними поведінковими моделями та суспільними цінностями. Досягнення та успіх такого чоловіка сприймаються як належне, завдяки його вродженим можливостям та якостям. Мас-медіа показують нам, що можна бути красивими, успішними і привабливими, але при цьому не дотримуватись здорового способу життя; якщо в суспільстві не спрацьовують юридичні закони, складно домогтись правди й справедливості, то саме чоловік з такими якостями зможе вирішити проблеми.

Жінка скромно займає місце "берегині вогнища", вірної подруги та соратниці чоловіка, сексуальної "кішечки", а якщо вона й реалізувала себе в соціальній сфері, то її досягнення трактуються як "щаслива випадковість" або як результат величезних зусиль. Жіноче асоціюється з високою емоційністю, інтуїцією, тілесною красою, сексуальною чуттєвістю, покірністю, підлеглістю, залежністю, пасивністю, миролюбністю та фізичною слабкістю; образами жінки – це пасивне безсуб'єктне репродуктивне джерело.

Таким чином, мас-медіа, транслюючи зазначені ґендерні стереотипи та моделі ґендерно-стереотипної поведінки жінок і чоловіків, культ грубої фізичної сили, порнографію, експлуатуючи зовнішність жінок, показуючи її, перш за все, як секс-об'єкт, посилюють нерівність обох статей.

Дослідження доводять, що сучасні українські жінки бажають бути професіоналами у своїй справі, бути матеріально незалежними, самостійно приймати рішення і нести за них відповідальність, меншою мірою хочуть бути домогосподарками. Чоловіки здебільшого бажають, щоб жінки були домогосподарками, мовчазними й стриманими, ніжними й добрими, вродливими й сексуальними, об'єктами захисту й турботи, але не самостійними та матеріально незалежними [Белікова Ю.В. Формування ґендерних ідентичностей рекламою. Автореф. дис. ... канд. соціологічних наук: 22.00.04 – спеціальні та галузеві соціології / Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна. – Харків, 2007. – С. 11]. Імплицитні уявлення про "жіночий" та "чоловічий" розум у жінок і чоловіків різні. "Заслугує на увагу те, що не існує ні одного параметру розуму, в якому б чоловіки надавали перевагу жінкам. Окрім пріоритету в практичному застосуванні знань, чоловіки приписують собі й перевагу в можливості бачити відмінності та узгоджувати різні точки зору, знання життя та вміння мислити абстрактно" [Дессау В.А., Мироненко І.А. Імплицитные представления о "мужском" и "женском" интеллекте // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12 "Психология. Социология. Педагогика". – Вып. 2. – Ч. 1. – С. 301]. А дослідження щодо розподілу лідерства у майбутній сім'ї показали, що "більша частина чоловіків 77,8 % вважає, що лідером у родині повинен бути чоловік. У жінок не настільки однозначний розподіл лідерства: 45,5 % в майбутньому орієнтуються на традиційний уклад сім'ї, де лідером є чоловік,

18,2 % – жінка і тільки 36,4 % обирають егалітарні відносини" [*Молодиченко В. Особливості соціальних уявлень молоді щодо сімейно-шлюбних відносин: ґендерний аналіз // Українознавчий альманах. – 2010. – Вип. 4 (спецвипуск). – С. 144].*

Таким чином, нині стосунки між чоловіками та жінками знаходяться в стані певної трансформації, що обумовлено розвитком політичної та соціально-економічної ситуацій, ґендерною просвітою. Чоловіки хотіли б зберегти за собою право лідерства, домінування як у соціальному статусі, так і в сім'ї, але багато жінок спрямовані на партнерські стосунки, вони прагнуть до матеріальної незалежності, самостійності, відходять від традицій патріархальної сім'ї. Тому важливо підсилювати механізми ґендерного виховання для створення умов формування егалітарної свідомості в суспільстві, вільної від застарілих ґендерних стереотипів.

***С. Бойко, ННДІ Українознавства, Київ***

## **УКРАЇНОЗНАВСТВО ЯК ЗАСІБ САМОПІЗНАННЯ І САМОТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ**

Минає двадцять років існування України в статусі самостійної держави. Тяжко і боляче випростовується вона, утверджуючи своє ім'я у світі. Мудріємо, прозріваємо з нею і ми, намагаємось досягнути свої успіхи і поразки. І чи не тому ми так спрагло припадаємо до джерел, аби з ріки часу винести золоті піщинки правди про самих себе, про кращих носіїв духу, котрі є сіллю нації і незаперечним втіленням її чеснот.

Саме тому на цій дорозі нас чекає багато чого незнаного. Відкриті архіви дають можливість переконатися, що наша справжня історія була під сімома замками, а "білих" та "чорних" плям і всіляких табу в радянський період було набагато більше, аніж документальної правди.

Зупинимось бодай на національній події ХХ століття – на заснуванні Української Академії наук. Тривалий час її літопис вважався започаткованим на 13-му спільному засіданні вчених, яке відбулося 12 лютого 1919 року. Насправді ж, як зазначає В. Шендеровський, "Академія заснована 17 листопада 1918 року за гетьмана Скоропадського" [*Шендеровський В. Нехай не гасне світ науки. – К.: Вид-во "РАДА", 2003. – С. 20].* Дотримуватися цієї дати – значить реконструювати події не лише в ім'я історичної правди, а й дати об'єктивну і незалежну оцінку тим ученим, які творили цю історію й збагачували скарбницю світової науки.

Зачатки українознавства як засобу самопізнання і самотворення українського народу постали в період зародження українського етносу. Однак системно вони почали формуватися лише у ХІХ ст., а українознавство як наука конституювалося наприкінці ХХ ст. Основною причиною, що стримувала цей процес, була неналагодженість системних досліджень питань теорії та методології у цій сфері знань. Тільки в 90-ті роки ХХ ст. після проголошення незалежності України ця робота набула цілеспрямованих і системних форм, оскільки уже перші роки існування

України в статусі самостійної держави довели, що проблема її реальної, а не декларативної незалежності закорінена не так в політичній волі і бажанні чи небажанні партій або владних структур, як у світогляді, свідомості (самосвідомості) й ментальності народу.

Усе це зумовило об'єднання зусиль науковців, педагогічних, громадсько-політичних кадрів. Були створені наукові, освітньо-виховні та громадсько-політичні інституції українознавчого спрямування: Інститут українознавства при Київському університеті імені Тараса Шевченка (нині Національний науково-дослідний інститут українознавства МОН України), Інститут українознавства імені І.Крип'якевича НАН України, Інститут українознавства при Прикарпатському державному університеті імені В. Стефаника, Міжнародна асоціація "Україна і світове українство" тощо. Від самого початку їхня діяльність не обмежувалася лише науковими дослідженнями, її результати завжди спрямовувалися у галузі культури, освіти, виховання. Саме такий зв'язок актуалізував і значно прискорив науковий пошук, зробив його більш предметним і дієвим. Це призвело до появи нових незаідеологізованих енциклопедій, словників, довідників, навчальних посібників. Серед останніх напрацювань науковців звернемо увагу на навчальний посібник "Історія українознавства" за редакцією доктора філологічних наук, професора П.П. Кононенка (К., 2011 р.) [Історія українознавства: Навч. посіб. / За ред. П.П. Кононенка. – К.: Академвидав, 2011. – 600 с.], авторами якого є співробітники ННДІУ МОН України та інших наукових інституцій, вітчизняні науковці, українці, які проживають за кордоном, а також зарубіжні дослідники. Поява цього навчального посібника є історичною необхідністю, адже ще й досі не всі українці знають що саме містить в собі поняття "українознавство". Спираючись на історичний досвід, наукові розробки попередників, сучасні вчені-українознавці дали глибоке наукове обґрунтування доцільності та визначили закономірності становлення й розвитку українознавства як в його складових – концентрах знань (історії, мові, літературі, культурі, етнології, країно-, суспільствознавстві тощо), так і в його цілісній, синтетичній сутності.

Розвиваючи цю думку, слід наголосити на тому, що кожен народ керується в своїй сучасній життєдіяльності уроками історичної пам'яті, а тому прагне йти дорогою осмислення пережитого. Носієм питомих рис феномена України є український етнос. Час і умови його появи визначають природні та культурно-історичні чинники. Природа зумовлює спосіб життя. Етнос породжує власну мову (її лад, семантику, стилістику тощо), творячи культуру, освіту, науку, мистецтво. Місцезнаходження народу на планеті зумовлює характер його взаємин з іншими етносами, геополітику і геостратегію. Все разом визначає особливості суспільного ладу, державного управління, Конституції, а в комплексі всі чинники зумовлюють ментальність і долю, роль та історичну місію спільноти.

Спадщина наших предків на цій планеті дуже давня. Вона нараховує тисячі років. І весь цей колосальний досвід, вся ця інформація записана на генетичному рівні, в глибинах нашої підсвідомості. Зв'язок поколінь,

їхня гармонійна взаємодія дуже важлива для всіх членів спільноти. Приєднання до енергоінформаційного поля (що об'єднує людей, які пов'язані між собою етнічними зв'язками) відбувається внаслідок виконання заповідей і традицій, що були залишені нашими предками. Тому серед пріоритетів сучасного українознавства особливу увагу необхідно звернути на розвиток духовної сфери громадян України на якісно нових засадах, а в наукових дослідженнях – на подальшу глибоку розробку концептуальних, теоретико-методологічних, історіографічних та історіософських підвалин науки самопізнання та технологій впровадження її доробку в суспільно-політичне й державне життя, в систему науки, освіти та виховання.

Враховуючи зростаючу роль українознавства у формуванні ідейних і світоглядних основ буття українського народу, побудови національної держави і громадянського суспільства в Україні, тепер назріла потреба розробки, прийняття та реалізації Державної цільової програми "Українознавство". Для цього важливо активніше використовувати існуючу в державі систему підготовки та перепідготовки кадрів, засоби масової інформації, наукові видання, систему Інтернет тощо.

Отже, наш час, попри всі його багатозначні виміри, увійде в історію як час самопізнання, осмислення історичної ролі свого народу на теренах вселюдства. Причому незаперечну заслугу в розкритті цих питань має українознавство – наука цілісного пізнання (самопізнання), творення й самотворення українського народу та його етнічної території (України) в часо-просторовому вимірі.

***Т.С. Воропаєва, канд. психол. наук, старш. наук. співроб.,  
КНУТШ, Київ  
Voropayeva-tania@rambler.ru***

## **ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПІДХОДУ**

Відомо, що поняття "цивілізація" (від лат. *civilis* – громадянський, державний) було запроваджене В.Р. Мірабо в 1757 р. і має кілька визначень: 1) форма існування живих істот, наділених розумом; 2) сукупність духовних і матеріальних досягнень суспільства; 3) рівень суспільного розвитку загалом, матеріальної і духовної культури, зокрема; 4) процес становлення громадянського суспільства; 5) відносно самостійне цілісне соціально-історичне утворення, локалізоване в просторі й часі; 6) складова одиниця історичного процесу; 7) рівень розвитку міської культури, яка відіграла значну роль у становленні європейської цивілізації. Упродовж тривалого часу термін "цивілізація" тлумачився порізно (Мірабо, Ленге, Фергюсон, Морган, Сміт, Данилевський, Шпенглер, Тойнбі, Бродель, Валлерстайн, Гантінгтон та ін.). Ми поєднуємо і "процесуальне", і "системне" визначення "цивілізації", розглядаючи українство в контексті загальнолюдської цивілізації (розмаїття культурно-історичних форм, націй, країн і держав, які об'єднані загальнолюдсь-

кими цінностями) та європейської цивілізації (унікальна системна комбінація традицій, суспільних структур і цінностей, що притаманні багатьом націям і утворюють певну культурно-історичну цілісність, яка визначається спільними об'єктивними елементами (історія, соціальні інститути, християнство тощо) і суб'єктивною самоідентифікацією громадян багатьох держав ("ми – європейці"), а також співіснує та взаємодіє з іншими подібними феноменами).

Цивілізаційний підхід посідає одне з чільних місць у сучасній соціогуманітаристиці, він застосовується при дослідженні історичного буття різних народів. Цей підхід зобов'язує розглядати історію, культуру, етнонаціональний та суспільний розвиток українства у порівнянні з розвитком подібних феноменів у інших європейських народів. Він також сприяє з'ясуванню самоцінності українства, його місця і ролі в культурно-історичному розвитку не тільки Європи, але й всього світу. Застосування цивілізаційної парадигми дозволяє не тільки розглядати українство як унікальний світовий культурно-історичний феномен, але й краще зрозуміти його специфіку (зокрема, розглянути причетність України і українства до витоків європейської цивілізації; простежити, як на теренах України започатковувались важливі цивілізаційні процеси; уточнити інтелектуальну, моральну, культурну, наукову присутність українців у світі через системний аналіз корпусу ідей, відкриттів, світоглядних уявлень, здобутків, цінностей тощо).

Оскільки цивілізація є надетнічним, наднаціональним і наддержавним утворенням, то не варто ділити християнський світ на частини, виділяючи два цивілізаційних утворення: західно- і східно-християнську цивілізації. Адже базую європейської цивілізації є історично сформована макрокультурна модель (фундаментом якої є християнство і європейський життєвий уклад), що визначає кордони, в межах яких можуть варіюватися форми різноманітного соціокультурного (господарсько-економічного, етнонаціонального, політико-правового тощо) вираження людських індивідів та груп.

Відомо, що ідентифікація найчастіше розглядається як процес уподібнення, ототожнення себе (або своєї групи) з кимось або чимось. Ідентифікаційні процеси нерозривно пов'язані з когнітивною, емоційною, ціннісно-сисловою і конативною сферами особистості, зумовлені її потребами, мотивами, цілями й установками, опосередковані нормативними, знаковими, символічними, образними, аксіологічними системами культури. Європейська ідентичність – це динамічна структура, яка розвивається нелінійно і нерівномірно в процесі соціалізації людини, і полягає в ототожненні себе з Європою і тим культурним колом, що зумовлюється європейськими цінностями. Проведені нами упродовж 1993 – 2010 рр. емпіричні дослідження показали, що стала помітною тенденція до збільшення показників європейської ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин, що європейська ідентичність не втрачає своєї значущості для громадян України, а отже, запит на європейськість є досить потужним в українському суспільстві. Дослі-



дження специфіки процесу підвищення суб'єктивної значущості європейської ідентичності для громадян України (яка найбільш стрімко зростає у мешканців великих міст) показало, що європейська ідентичність українських громадян є не тільки географічно, але й світоглядно вмотивованою, оскільки 32,7% респондентів чітко усвідомлюють європейську цивілізаційну приналежність українства.

Визначальним ресурсом цивілізаційного розвитку в сучасних умовах постають знання, компетентність, інформаційні мережі та сучасні технології. Наріжним каменем і критерієм цього розвитку є проблема формування і вдосконалення цілісної особистості. Самовизначення цілісної особистості базується насамперед на виборі ціннісних орієнтацій, які стають основою для ідентифікаційних процесів. Ціннісні орієнтації громадянина України мають поєднувати як національні, так і європейські цінності, саме ці цінності європейська людина повинна намагатися втілити у повсякденному житті. Отже, освіта і наука є одним з механізмів забезпечення цивілізаційного поступу українства. Тому надзвичайно важливим є не тільки входження української системи освіти в європейський і світовий освітній простір, але й інтеграція світового, європейського й національного досвіду освіти й виховання заради формування освіченої, духовно розвинутої, активної і патріотично зорієнтованої особистості.

*О.О. Газізова, наук. співроб., ННДІ українознавства, Київ  
Lenac5@mail.ru*

## **УКРАЇНОЗНАВЧИЙ КОНТЕКСТ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ КРИМУ В УМОВАХ НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ**

У пошуках оптимізації шляхів суспільного і етнонаціонального розвитку українського народу в цілому і населення Криму, зокрема, особливо значення набуває українознавство як комплексна система знань про український народ. Наявність у складі населення України представників понад 130 етносів є свідченням поліетнічності середовища. Етнічне розмаїття держава повинна розглядати як незаперечну цінність і сприяти розвитку культурної, мовної, релігійної самобутності громадян України всіх національностей. Етнонаціональна політика держави має бути спрямована на розв'язання двоєдиного завдання: консолідації українського суспільства і збереження ідентичності та культурної самобутності всіх етнічних спільнот.

Розвиток регіонів залежить від рівня їх економічного, соціального, культурного розвитку, державного сприяння йому, утвердження в суспільстві толерантності й поваги до культури, історії, мови, традицій різних етносів при збереженні інтегруючої ролі української мови і культури. Одним з найбільш строкатих у етнічному плані регіонів нашої держави є Крим.

За даними Всеукраїнського перепису населення України 2001 р. в Автономній Республіці Крим проживало 24,3 % українців, 58,3 % – росіян, 17,4 % – представників інших національностей (у т. ч. кримські татари –

12,1 %, білоруси – 1,5 %, татари – 0,5 %) [Державний комітет статистики України // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://ukrstat.gov.ua>].

Проблеми, які висуває автономія в етнополітичному ключі, близькі та подібні до тих, що й у південно-східному регіоні країн, але з ще більшим загостренням, враховуючи, що більшість населення автономії становлять етнічні росіяни. Зокрема, в автономії гострим залишається "мовне питання"; впливи: "російського чинника" завдяки чорноморському флоту, який базується у Севастополі. На розвиток етнополітичної ситуації в регіоні впливають також прояви радикалізму з боку кримських татар, питання облаштування та інтеграції їх в українське суспільство. Та й чимало інших чинників, які є досить важливим і актуальними та потребують більш детального та глибокого вивчення.

Так, О. Чирков зазначає, що територія Кримського півострова після депортації кримських татар під час Другої світової війни набула в етнічному сенсі російського характеру, хоч і мала великий домішок українців та інших народів. Після повернення кримських татар, міграційного відтоку росіян до Росії та зменшення інтенсивності зросійщення українців та інших етнічних спільнот Кримський півострів став етнічно мішаною російсько-українсько-кримськотатарською територією з абсолютною перевагою росіян у містах та відносною – у селах. Поселення, де етнічні українці становлять відносну більшість, зосереджені здебільшого в північній частині півострова [Чирков О. Етногеографічна складова українознавчої терміносистеми // Українознавство. – 2006. – №.1 – С. 297].

Варто зазначити, що стан вітчизняного законодавства, що регулює етнополітичну сферу, перебуває у досить непривабливому становищі. Закон "Про національні меншини" (1992 р.), який і досі вихваляють як найліберальніший у Європі, був хороший лише тим, що виявився чи не першим у Європі. Це було прогресивне явище, оскільки показало намір держави щодо того, як вона хоче ставитися до своїх меншин. Однак, це було до вступу України до Ради Європи, виникнення Рамкової конвенції про захист національних меншин, до ратифікації великої кількості двосторонніх угод. Це уже, на жаль, архаїчний документ. Він зараз має швидше історичне значення, попри те, що низку положень так ніколи й не було вироблено [Штепа С. Роль Верховної Ради України у вирішенні етнополітичних проблем Криму. Автореф. дис... канд.політ.наук. – К., 2004. – С. 7].

Власне, на сьогодні, відсутня концепція етнонаціональної політики України. Її почали розробляти 1993 р., коли згідно з законом про національні меншини було створено (на той час) міністерство, що опікувалося проблемами меншин. Зараз існує більше десятка варіантів і версій концепції, підготовлених абсолютно різними за поглядами авторами і структурами. Але жодна з них ще не розглядалася парламентом. Та про яке законодавство і державну політику може йти мова, коли термінологічний апарат, зокрема у тому, чим є в українському контексті національна меншина, чим вона відрізняється від етнічної групи, від етнічної меншини, іммігрантських спільнот, нових іммігрантів [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://zakon.nau.ua/doc/?uid=1057.264.0>]. Цього немає в

усталеній формі, тому розпорошені за різними законодавчими актами статті і положення, що стосуються міжетнічних відносин етнічних або національних меншин, не узгоджуються між собою, суперечать одна одній. Відтак загальний стан законодавства цілком незадовільний.

Аналізуючи законодавчу базу, серед найважливіших варто виокремити постанову № 636 "Про заходи щодо розв'язання політико-правових, соціально-економічних та етнічних проблем в Автономній Республіці Крим), ухвалену в 1995 р., та №331 ("Про здійснення заходів щодо розв'язання соціально-економічних, етнічних та гуманітарних проблем в Автономній Республіці Крим) [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://zakon.nau.ua/doc/?uid=1057.264.0>], прийнята в 1996 р. У цих постановах, зокрема, чітко визначено чотири напрями, над якими повинні працювати державні органи України: соціально-економічний, політико-правовий, міжнародна допомога та гуманітарні проблеми. На прискорене вирішення етнополітичних та етнокультурних проблем була спрямована Концепція державної етнополітики України, розроблена Державним комітетом у справах національностей і міграції.

Ситуацію в Криму не можна все ж характеризувати, як конфлікт, але певний потенціал для зростання напруження там існує. Він пов'язаний не тільки зі стосунками національностей, але й з зовнішніми факторами, з певними державами, які зацікавлені в тому, щоб Крим завжди залишався ахіллесовою п'ятою України. В Криму час від часу відбуваються речі, які можна назвати локальними конфліктами, пов'язаними з поверненням кримських татар, їх інтеграцією в українське суспільство, мають місце багаторічне нерозв'язання проблем місцевих громад, корупція. Проте, не варто розглядати ці конфлікти як протистояння різних етносів, а швидше як протистояння, наприклад, кримських татар і місцевої влади.

Підсумовуючи, варто зазначити, що основними складовими етнополітичної ситуації в Криму є: неповна врегульованість законодавчого забезпечення прав (фундаментальних та компенсаційних) етнічних спільнот півострова, зокрема питань їхньої взаємодії у площині більшість – меншість (на макрорівні – Україна: титульна нація та меншини, в тому числі російська; на мікрорівні – Крим: російська етнічна спільнота та інші спільноти цього регіону); невирішеність проблем депортованих народів (не лише кримських татар, а й болгар, вірменів, греків, німців), які, залишаються поза належною увагою законодавчої та виконавчої влади як на всеукраїнському, так і на республіканському рівнях; відсутність надійних гарантій збереження самобутніх культур різних етнічних спільнот, у тому числі малочисельних, таких, як караїми та кримчаки; проблема взаємодії українського й російського чинників у політичному, соціальному та економічному розвитку Криму та їх суперечливий вплив на етнонаціональну ситуацію на півострові.

Досвід років незалежності засвідчив, що Українська держава дотримувалася таких правових стандартів в етнонаціональних відносинах, які забезпечували їх компромісну спрямованість. Однак розвиток громадянського суспільства і держави, інтеграція України в євроатлантичний політико-правовий простір зумовлюють необхідність вдосконалення правових засад етнонаціональної сфери.

*І.М. Грабовська, канд. філос. наук, старш. наук. співроб.,  
КНУТШ, Київ  
grabovskai@ukr.net*

## **ГЕНДЕРНА ПОЛІТИКА СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ЯК ПРИКЛАД РЕАЛЬНИХ ДОСЯГНЕНЬ ПЕРІОДУ НЕЗАЛЕЖНОСТІ**

Одним із нових напрямків внутрішньої політики України, який ввів її в загальноєвропейський контекст саме в роки незалежності, є гендерна політика, під якою розуміємо "...визначення політичними партіями, державними організаціями, міжнародними органами основних принципів і напрямів діяльності, відповідних методів та способів їх втілення, спрямованих на утвердження рівних прав, свобод і можливостей, гарантії рівного соціального статусу чоловіків і жінок, на розвиток гендерної демократії й формування гендерної культури в суспільстві" [Кобелянська Л.С., Мельник Т.М. Політика гендерна / Лариса Станіславівна Кобелянська, Тамара Михайлівна Мельник // Кобелянська Л.С., Мельник Т.М. 50/50: Сучасне гендерне мислення: Словник. – К.: К.І.С., 2005. – С. 166].

У такому аспекті під гендерною політикою держави розуміється: 1. Функціонування гендерно збалансованого законодавства та дотримання його норм (власне, за вказаними вище параметрами і повинна слідувати держава); 2. Існування національних механізмів втілення гендерних принципів політики; 3. Існування гендерної експертизи на всіх рівнях законодавчої та виконавчої влади; 4. Гендерно збалансоване представництво в органах виконавчої та законодавчої влади; 5. Підтримка державою гендерної рівності та рівноправності у суспільстві; 6. Формування гендерного світогляду українських громадян як необхідної умови становлення справді паритетного демократичного суспільства для усіх його громадян, в якому дотримуються права людини незалежно від статі.

Як така гендерна політика принципово відрізняється від політики патріархального типу, характерними рисами якої є: 1) відсторонення або обмеження участі жінок у професійній діяльності; 2) відсторонення або обмеження доступу жінок до вищої освіти; 3) орієнтація жіночої освіти на підготовку жінок до виконання функцій матері та господині дому; 4) відсторонення жінок від участі в політичному житті, обмеження їхнього доступу до рівня прийняття державних рішень; 5) пропаганда ідеалу неемансипованої, залежної жінки [3, с. 170]. Такий тип політики щодо жінок можна визначити як домінантно-патерналістський.

На відміну від патріархального типу політики гендерна політика належить до егалітарного типу державної політики, яка характеризується наступними параметрами: 1) рівна участь жінок та чоловіків у всіх сферах професійної діяльності, в тому числі і в управлінні державою; 2) створення умов для максимального звільнення членів сім'ї від виконання рутинної домашньої роботи; 3) розповсюдження державних пільг, пов'язаних з доглядом за дітьми, на обох батьків; 4) забезпечення рівного доступу обох статей до освіти як необхідної умови досягнення гендерної рівності; 5) подолання патріархатних стереотипів про чоловічу та жіночу ролі в

суспільстві, створення сприятливої суспільної думки про ґендерну рівність; 6) створення систем підготовки державних службовців, що дозволяло б керівникам і спеціалістам усіх рівнів вникнути в суть проблеми ґендерної рівності [Клецина І.С. Психологія ґендерних отношений. Теория и практика / И.С. Клецина. – СПб.: Алетейя, 2004. – 408 с.]

Неважко помітити, що патріархальна політика спрямована на соціальну групу – жінок – як на об'єкт державного впливу. Натомість ґендерна політика спрямована на створення суб'єкт-суб'єктної взаємодії, де жінки та чоловіки розглядаються як суб'єкти певного ґендерного контракту, а саме – "партнерського". За 20 років незалежності України вдалося пройти досить значний відтинок шляху у напрямку створення теоретичних та частково практичних передумов для формування ґендерної політики як окремого напрямку державної політики.

Питання ґендерної демократії актуальні для всіх цивілізованих країн світу. Фактично, це питання прямої відповідальності жінок за суспільний простір. Звичайно, воно стосується і сучасних українок. Проте варто задуматись, чи існує щодо розуміння подібних проблем українська специфіка? Адже досить часто доводиться чути про занесеність, непритаманність досвіду політичного ґендерного егалітаризму для української дійсності. Мовляв, наша жінка – помічниця, берегиня, порадиця і розрадиця. Відстоювати свої права у політичній борні – не її шлях. Політика, як і інші види активної соціальної дії, шкодять насамперед материнству. Жінка, яка спробувала влади, не буде гарною господинею в домі і берегинею сім'ї – її головного, святого обов'язку і життєвої функції. До того ж саме жінка через лагідність та любов може всього добитись від чоловіків, не вдаючись до політичних дій тощо. Така і подібна "мудрість" оточує нас щодня. Все це у підсумку концентрується у славнозвісному афоризмові: "Жінка-шия, чоловік-голова, куди шия поверне, там голова й буде".

Роздумуючи над соціо-культурними витоками ґендерної специфіки української спільноти, чимало авторів приходять до висновку, що історичні реалії та особливості традиційності українців значною мірою і дотепер впливають на певну "несучасність", "недоевропейськість" української нації, зокрема і в плані формування ґендерної демократії.

А між тим, в Україні чимало діяльних, розумних, освічених і достойних жінок, здатних до керівної суспільної ролі. Не можна стверджувати, що сьогодні не відбувається певне усвідомлення цієї істини. Так, далеко не феміністка, жінка із великим життєвим та професійним досвідом, доктор філософських наук, професор А.І. Горак у книзі спогадів "Сорок сороков" пише: "Звичайно, домінує стереотип, що викривляє істину: чоловік здатен керувати краще. Я схиляюсь до того, щоб цей стереотип відкинути. Жінки у наш час мудріші, глибші, емоційніші, душевніші, а без цих якостей керувати освіченими людьми неможливо. І потім, їхній духовний потенціал... незрівнянно вищий" [Горак А. Сорок сороков / Анна Горак. – К.: Стило, 2009. – 365 с.]

Україна лише розпочала свій шлях до паритетного суспільства, але і те, що вже зроблено, варто віднести до позитивних надбань періоду української незалежності кінця ХХ – початку ХХІ століття.

## **ЛЮДИНОТВОРЧА ФУНКЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА**

Народне мистецтво найбезпосереднішим чином є тісно пов'язаним із життєвими витоками мистецтва, яке завжди виконувало функції відтворення універсального соціокультурного досвіду. Вже на самому початку історії людства "індивід як скарбниця соціуму повинен був не тільки здобути адекватний собі, тобто універсальний цілісний спосіб закріплення і передачі соціальності, але й знайти засоби, за допомогою яких більш широке і повне, ніж у нього, соціальне життя втілювалося б у його індивідуальній... універсалізації" [Еремеев А.Ф. Границы искусства / А.Ф. Еремеев. – М.: Искусство, 1987. – С. 60]. Отже, мистецтво виникло як *універсальний спосіб трансляції самої людськості як такої*, – тобто самої сутності людини, що не зводиться лише до суто практичної діяльності, але є фундаментом усіх спеціалізованих форм життя. Утім, виникаючи як спосіб людинотворення, згодом мистецтво у процесі професіоналізації своїх форм набуває нових функцій (гедоністичних, ідеологічних тощо), а ця первісна людинотворча його функція залишається основною саме у народному мистецтві. У цьому контексті є актуальним дослідження українського народного мистецтва як засобу творення духовно високорозвиненої людини.

Одним з найпростіших прикладів такого аналізу є українські народні ляльки. Лялька є посередником між старшим і молодшим поколінням (як правило, між бабусею і онукою). Тому в ляльці, – чи то зробленій нашивкуруч, щоб швидко заспокоїти, "зайняти" дитину, – чи то виготовленій старанно, як обов'язковий подарунок на весілля, чи перед народженням дитини, або на календарне свято (наприклад, лялька "Зерновушка" та "Симеон-Стовпник" восени, ляльки "Коза" та "Спиридон-сонцеворот" на зимові свята, "Лихоманки" навесні), завжди закладений родовий, етнічний зразок любові й сподівань на краще майбутнє цієї дитини, великий імпульс віри в добро і захист від злих сил. Тому в такій ляльці, в її пластично-декоративній основі більш глибоко і правдиво виражені національні, місцево-етнічні начала, ніж у сучасній сувенірній ляльці із усіма її тиражованими атрибутивними рисами – покромом одягу, вишивками, прикрасами, зачіскою тощо. У традиційному середовищі сільська дівчинка, як правило, мала не одну ляльку, а кілька, іноді й цілий ляльковий ансамбль, призначений для того, щоби розігрувати (моделювати) різні реально-життєві епізоди і ситуації. Отже, процес людинотворення тут полягає у формуванні комунікативних і моральнісних якостей особистості.

Іншим цікавим прикладом є народний живопис. Як відомо, основним жанром українського народного живопису є побутова картина, у сюжетах якої "народні малярі не вдаються до показу гострих соціальних конфліктів та суспільних протиріч. Та це не означає, що вони не помічали або ж сві-

домо обходили змалювання цих проблем. Річ у тім, що коло тем, образів визначалося потребами самих селян, функціонуванням народних картин в їхньому помешканні, одним із аспектів якого була морально-етична, позитивна емоційність... Народні малярі, мов співці-кобзарі, закликали людей до кращого життя... Навколишній світ згармонізовано – у ньому немає зла, насильства, пристрастей, всюди панують високоморальні, гуманістичні ідеали. Саме в цей казковий світ лине душа українця у своїх найсокровенніших мріях і спрямуваннях" [Пошивайло (Марченко) Т. Особливості світогляду українських народних малярів / Т. Пошивайло // Традиційне й особистісне у мистецтві. – К.: Музей Івана Гончара, 2002. – С. 369–370]. Отже, у даному випадку продовжують формуватися комунікативні і моральнісні якості вже дорослої особистості, відбувається катарсис переживань людини, що проходить життєві випробування.

Особливий феномен являє собою "Козак-Мамай" – відома народна картина, на якій зображувався козак із звичайними атрибутами свого побуту у поході, які: дерево (дуб) у степу, шабля й рушниця на дереві (поширений у казках спосіб здобуття воїном чарівної зброї – знаходження її на дереві або під ним), шапка, чарка, спис, лук, люлька і бандура, далі – його кінь, що прив'язаний до списа з прапорцем. Етнографи стверджують, що нічого подібного в народному живописі наших сусідів: поляків, білорусів, росіян тощо – ніколи не існувало. "Козаки-Мамаї" – винятково український сюжет. Зображення народного героя зустрічалися не тільки на станкових картинах олією, але і на скринях, вуликах, ставнях, навіть чарочках. У Черкаському краєзнавчому музеї навіть можна побачити двері козацького куреня XVIII століття, на яких зображений козак Мамай під деревом у степу. Характерно також, що "Мамай" у канонічних зображеннях за своїми статичністю та лаконізмом, ритуально-символічним значенням деталей, як зазначає О.С. Найден, "близькі до іконно-сакрального образу предка... Отже, імовірно, канонічний "Мамай" з його нерухомою позою, застиглим "індиферентним" обличчям, ритуально складеними руками (коли він зображується без бандури) становить пізню ремінісценцію по смертного портрета" [Найден О.С. Образ воїна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти / О.С. Найден. – К.: СтилоС, 2005. – С. 43].

Як зазвичай зазначають дослідники, образ Козака-Мамаю лишається в етнічній свідомості українців ідеальним символом-архетипом. Але "символом-архетипом" чого саме? Динаміки сюжету у цій картині немає, вона – або в минулому, або у майбутньому. Отже, це ніщо інше, як *образ вічності*, що входить у саме людське життя. Козак-Мамай на народних картинах – це воїн, що "медитує", тобто заглиблений у власні думки. Отже, тут поєднані одночасно і символ максимальної активності (воїн) і символіка споглядальності, відреченості від усього швидкоплинного. Це символ людського буття як межі між земним і небесним. Саме звідки така його "архетипна" потужність. Був давній козацький похоронний звичай: на могилі козака встромляли спис із прапорцем, а штоф, чарку і шапку клали на могилу. Якщо поруч проїжджав козак, він міг одягти шапку загиблого і назватися його ім'ям. Отже, у цій картині зафіксований і

сакральний сенс цього звичаю – символіка *ініціації* і безперервності Традиції ("козацькому роду нема переводу"), але цей сенс тут поєднаний також із символікою вічності і безсмертя.

Дослідження конкретних форм українського народного мистецтва у контексті первісної людинотворчої функції мистецтва як такого, як свідчать наведені приклади, може розкрити його зміст і специфіку на новому і більш глибокому рівні, ніж звичайний мистецтвознавчий аналіз. Цей рівень пов'язаний із специфікою буття і свідомості людини традиційної культури, розуміння якої є вкрай насущним для сучасності.

*М.З. Ергемлідзе, асп., КНУТШ, Київ*  
*uaznavstvo@univ.kiev.ua*

### **ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ**

Особливість сучасних міжнаціональних відносин в Україні полягає у дедалі ширшому залученні національних меншин до громадського та культурного життя держави. Результуючим вектором даного процесу є поступове формування у осіб неукраїнської національності почуття причетності до української держави як її громадянина. З одного боку відбувається їх інтеграція в українське суспільство, а з іншого – простежується їх національно-культурне відродження, розвиток освіти, мистецтва, активізується діяльність національних товариств.

Ототожнення себе з тією чи іншою національністю можливо лише тоді, коли культурно-етнічна своєрідність, яка відрізняє один народ від іншого, стала предметом осмислення особи. У цьому значенні національна самоідентифікація тісно пов'язана з національною самосвідомістю. Обидві зазначені категорії перебувають у прямо-пропорційному зв'язку: чим вища національна самоідентифікація, тим вищий рівень національної самосвідомості. Із зазначеного можна вивести визначення національної самосвідомості особи як сукупності знань і уявлень про культуру, традиції, ідеали, цінності своєї генетичної національності, поряд з усвідомленням себе суб'єктом національної спільноти на іноетнічній території та готовності до відстоювання її інтересів. Тому національна самоідентифікація та національна самосвідомість можуть бути повноцінно й адекватно вписані в систему гуманітарного знання лише на основі тлумачення цих феноменів як ціннісних за своєю сутністю [Бойко С.М. Теоретико-методологічні засади дослідження національної самосвідомості українського народу / Світлана Миколаївна Бойко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2005. – Вип. 45. – С. 8].

Кожна особа по-різному уявляє свою належність чи неналежність до конкретної національності. Впливає на цю національну самоідентифікацію вкоріненість людини на певній території, тобто утворення сім'ї, наявність роботи, житла, друзів. Такі елементи надають цій території зна-



чення рідного дому. Тож для більшості представників національних меншин, які народились на території України, майже однозначно ця країна вже є рідною. Хоча генетично вони мають неукраїнське етнічне походження. У даній проблематиці є момент суб'єктивізму, який полягає у тому, що одні вважають рідним і ідентифікують себе з місцем свого народження і мають патріотичні відчуття до землі, де народилися, інші ж таки вважають середовище поза країною всього народження, але з доброзичливим ставленням оточуючого суспільства та соціально-економічним забезпеченням. Тут йдеться про національний принцип, який за Й.-Г. Фіхте, не є природний, він не біологічний, не вроджений, а духовний. "З ким або чим виявляє особа свою духовну спорідненість – це її особистий вибір. Можна бути етнічним українцем і не бути ним у духовному сенсі" [*Нагорна Л.П.* Національна ідентичність в Україні / Лариса Петрівна Нагорна. – К.: ІПіЕНД, 2002. – С. 44].

Постає питання: чи обов'язково подвійна ідентичність супроводжується складностями та ідентифікаційним роздвоєнням особистості? Відповідь на це питання формулює М. Шульга, розрізняючи два якісно різних типи подвійної ідентичної самосвідомості. Подвійна ідентичність може виступати як єдність, взаємонаповнення цінностями, орієнтирами, нормами двох культур. Але вона ж може породжувати і такий перехідний, класично маргінальний стан, коли людина відмовляється від одних цінностей і норм, але ще не в змозі прийти до інших. У таких випадках на подвійність свого становища вона реагує по-різному – від надмірного афішування лояльності і патріотизму до хизування космополітизмом і демонстрації презирства до всього національного.

Як правило, якщо цінності двох культур, до яких відчуває свою причетність особа, внаслідок надмірної "етнізації політики" уявляються їй несумісними, такими, що перебувають у стані конфлікту. Саме на такому ґрунті найчастіше виникають втрати ідентичності, здатні призводити до взаємо відчуження в конфліктності [*Шульга Н.А.* Этническая самоидентификация личности / Николай Александрович Шульга.- К.: ИС НАНУ, 1996. – С. 152–153].

Отже, можна зробити висновок, що національна самоідентифікація національних меншин України має базуватися на двох принципах: територіально-громадянському, який передбачає, що члени української нації – це представники як корінного українського етносу, так і національних меншин, які є громадянами України та етнічному принципі, який полягає у тому, що національна держава отримує назву від корінного українського етносу, його мова, традиційна символіка отримує статус національних державних [*Гелей С.Д.* Політологія: Навч. посіб. / С.Д. Гелей, С.М. Рутар. – К.: Т-во "Знання", КОО, 2004. – С. 185].

Однак, так виглядає теорія, але на практиці в Україні процес національної самоідентифікації ускладнюється не завжди послідовною етнополітикою та спекуляцією і політизацією питань, які перебувають у філософській, а не політичній площині.

**ПАВЛО ЧУБИНСЬКИЙ – ВИЗНАЧНА ПОСТАТЬ  
ДОБИ УКРАЇНСЬКОГО РЕНЕСАНСУ  
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ**

Людина ХІХ ст. – століття національного відродження – Павло Чубинський був невід'ємною частиною свого часу та, одночасно, будівничим нової епохи. Ще зовсім юним (текст гімну написав у 23 роки), він активно долучився до національного відродження та завдяки своїм непересічним здібностям організатора та дослідника справив на український рух надзвичайно сильний вплив.

ХІХ ст. ознаменувалось появою рухів хлопоманів та українофілів – діячів українського народництва, які прагнули дати селянським масам знання про звичайну українську історію. Народники саме селян вважали носіями національної ідентичності, адже українська еліта на той час була вже спольщеною чи зросійщеною. Час показав вірність ідеї українських народників щодо того, що національне відродження можливе лише за умови включення народних мас до процесу націєтворення.

Сучасний український мислитель Іван Дзюба стосовно передумов українського ренесансу другої половини ХІХ ст. пише про зростаючу асиміляторську потугу російської імперії, коли російські царі і бюрократи почали забувати про необхідність улещувати малоросів, натомість плекали майбутню фундаментальнішу формулу "не было, нет, и быть не может", викладену згодом у сумнозвісному Валуєвському циркулярі. І, одночасно, І. Дзюба оптимістично зазначає, що ХІХ століття заговорило про Україну не лише в минулому, а й у теперішньому та майбутньому часі. "Відомо: не крик немовляти, а козацький сміх Котляревського сповістив про народження нової української літератури, спадкоємиці славних століть" [Дзюба І. У світі думки Лесі Українки. – Луцьк: РВВ "Вежа" Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2006. – С. 4].

Федір Матушевський, український громадсько-політичний діяч та публіцист початку ХХ ст., який належав до наступників та спадкоємців справи українських народників, пов'язував виникнення романтичних українофільських течій із загальноєвропейською ідеєю "народності", що прокинулася в кінці ХVІІІ ст. в Європі та наголошував, що ці ідеї були особливо сильно підтримані, освіченою інтелігенцією недержавних народів: "Спочатку в основі цього руху лежить чисто стихійне почуття любови до рідної країни і її народу, замилування історичним минулим, жаль за ним і бажання воскресити його принаймні в думках і в живому образі. А потім ці стихійні почуття, наслідком яких було збирання зразків і пам'ятників народної творчості, підготовляють ґрунт для наукових дослідів і витворювання на цім ґрунті політичних і соціальних ідей" [Матушевський Ф. В.Б. Антонович при світлі автобіографії та даних історії // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович: У 3 т. – К.: Заповіт,

1997. – Т. 2. – С. 11]. Ф. Матушевський писав про галичан: етнографа поляка-українця Зоріана Доленга-Ходаковського (працював на початку XIX ст., його праці знав М. Максимович, який після смерті З. Ходаковського придбав у вдови значну частину його матеріалів); Ігнатія Червинського (у 1811 р. у Львові видав книжку з описом українських народних звичаїв); етнографа Вацлава Залеського (у 1833 р. у Львові надрукував збірку народних пісень, зібраних ним же). В російській Україні серед збирачів-етнографів були: О. Павловський (автор першої української граматики), І. Котляревський, В. Гоголь (батько М. Гоголя), С. Гулак-Артемовський, М. Максимович, О. Бодянский.

Українська творча і наукова інтелігенція відстоювала право українців на свою історію, мову, культуру. Розгорнулася широка культурно-освітня діяльність, створювалися громадські організації: товариства, клуби, гуртки. Згодом розпочався рух за об'єднання окремих організацій у громади, завданням яких було вивчення історії рідного краю, розвиток культури народу, видання українських книг, газет, журналів.

Перша українська Громада виникла у Петербурзі у 1859 р., коли в царській Росії дещо послабився самодержавний тиск. Членом Кирило-Мефодіївського братства проголосили амністію. Потужний на той час український рух у столиці імперії скористався з лібералізації політичного життя. Було організовано культурно-освітню організацію, яка ставила собі за мету поширення національної ідеї шляхом видання книжок, журналів, проведення вечорів.

Павло Чубинський – студент юридичного факультету Петербурзького університету – брав активну участь у діяльності Петербурзької Громади. Особисто був знайомий із Тарасом Шевченком, Миколою Костомаровим, Пантелеймоном Кулішем, Василем Білозерським. У 1861–1862 рр. у Петербурзі видавався П. Кулішем за участю Т. Шевченка та М. Костомарова літературно-науковий місячник "Основа". П. Чубинський був серед авторів журналу "Основа" протягом всього часу його існування. Написав статті: "Значення могорича у договорі, господарські товариства, найм робітників", "Український спектакль у Чернігові", "Два слова про сільське училище", "Ярмарок у Борисполі".

П. Чубинський був виключений з Петербурзького університету за участь у мітингу проти розправи над учасниками варшавської маніфестації.

У 1861 р. в Києві виникла своя Громада, куди увійшли близько 200 осіб (студенти та викладачі Київського університету св. Володимира та місцева інтелігенція). Павло Чубинський, разом із Володимиром Антоновичем, Павлом Житецьким, Тадеєм Рильським були серед перших членів Київської Громади. В 1861 р. Київська Громада організувала масові маніфестації на вшанування Т. Шевченка під час перепоховання його в Україні.

У Санкт-Петербурзі надходили численні скарги київських цензорів на величезну кількість навчальної літератури українською мовою. Міністром внутрішніх справ П. Валувим 20 червня 1863 р. було видано циркуляр про заборону друкувати українською мовою шкільну та релігійну літературу: "Валуєвський циркуляр був спрямований на те, аби пере-

шкодити українському рухові перетворитися з заняття вузького кола інтелектуалів на масове явище" [*Грицак Я.Й.* Нарис історії України: формування модерної української нації XIX – XX ст.: Навч. посібник – К.: Генеза, 2000. – С. 65], зазначає історик Я. Грицак.

Павла Чубинський зазнав репресій ще до виходу Валуєвського циркуляра. У листопаді 1862 р. його було заслано до Архангельська. Було йому всього 24 роки.

Пробув у засланні П. Чубинський до 1869 р. У березні з нього зняли поліцейний нагляд, а у травні 1869 р. Російське географічне товариство доручило йому організувати для етнографічно-статистичних досліджень експедицію в "Западно-Русский край". Передбачалось проводити дослідження у Київській, Волинській та Подільській губерніях. П. Чубинський вирішив дослідити також і місця, населені українцями, в Мінській, Гродненській, Люблінській, Сідлецькій та Бессарабській губерніях.

П. Чубинський залучив широку громадськість до цих досліджень. В першу чергу – членів Громад. Протягом двох років проводилось збирання матеріалів. Згодом (1872-1879 рр.) коштом Південно-західного відділення Імператорського російського географічного товариства були видані у семи томах "Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край", де були широко представлені казки міфічні й побутові, загадки, прислів'я, чаклування, весільні обряди, пісні побутові й обрядові, народні юридичні звичаї, етнографічно-статистичні дані, огляд українських говірок, опис житла, їжі і одягу українців, євреїв та поляків.

Тим часом царська влада знову посилювала репресії. 18 травня 1876 р. було видано Емський указ про заборону діяльності українських товариств, видання літератури, театральних постановок українською мовою. Павла Чубинського було вислано з Києва із заборonoю проживати в малоросійських та столичних губерніях. За клопотанням президії Російського географічного товариства йому було дозволено проживати у Петербурзі.

На жаль, передчасна смерть П. Чубинського у сорокап'ятирічному віці вирвала його з лав українського руху.

Український рух зазнавав репресій та втрат, але не був знищений. "Романтичне народолюбство", як його охарактеризував Ф. Матушевський, завдяки Старій Громаді (в середовищі якої активним учасником був і П. Чубинський), зусиллям ентузіастів-українознавців в етнографії та історії, виховало Молоду Громаду, яка змогла піднести український культурницький рух на новий рівень – політичного руху.

***С.Р. Кагамлик, канд. іст. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ***  
*uaznavstvo@univ.kiev.ua*

## **ДЕРЖАВНИЦЬКІ КОНЦЕПЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКОВНОЇ ЕЛІТИ XVII – XVIII ст.: СУТНІСТЬ ТА ЕВОЛЮЦІЯ**

Одним із найважливіших здобутків церковних мислителів ранньомодерного часу було розпрацювання ними концепції руського народу, яка розгля-

далася передусім через призму утвердження інтересів Православної Церкви як інституції в цілому і захисту прав її вірних – православної руської спільноти. За висловом М. Дмитрієва, поняття "руськості" тоді майже повністю виростало з політичних, конфесійних і територіальних елементів з огляду на разючу нерозвиненість етнонаціональних уявлень в східнослов'янській культурі. Причому, на його думку, модерні концепції Русі, створені київськими вченими під впливом польських хроністів, зокрема у "Синописі", автором якого він вважає Інокентія Гізеля, і в "Хроніці" Феодосія Софоновича, суттєво відрізняються від концепцій сучасних їм творців історії Московської Русі [Дмитриев М. Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Инокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. – Вип. 2–3. – С. 14 пор. 24, 29].

Аналізуючи концепції "руського народу" першої половини XVII ст., яка найбільше розроблена в церковно-політичних творах Іова Борецького – Протестації 1621 р. та "Justificacia niewinności", адресованій від імені "всіх руських єпископів" королю Сигізмунду III (1622), дослідники приходять до висновків, що її складовими є декілька ідей. Однією з них є ідея про руський народ як "третій", рівноправний народ Речі Посполитої, згідно з якою висувалася вимога урівняння його з польським і литовським народами. Руський народ розглядався як такий, що спирався на власну політичну, культурно-історичну й релігійну традицію. З цією тезою пов'язана ідея свободи (вольності) як найвищої цінності руського народу, а також тема "старожитніх прав і звичаїв" руського народу, під якою розумілося його одвічні права з часів Київської Русі й добровільне підданство українських земель у складі Корони Польської, підтвержене королівськими привілеями. Зокрема, у Протестації 1621 р. Іов Борецький посилався на права, що їх надали руському народові монархи та князі Русі, а в контексті суспільно-політичної ситуації в Речі Посполитій навіть висловив думку про окремі Руське та Литовське князівства [Сас П.М. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст. – К.: Либідь, 1998. – С. 59–60 пор. Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні. – К.: Критика, 2005. – С. 209].

Зміна суспільно-політичної ситуації у другій половині XVII ст. привела до появи нових історичних творів з дещо відмінними концепціями "руського народу". У другій половині 17 ст. в історичній літературі з'являється концепція Малоросії. На думку З. Когути, її основними складниками були: прийняття назви "Малоросія" для України або частини України; виникнення особливої української історичної свідомості; концептуалізація окремої "Малоросії", яка водночас входила до ширшої російської імперської схеми; подальше опрацювання ідеї "малоросійських прав і вольностей" [Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – С. 147–148].

Слід зазначити, що характерною особливістю літературно-видавничої діяльності київських учених, особливо другої половини XVII ст., було те, що їх державницькі концепції будувалися в контексті єдності православної східнослов'янської спільноти і призначалися "в ползу и

славу христоименитому славяноросському роду". Концепцію слов'янської єдності та сарматську теорію етногенезу руського народу київські церковні вчені перейняли від польських учених.

У XVIII ст. провідні державницькі концепції створили Феофан Прокопович, Стефан Яворський і Гавриїл Буржинський. Показово, що державницькі ідеї Феофана Прокоповича, висловлені в різні часи, відображають виразну еволюцію поглядів мислителя – від патріотичних київського періоду до цілковито абсолютистських за часи його діяльності в Росії. Так, в ранньому періоді своєї творчості у драмі "Володимир" 1705 року український церковний діяч бачив наступником князя Володимира гетьмана Івана Мазепу, стверджуючи цим думку про те, що Козацька держава є не новоутворенням, а спадкоємцею державницьких традицій Київської Русі. Своєю працею "Володимир" вчений обґрунтував історичну підставу для подальшого удержавлення Церкви, що було на часі й дуже імпонувало як Мазепі, так і Петру I. Водночас після переїзду до Росії Феофан Прокопович стає послідовним ідеологом освіченого абсолютизму і найпершим прибічником Петра I. Формуючи політичну концепцію повного підпорядкування Української Церкви Російській державі, Прокопович утверджував принципи встановлення абсолютистсько-монархічної форми правління – царського самодержавства. Для вмотивування такої політичної концепції він залучав аргументацію, частково запозичену із тогочасних модерних західноєвропейських доктрин суспільного договору та природного права, пристосовуючи просвітницькі європейські ідеї до українських та російських реалій того часу.

Таким чином, державницькі погляди українських церковних учених XVII – XVIII ст. еволюціонували залежно від зміни суспільно-політичної ситуації. Якщо внаслідок літературної діяльності київських церковних ідеологів XVII ст. постала концепція "руського народу", що стало яскравим виявом етнічної і конфесійної самосвідомості української церковної еліти, то у другій половині XVII ст. з'являється імперська концепція Малоросії, яка у XVIII ст. поступово переростає в монархічно-абсолютистську теорію освіченого абсолютизму у версії її головного теоретика Феофана Прокоповича.

*В.М. Калач, асп., ЦУ КНУТШ, Київ*

## **СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ**

Відомо, що релігія є специфічною сферою людської життєдіяльності й важливим компонентом людського розвитку, а форми, в яких вона проявлялась на різних стадіях історичного процесу, часто мали виразну етнокультурну природу і специфіку. Загальні тенденції світового розвитку підтверджують органічний взаємозв'язок між релігійністю та етнічністю – найважливішими соціокультурними характеристиками існуючих соціально-історичних організмів та цивілізаційних систем. Відомо також, що релігійна і етнічна ідентичність часто накладаються одна на одну.

Але українська історія чітко продемонструвала, що зміна релігійної ідентичності не завжди приводила до втрати етнічної ідентичності. Наприклад, коли уніати змушені були доводити в XVII ст., що вони є "руськими", як і православні, то це не тільки трансформувало традиційне визначення етнічності через віросповідний чинник, але й привело до того, що релігійна ідентичність стала одним з основних чинників етнополітичного самовизначення українського народу, що значно прискорило процеси національної ідентифікації (відомо, що українців на Заході ділили на "русинів католиків" та "русинів не католиків", "русинів з'єдинених" та "русинів нез'єдинених"). Мелетій Смотрицький, Гербурт Добромльський та інші мислителі почали відокремлювати етнічну належність людини від релігійної, заперечуючи архаїчні уявлення сучасників, які ототожнювали православне віровизнання з етнічним походженням. Мелетій Смотрицький одним з перших зрозумів згубність подальшого релігійного протистояння між православними та уніатами і висунув ідею замирення "Русі з Руссю". Поступово і в суспільстві визрівало усвідомлення безперспективності протистояння Русі православної з Руссю уніатською. На це суттєво впливала новопостала ранньомодерна національна ідентичність українців, яка охоплювала, але не скасовувала релігійну ідентичність. І вже у 30-40-х роках XVII ст. виникає тенденція поступової консолідації русинів-українців навколо Києва не тільки як етнорелігійного, але й як національного центру Русі-України. Таким чином, релігійна ідентичність є важливим чинником державо- і націєтворення, а також основою для формування громадянського суспільства.

Аналіз етнічної історії українського народу показує, що етапи українського етногенезу та націєтворення репрезентують цілісний (хоча й нерівномірний) процес, в якому "етнічне" й "національне" перебувають у діалектичному зв'язку. Адже розвиток етносу зумовлює формування не тільки етнокультурних, але й соціокультурних основ націєтворення, а етнічна історія не припиняється з постанням нації. Племінний, етнічний і національний періоди етнічної історії українського народу розрізняються як за соціальними, культурними, політичними й релігійними характеристиками відповідних спільнот, так і за механізмами їх утворення. На окремих етапах української етнічної історії вплив релігійних чинників був більш (або менш) інтенсивним. Тому актуальною проблемою є системне дослідження релігії як культурного і світоглядного підґрунтя українського націєтворення, а також виявлення специфіки її впливу на етнонаціональні процеси.

На ранніх етапах етнічної історії українського народу вплив релігійних чинників був визначальним, адже релігійна ідентичність "охоплювала" інші види ідентичності, а релігійні інституції були важливим сегментом організації соціуму, виконуючи не тільки обрядові, віровизнавчі й ідеологічні, але й адміністративні, судові, політичні та економічні функції. На етапі становлення ранньомодерної нації вплив релігійних чинників також був надзвичайно важливим, оскільки релігія була одним з найпотужніших механізмів соціальної інтеграції та політичної консолідації.

В добу хрещення Київської Русі і утвердження держави Руська земля (X – XI ст.) під впливом християнської релігії відбувалось становлення українського етносу. На цей процес впливали різні релігійні чинники (віра, віровчення, релігійні ритуали тощо), що зумовило не тільки формування основ релігійної ідентичності українського народу, але й системні засади духовного буття спільноти та особи. В добу загострення міжконфесійних відносин та активізації ідей національного й соціального визволення на руських землях Речі Посполитої (кінець XVI ст. – перша половина XVII ст.) під впливом релігійних чинників була оновлена світоглядна парадигма існування українського народу і були закладені духовні основи для становлення ранньомодерної української нації, що суттєво вплинуло й на становлення національної ідентичності. Необхідність захисту власної віри і православної церкви, загроза знищення духовних основ національної ідентичності зумовили переосмислення етнокультурних, культурно-історичних, соціальних і релігійних підстав національного буття, визначення його подальших перспектив, легітимізували боротьбу українського козацтва за свої права, активізуючи національно-визвольну боротьбу, в результаті якої постала Козацька держава і ранньомодерна українська нація.

На сучасному етапі вплив релігійних чинників на процес формування модерної української нації здійснюється крізь призму становлення громадянського суспільства. Найбільш серйозними перепонами на цьому шляху є тотальна секуляризація, розкол православного середовища, неспроможність церков і релігійних організацій заповнити лакуни в українському духовно-світоглядному просторі, "підігрівання" міжцерковних і політичних суперечностей, накладання цих суперечностей на соціокультурні відмінності між регіонами тощо. Хоча сьогодні спостерігається певна розмитість релігійної ідентичності громадян України, проте українське суспільство перебуває у стані пошуку нової релігійної ідентичності. М. Мариневич вважає, що поліконфесійність українського суспільства є не тільки одним із важливих стримувальних чинників, які унеможливають розвиток фундаменталістських тенденцій, але й основною передумовою знаходження нової інтегральної релігійної ідентичності. Такою інтегральною релігійною ідентичністю для православних, греко-католиків і римо-католиків може бути християнська ідентичність ("Я – християнин"). Е. Сміт зазначає, що релігійна ідентичність спирається на об'єднанні різних елементів релігійної культури: цінностей, символів, міфів, традицій – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Процес конструювання, відтворення та підтримання релігійної ідентичності включає в себе різні знакові, символічні, ідейно-образні та ціннісно-сміслові компоненти. Кожна релігійна система містить, когнітивну модель світу, яка визначає "своїх та чужих" в термінах сакральних цінностей, стереотипів, етосу. Стверджуючи, що "Я є християнин", віруючий тим самим співвідносить своє "Я", або в цілому із знаково-символічним, ідейно-образним та ціннісно-смісловим простором християнства, або з його окремими елементами.

Таким чином, найбільш прийнятною для громадян України є національна ідентичність громадянсько-політичного типу, яка може поєднуватися



з іншими різновидами ідентичностей – релігійною, етнічною, професійною тощо. Для розвитку релігійної, національної та європейської ідентичності громадян України необхідно підняти на більш високий рівень політичну культуру населення України; подолати соціально-психологічні стереотипи утопічного і тоталітарного походження та комплекс національної неповноцінності; розширити базу демократичних сил; досягти стану незворотності державотворчих процесів і стабілізації політичного й соціально-економічного життя; довести до логічного кінця незавершений процес консолідації української нації в єдиний соціально-політичний організм.

**К.А. Кобченко, канд. іст. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ**  
*katrusiak@ukr.net*

### **МАЛОВІДОМІ СТОРІНКИ ЖІНОЧОЇ ІСТОРІЇ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ (ДІЯЛЬНІСТЬ ІНСТИТУТУ ПОВИВАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА)**

Історія університету як наукового міні-універсуму включає багато сторін, форм та виявів, чимало з яких ще чекають на своїх дослідників. Одне з таких "нетипових" питань минулого Київського університету – історія Інституту повивального мистецтва, відкритого майже одночасно зі створенням в Університеті Св. Володимира медичного факультету. Ця історія досі не приваблювала сучасних дослідників, а написане про неї раніше належить перу викладачів-медиків [*Рейн Г.Е.* Акушерские курсы для повивальных бабок // Историко-статистические записки об ученых и учебно-вспомогательных учреждениях Императорского Университета Св. Владимира (1834–1884) / Изд. под. ред. орд. проф. В.С. Иконникова. – К., 1884. – С. 192–203].

Ідея підготовки в Києві освічених акушерок виникає вже в 1841 р., одночасно з організацією медичного факультету, що мало прийти на зміну курсу повивального мистецтва для жінок, який діяв при Віленській Медико-хірургічній академії, наступником якої став медичний факультет університету Св. Володимира. Комісія викладачів-медиків, які розробили проект Інституту, завдяки йому прагнула "збільшити кількість досвідчених вільнопрактикуючих бабок, яких вітчизна наша відчуває повсюдно крайню нестачу" [Державний архів м. Києва (ДАК). – Ф. 16. – Оп. 281. – Спр. 193. – Арк. 7–8]. Такі науково освічені акушерки (за тодішньою термінологією, повивальні бабки) мали поступово прийти на зміну народних повитухам.

Реалізація цього наміру стала можливою після відкриття при медичному факультеті акушерської клініки, необхідної для проходження ученицями практики. Коли в 1844 р. викладачем акушерства та завідувачем Акушерської клініки Університету Св. Володимира було призначено ад'юнкта, а згодом професора Олександра Матвеева, він став директором та незмінним викладачем Інституту повивального мистецтва, відкриття якого було дозволене міністром народної освіти 21 грудня 1844 р. [ДАК. – Оп. 381. – Спр. 41. – Арк. 1].

Заняття в інституті розпочалися 20 серпня 1845 р. [ДАК. – Оп. 395а. – Спр. 155. – Арк. 2]. Відкриття такого Інституту було винятковим явищем, бо, за визначенням проф. Матвєєва, "при жодному університеті, крім нашого, немає повивального інституту" [ДАК. – Оп. 395а. – Спр. 155. – Арк. 5]. Навчання було для майбутніх акушерок безкоштовним, але вони під час практичних занять в клініці виконували допоміжну роботу, "яка відноситься до їхнього предмету, як біла проділь, так і коло новонароджених, без жодної відмови" [ДАК. – Оп. 395а. – Спр. 155. – Арк. 23в.]. Згідно із задумом організаторів, інститут готував акушерок, які надалі займалися власною практикою, адже на час створення інституту в Російській імперії було лише 16 казенних посад акушерок [ДАК. – Ф. 16. – Оп. 281. – Спр. 193. – Арк. 23в.–3].

Навчання тривало два роки: один семестр відводився на теоретичне навчання, наступні півтора роки – на практичні заняття. Перший час найкращі учениці нагороджувалися набором акушерських інструментів у шкіряному футлярі, проте після збільшення кількості учениць ця практика стала фінансово складною, тому з 1850-х рр. її було змінено видачею свідоцтв двох типів – на звання "Повивальної Бабки" або "Повивальної сибки з відзнакою (cum eximia laude)", які видавалися за відповідними результатами випускних іспитів.

Від бажаючих вступити до Інституту вимагалися свідоцтва про поведінку, про перенесену чи привиту віспу, як і дозвіл про вступ до інституту від батьків, а для заміжніх – від чоловіка. Спершу передбачалося приймати на навчання лише заміжніх жінок та вдів, але при відкритті інституту від цієї вимоги відмовилися. Такий захід виявився цілком слушним, адже незаміжні жінки якраз і склали основний контингент тих, хто навчався. Так, серед 205 учениць, які у 1874 р. рахувалися на двох курсах інституту, дівичі складали 130 осіб, тобто понад половину від загальної кількості, тоді як заміжні та вдови становили відповідно 47 та 28 осіб, а сукупно дві останні категорії складали трохи більше, ніж третину всіх учениць [ДАК. – Оп. 313. – Спр. 160. – Арк. 153в.]. Це свідчить про те, що чимало жінок здобували професію, щоб мати можливість самостійного заробітку в майбутньому. Віковий ценз для вступу в інститут становив 18 років, а освітній дорівнював елементарній грамотності.

Відносна доступність освіти зумовлювала широку соціальну палітру учениць – від селянок, дочок чи дружин священиків, чиновників до дворянок, частка яких була значною. Кількість учениць поступово, але неухильно зростала. Якщо протягом першого десятиліття роботи інституту число випускниць не перевищувало 4-6 осіб, то в 1865 їх стало 15, а в 1875 вже 83 [Рейн Г.Е. Акушерские курсы для повивальных бабок // Историко-статистические записки об ученых и учебно-вспомогательных учреждениях Императорского Университета Св. Владимира (1834–1884) / Изд. под ред. орд. проф. В.С. Иконникова. К., 1884. – С. 197]. Хоча успішно завершити навчання вдавалося не всім, дехто лишався на другий рік на тому ж курсі, розтягуючи таким чином навчання до чотирьох років. Загалом, за даними проф. Г. Рейна, кількість учениць, які за час

роботи інституту займалися в ньому, становила 2524 особи, що складало майже половину від загальної кількості тих, хто закінчив інститут зі свідоцтвом [Рейн Г.Е. Акушерские курсы для повивальных бабок // Историко-статистические записки об ученых и учебно-вспомогательных учреждениях Императорского Университета Св. Владимира (1834–1884) / Изд. под. ред. орд. проф. В.С. Иконникова. К., 1884. – С. 197].

Причинами закриття Інституту після 39-ти років успішної роботи стало те, що за великої кількості учениць та обмежених можливостей акушерської клініки, студенти університету були позбавлені повноцінної практики. Так, в лютому 1881 р. кількість студентів чотирьох курсів медичного факультету складала 100 осіб, а учениць дворічного Інституту повивального мистецтва – 75 [ДАК. – Оп. 319. – Спр. 227. – Арк. 13зв.]. Тому з дозволу Міністра народної освіти Рада Університету прийняла рішення про закриття Інституту повивального мистецтва до 1 червня 1883 р.: прийом нових учениць припинявся, але вже зарахованим дозволялося довчитися [Оп. 465. – Спр. 5035. – Арк. 1–2]. Отже, ліквідація Інституту було викликана проблемами навчального характеру, адже, у потребу в цьому закладі, так само, як і у необхідності підготовки фахових акушерок на базі університету, сумнівів у викладачів та освітнього керівництва не виникало.

Про це свідчить також те, що до ідеї відновлення такого навчального закладу викладачі-медики повернулися на початку ХХ ст.: у 1903 р. при Акушерсько-гінекологічній клініці університету Св. Володимира, згідно клопотання завідувача клініки проф. О. Муратова, було створено Повивальну школу [ДАК. – Оп. 465. – Спр. 5685. – Арк. 1].

*Л.І. Ковтун, здобувач, КНУТШ, Київ  
vintageLK@ukr.net*

## **КОЛОРИСТИЧНІ ПРОЕКЦІЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

Актуальною є проблематика репрезентації колористичних символів в інформаційній реальності постмодерної цивілізації. Інформаційна реальність супроводжується колористичними символами, що є наявними в рекламі (політичній, комерційній та ін.), які впливають на формування масової свідомості громадян, змінюючи одні установки на інші, більш актуальні для даної епохи. Слід відзначити, що суттєвим моментом в постмодерні є особливе осягнення реальності, як "все, що приймається за дійсність, насправді є не чим іншим, як уявленням про неї, залежним до того ж ще й від точки зору, яку обирає спостерігач та зміна якої веде до кардинальної зміни самого уявлення. Отже, сприймання людини виявляється приреченим на "мультиперспективізм": на низку ракурсів, які постійно та калейдоскопічно змінюються, та у своєму блиманні не дають можливості пізнати її сутність" [Ильин П. Структурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / П. Ильин. – М.: Добросвет, 1996. – С. 186].

"Інформаційне суспільство", "інформаційна реальність" мають власні колористичні проекції. Кушерець В.І. висуває концепцію наукового знан-

ня "як стратегічного ресурсу суспільної трансформації" й обґрунтовує соціальні функції розвитку семантичної інформації "...для розуміння знань як головного ресурсу системних соціальних трансформацій має їхнє подання у вигляді різних функціонально зумовлених форм. Таких основних форм – три: 1) "живі" знання, тобто знання, невіддільні від їхніх носіїв – людей (досвід, навички, кваліфікація); 2) матеріалізовані знання (втілені в новій техніці, матеріалах, препаратах, організаційних формах); 3) знання у вигляді інформації (семантичних посилок, відокремлюваних від їхніх "першоджерел", переданих каналами зв'язку, збережених у пам'яті (природній чи штучній)). Особливість сучасного і прийдешнього ("постіндустріального") суспільства полягає в тому, що вирішальну роль у його розвитку починає відігравати семантична інформація, яка стає головним фактором системної трансформації суспільства" [Кушерець *Василій Іванович*. Аналіз знання як стратегічного ресурсу трансформації суспільства (світоглядно-методичний аспект). Автореф. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. 09.00.09. – соціальна філософія та філософія історії. – К., 2003. – С. 11]. Зазначається, що функції знакових систем уподібнені до соціальних функцій інформаційного простору, тому Французька Академія наук проголошує "наукові знання" як "символьну демонстрацію дійсності". Колористичні системи, які функціонують в інформаційному суспільстві, зумовлюють створення динамічних моделей інформатизації суспільної життєдіяльності.

Колористична символіка як загальнокультурний феномен постмодерну має поліваріативність визначень. У реаліях постмодерну нове виторення колористичних форм з новими якісними визначальниками співвідноситься з комплексом культурних смислових потоків. В сучасному інформаційному просторі є необхідність використання інформації, в основі якої лежать новітні технології, де числове кодування у системі комп'ютерних мереж дало "поштовх широко розповсюдженим змінам суспільства та культури, створюючи дематеріалізовану добу, за якої фундаментальною категорією стає вже не матерія, а інформація, що підлягає обробці" [Вайс *Д.* Дигітальна культура // Енциклопедія постмодернізму = *Encyclopedia of postmodernism* / За ред.: Ч. Вінквіста, В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. перекл. О. Шевченко / Деніс Вайс. – К.: Основи, 2003. – С. 125].

Колористична символіка супроводжує інформаційну реальність, втілюючись у різних знаково-символічних системах. Колір може застосовуватися як вид інноваційного гіперсимволу, який репрезентує процеси державотворення, націєтворення, політичні зрушення, економічне та соціальне реформування. Колористичні проєкції як вияви інформаційної реальності окреслюють своєрідний простір плюралістичних видозмін. Як відзначає О.Ю. Маслов, ХХІ століття це вік війн в знаково-символічних полях, вік війн з неприйнятими (або тими, що неактуальні) в соціумі символами, які в інформаційному просторі означаються й колористичними вимірами. В. Нікітаєв відмічає особливості тенденцій розвитку сучасних цивілізаційних процесів, наприклад зауважує, "що тероризм ХХІ століття

наносить свій удар переважно по символічних об'єктах" [Маслов О.Ю. Концепція інтелектуальних символів і символічно-знакових полей. (Демо-версія) / Олег Юрьевич Маслов / <http://www.polit.nnov.ru/2007/05/08/symbolconcept/>], які несуть символіку володарювання над світом.

Світ постмодерних текстів-колажів супроводжується колористичними уявленнями, які представлені в інформаційній реальності як сучасному інтерактивному просторі, що постійно модернізується. У цьому просторі задіяна цілісна система циркулятивних колористичних смислів (смисли посилення та смисли зникнення), які є культурно прийнятними (наділені позитивними смислами) або культурно відкинутими (наділені негативними смислами) соціумом як механізми утворення нових смислових структур.

Реальність сучасного світу створює підґрунтя для різних проявів нової інформаційної реальності, що має конструктивні культурні інтерпретації колористичної символіки у віртуальному просторі. Вивчаючи віртуальну реальність, М. Постер звертає увагу на процес пізнання цієї реальності, у якій втрачається смисл, цілісність та об'єктивність часопросторового виміру "ефекту реального світу". Відносно пізнання самого реального світу, віртуальна реальність формує проєкції-колажі множинності світів як особливості самої природи реальності, породжуючи симулякри, особливі "відчужені" знакові реалії, які підмінюють ціннісні смислові структури реального світу і визначаються у множинності проявлень.

Отже, інформаційна реальність стає полем для виявлення колористичних уявлень як загальнокультурних феноменів знаково-символічних та ціннісно-смислових систем культури.

*І.В. Лещев, асп., КНУТШ, Київ*  
*uaznavstvo@univ.kiev.ua*

## **ТЕРРОРИЗМ ТА ІСЛАМІЗАЦІЯ УКРАЇНИ: ПРОБЛЕМАТИКА ТА ЗАГРОЗИ РОЗПОВСЮДЖЕННЯ**

З політкоректної точки зору не можна процес ісламізації і проблематику тероризму розглядати в єдиному зв'язку. Однак треба зазначити, що у світі не існує "православного", "буддійського" чи "англійського" тероризму. Так само, як західне християнство у XI ст. породило таке явище, як хрестові походи, світ ісламу у XXI столітті породив явище тероризму. Це не означає, що кожний мусульманин є потенційним терористом, але це говорить про те, що мусульманське середовище як ніяке інше має властивість породжувати таке явище. У цьому сенсі ісламізація будь-якого регіону планети (при цьому не має значення, який там домінує етнос чи релігія), несе в собі загрозу тероризму, і Україна тут є винятком.

Географія розповсюдження світового тероризму має чотири фази: зона гарячої активності, зона високої активності, зона потенційної загрози і зона анклавного впливу. До першої, гарячої фази, відносяться країни, де відбуваються справжні війни, і є зіткнення двох різних цивілізацій – це Ірак, Афганістан, великі території Пакистану. До другої зони високої

активності входять країни, чії внутрішні кордони включають декілька релігій – мусульманська Індія, російський Кавказ, західний Китай, північна Нігерія і т. ін. Дані регіони об'єднують наступні особливості:

- у регіонах конфліктності домінуючою є ісламська культура, яка дає підґрунтя на територіальну "претензію" і "виправдання" терористичних актів;

- всі країни перших двох зон мають жорстку централізовану владу, яка дозволяє їм агресивно протистояти тероризму.

Україна відноситься до третьої зони потенційної загрози. Принципові відмінності третьої (української) зони від четвертої (анклавної взаємодії) полягає у виключному праві ісламського фактору на претензію до конкретної території. За останнє десятиліття великі терористичні акти відбувалися у Нью-Йорку, Лондоні, Москві, Мадриді, тобто у регіонах, де мусульмани не є автохтонами за своєю суттю. А тому теракти у зазначених містах носять більше резонансну, ніж територіально-претензійну функцію. У цьому, наприклад, і полягає принципова різниця між терактами на Кавказі, дії яких в основному спрямовані проти військових формувань і місцевої адміністрації, і терактів поза мусульманським середовищем Росії – тут вже під терор підпадає в основному мирне населення. Україна у цьому контексті представляє собою мініатюрний зріз РФ, де Крим (а останнім часом і південні області республіки, куди останнім часом спрямована величезна міграційна експансія курдського, азербайджанського, арабського і інших мусульманських етносів) виступає аналогом Кавказу.

Ісламізація півдня України відбувається точно за таким сценарієм, за яким у 50-х рр. минулого століття почалась албанізація Косово у зниклій СФРЮ:

- нарощування етнічної маси шляхом великої народжуваності і зовнішньої міграції;

- практично тотальна відмова від змішаних шлюбів, що фактично робить неможливим включення мусульман у загальнокультурне слов'янське середовище регіону;

- анклавний спосіб поселень;

- релігійна активність, що спрямована на добровільну ісламізацію слов'янського етносу;

- створення міцної міжнародної думки щодо "виключного права мусульман" на Кримський півострів.

Слід зазначити, що саме таким шляхом починався косівський, чеченський, інгушський та дагестанський сепаратизм. Крим має такий самий статус республіки, як і республіки Балканського півострова і Кавказу, а рівень сепаратистських тенденцій буде залежати від рівня ісламізації регіону. Наприклад, слов'янське населення Косово становить близько 5%, Дагестану менш ніж 5%, Чечні 4%, Інгушетії близько 1%. Південно-українська ісламізація має анклавний характер і також несе у собі загрози сепаратистських тенденцій.

Таким чином, включення мусульманського елемента в соціокультурний простір сучасної України є однією з головних умов нівелювання терористичних загроз в республіці.

*О.В. Литвиненко, асп., ЦУ КНУТШ, Київ*

## **ПРОБЛЕМА ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ ТА ПРЕДМЕТНЕ ПОЛЕ УКРАЇНОЗНАВСТВА**

Характерною рисою сучасного глобалізованого світу є різке збільшення інформаційних потреб громадян, юридичних осіб, держав. Зростаючі потоки інформації все більше впливають на політичні, економічні, культурні та інтеграційні процеси. Інформація лежить в основі прийняття рішень – політичних, соціальних, культурних чи бізнесових. Стратегічною метою будь-якої демократичної держави є формування і становлення власного інформаційного простору – сукупності доступних у країні інформаційних джерел і потоків. Тому важливо, щоб інформаційною діяльністю займалися спеціалізовані установи й організації, особливо в період економічної чи політичної кризи. Актуальність даної теми зумовлюється тим, що у сучасних умовах розбудови державності України першочерговими за важливістю є питання, пов'язані із захистом національної безпеки країни. Слабка інтегрованість України у світовий інформаційний простір, використання інформаційного вакууму для підриву авторитету держави на міжнародній арені, неконтрольоване насадження цінностей і стереотипів західного світу та інші численні інформаційні загрози її національній безпеці засвідчують: вивчення чинників, що впливають на захист і контроль національного інформаційного простору, нині, як ніколи, є вельми значущим.

Сутнісні зміни у сучасному суспільстві, глобалізація інформаційної діяльності аналізуються у працях О. Андрєєвої, Т. Барташук, В. Вергуна, О. Литвиненка, Г. Почепцова. Такі дослідники, як Я. Воскобойников, Д. Григораш свою роботу спрямовують на вивчення особливостей агенційної журналістики, теоретичне обґрунтування діяльності інформаційних агентств. Дослідження історії розвитку і специфіки діяльності світових та українських інформаційних агентств висвітлено у працях О. Бочковського, О. Коновця, Ю. Нестеряка, О. Пантелеймонова. Зазначені науковці вивчають узагальнено всі засоби масової інформації, досліджуючи побіжно й інформаційні агентства. Окремі аспекти питання інформаційної безпеки вивчались у працях Р. Арона, В. Баркова, І. Бекешкіної, Д. Белла, М. Вебера, О. Власюка, Г. Волинки, К. Гаджиева, Є. Головахи, О. Данильяна, Р. Дарендорфа, С. Кара-Мурзи, С. Ліпсета, Н. Лумана, М. Маколі, Г. Мангоффа, Б. Парахонського, Т. Парсонса, К. Поппера, Н. Смелзера, С. Стояновича, О. Тоффлера, Ф. Фукуями, Я. Щепанського та ін. Але проблема інформаційної безпеки в контексті сучасного українознавства ще не досліджувалася.

Відомо, що об'єктом сучасного українознавства є реальний український світ, який творився і трансформувався упродовж тисячоліть і сьогодні репрезентує суть буття і свідомості українців як нації. Предметом українознавства є українство як загальноцивілізаційний феномен, закономірності та особливості його формування і розвитку в часо-

просторовому вимірі як на теренах України, так і поза ними. Український світ – це онтологічна реальність, об'єднана в цілісність певними соціокультурними, етнонаціональними, суспільно-історичними, гео економічними, геополітичними ознаками. Визначальними категоріальними характеристиками українського світу є цілісність, універсальність, самобутність, самодостатність, саморозвиток, єдність і взаємоопосередкованість усіх його вимірів, серед яких є й інформаційний вимір.

Інформаційний вимір українського світу є наскрізним, оскільки він пронизує буття української спільноти від найдавніших часів до сьогодення (від етнокультурної інформації – до сучасної суспільно-політичної, соціально-економічної та геополітичної інформації). Тому без комплексного урахування впливу інформаційного чинника на процеси етнічного й національного розвитку української спільноти, а також на стійкість і стабільність українського соціуму в транзитивних умовах оптимальне вирішення багатьох невідкладних проблем українства є неможливим. Оскільки суттєвою характеристикою транзитивних суспільств є апіорна небезпека, то важливим завданням сучасного українознавства є не тільки науковий аналіз проблеми забезпечення інформаційної безпеки в умовах трансформаційних зрушень, але й мінімізація негативних наслідків вже здійснених порушень інформаційної безпеки суспільства та реалізація ефективної стратегії інформаційної безпеки.

Інформаційна безпека – це стан суспільства і держави, при якому забезпечені внутрішні й зовнішні умови, що гарантують безперешкодне задоволення інформаційних потреб держави, суспільства і кожного її громадянина; вільне використання ними наявних інформаційних мереж; їхнє право отримувати, зберігати, накопичувати, переробляти й відтворювати інформацію, необхідну для їх повноцінної життєдіяльності. Інформаційна безпека як соціокультурний феномен пов'язана з виготовленням державою, суспільством та мас-медіа власної інформаційної продукції, а також із запобіганням і усуванню небезпек, пов'язаних з чужою інформаційною продукцією, інформацією деструктивного характеру, яка може надходити ззовні. Інформаційна безпека розглядається нами як комплексний соціокультурний феномен, що має складну багаторівневу структуру (інформаційна безпека держави, суспільства та окремої особи) й підпорядковується закономірностям функціонування й розвитку, які притаманні складним системам.

Кардинальні соціокультурні зміни, що відбуваються на початку XXI ст., свідчать про те, що світ вступив у фазу глобальної трансформації, яка супроводжується загостренням широкого спектру суперечностей, зростанням конфліктності, зіткненням життєво важливих національних інтересів різних держав світу й виникненням системи нових загроз їхній безпеці. Нова реальність вимагає принципово нового концептуального підходу до осмислення ситуації, що склалася. Особливо це важливо для перехідних суспільств, що відроджують власну державність, процес становлення якої пов'язаний з необхідністю забезпечення надійної інформаційної безпеки, яка є невід'ємним чинником національного



розвитку. Адже інформаційно-психологічна війна (що ведеться проти українського народу упродовж багатьох років) не тільки деформує внутрішню структуру ідентифікаційних матриць громадян України, але й змістовне наповнення цих матриць, викликаючи смислові деструкції і смислові розходження в розумінні громадянами української історії, українських національних інтересів, діяльності українських провідників, борців за свободу й незалежність.

В умовах соціокультурних трансформацій інформаційну безпеку необхідно розглядати з точки зору захисту національних інтересів та збереження базових констант національного розвитку українства (національна ідея, спільна ідентичність, система базових цінностей українства тощо), які є важливими ознаками оптимального національного розвитку спільноти. Розробка і впровадження механізмів забезпечення інформаційної безпеки України дозволить не тільки активізувати процеси колективної самоорганізації та уможливити стійкість і стабільність соціокультурного поступу перехідного українського суспільства, але й здійснити безпосередній вплив на оптимізацію націєтворчих процесів, які є фундаментальною основою національного розвитку українства.

*Т. Мовчан, асп., КНУТШ, Київ*

### **ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ДІЯЛЬНОСТІ НАРОДНИХ ОБРАНЦІВ: ДОСВІД КАНАДИ ТА УКРАЇНЬСЬКА РЕАЛЬНІСТЬ**

Народні обранці в законодавчому органі влади покликані виражати та захищати інтереси соціуму. Громадяни, голосуючи за певну партію чи конкретного кандидата, передають їм владу приймати політичні рішення, від яких залежить добробут всього суспільства. Для ефективного виконання своїх функцій у парламенті народні депутати володіють певними привілеями, які вони обов'язково використовують. Однак, відображаючи в парламенті народну волю, депутатам слід виконувати й обов'язки, визначені відповідними законодавчими актами. Те ж саме стосується і державних службовців, які працюють на всіх рівнях державної влади. Оскільки високопосадовці наділені значними владними повноваженнями та ресурсами, виникає необхідність чітко розмежовувати їхні приватні інтереси та інтереси всього суспільства. З цієї метою приймаються необхідні закони та створюються відповідні установи, завданням яких є контроль за дотриманням цих законів. Ефективне функціонування таких установ сприяє результативній діяльності органів державної влади, прийняттю раціональних рішень, які є життєвоважливими для країни.

В українському політикумі питання контролю за діяльністю народних обранців та високопосадовців є одним із доволі складних, оскільки все частіше в лексиконі звучать терміни: "зрада", "політичний скандал", "корупція", "кулуарні домовленості" та інші. Такі слова успішно використовують як для піару власної політичної сили, так і для антипіару, спрямованого проти опонента. Це свідчить про те, що проблемам, що нале-

жать до сфери політичної етики, в українському суспільстві не надається необхідного значення. У результаті цього етичні питання трактуються залежно від політичних вподобань, власних інтересів кожного. У зв'язку з цим часто моральні "промахи" політичних діячів стають резонансними, коли на чергових політичних змаганнях суперник намагається таким чином дискваліфікувати свого опонента. В іншому випадку, якщо "морально недостойний" політик не є конкурентом, а може бути корисним певній політичній силі, на його етичні якості закривають очі.

Слід відзначити, що в Україні функціонує Комітет з питань Регламенту, депутатської етики та забезпечення діяльності Верховної Ради України, до повноважень якого відносяться питання дисципліни та дотримання норм етики народними депутатами України. Також на законодавчому рівні питання етики народних обранців розглядається у Законі України "Про статус народного депутата України", прийнятому в 1992 році. У Законі міститься Стаття 8, яка у трьох пунктах зображує моральне обличчя українського депутата:

"1. У своїй діяльності народний депутат повинен дотримуватися загально визначених норм моралі; завжди зберігати власну гідність, поважати честь і гідність інших народних депутатів, службових та посадових осіб і громадян; утримуватись від дій, заяв та вчинків, що компрометують його самого, виборців, Верховну Раду України, державу.

2. Неприпустимим є використання народним депутатом свого депутатського мандата всупереч загально визначеним нормам моралі, правам і свободам людини і громадянина, законним інтересам суспільства і держави.

3. Народний депутат не повинен використовувати депутатський мандат в особистих, зокрема корисливих, цілях" [Закон України "Про статус народного депутата України" від 17.11.1992 // ВВР. – 1993. – N 3. – С. 17].

Однак українська практика контролю за діяльністю високопосадовців потребує вдосконалення. Як один із можливих варіантів наслідування варто виокремити спосіб вирішення цього питання у Канаді. У цій країні працює офіс комісара з питань етики та конфлікту інтересів, який є своєрідним знаряддям контролю за канадськими державними чиновниками та народними обранцями, що покликані вберігати державу та її громадян від політичного свавілля та економічної корупції.

Офіс комісара з питань етики та конфлікту інтересів (Office of the Conflict of Interest and Ethics Commissioner) є незалежною від будь-яких політичних сил парламентською інституцією, яка здійснює своєрідний моніторинг поведінки народних обранців Канади, встановлюючи, чи окремо взяті вчинки останніх не виходять за рамки дозволеного Актом про конфлікт інтересів.

Акт про конфлікт інтересів був прийнятий у Канаді в 2006 році. Його основною метою є встановити чіткі правила для високопосадовців, які розмежують приватні інтереси та громадські обов'язки державних службовців вищої ланки, а у випадку виникнення конфлікту інтересів забезпечити його успішне вирішення. Зазвичай офіс комісара з питань етики та конфлікту інтересів розпочинає детальне вивчення того чи іншого

випадку неналежної поведінки державного службовця після відповідного запиту з боку депутатів парламенту чи урядових інституцій, на які подібна поведінка може негативно вплинути.

Метою існування офісу комісара з питань етики та конфлікту інтересів не є "здійснення поліційного нагляду за державними службовцями". Вони визначають сферу своєї діяльності як "систему, в якій чиновник повинен самостійно подавати інформацію про свої матеріальні надбання, та яка базується на довірі та усвідомленні факту того, що державні службовці з'являться в офісі комісара з питань етики та конфлікту інтересів та нададуть йому всю необхідну інформацію про свою діяльність" [Office of the Conflict of Interest and Ethics Commissioner [Електронний ресурс]: About the office. – Режим доступу: <http://ciec-ccie.gc.ca/Default.aspx?pid=8&lang=en>].

Порівнюючи комітет з питань регламенту, депутатської етики та забезпечення діяльності Верховної Ради України з канадським офісом комісара з питань етики та конфлікту інтересів, слід констатувати, що функції та сфера діяльності обох інституцій є схожими. Однак фундаментальна відмінність між ними полягає у тому, що канадська установа є незалежною парламентською інституцією, членами якої є кар'єрні чиновники, а не політики. В українській установі членами комітету є депутати, на яких покладено відповідальність стежити за дотриманням правил етики їхніми ж колегами по Верховній Раді. У зв'язку з цим об'єктивному оцінюванню поведінки народних обранців може перешкодити партійна приналежність членів комітету, підтримка політики власної партії чи "дружні" відносини з однопартійцями. Тому не можна гарантувати, що за недостойну поведінку депутата буде притягнуто до відповідальності.

***М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф., КНУТШ, [kuznavstvo@univ.kiev.ua](mailto:kuznavstvo@univ.kiev.ua)***

## **ЕТНОПОЛІТИЧНА ПАРАДИГМА ЕВОЛЮЦІЇ НАЗВИ "РУСЬ"**

Написання цієї розвідки викликала дискусія, яка, як у минулому, так і сьогодні, перманентно ініціюється меншою мірою науковцями, а більшою – політиками. Останні в угоду своїм політичним примхам намагаються назву "Русь" транспонувати на термін "Росія", а потім, і на похідні, що створені на їх основі (руський, русский, російський тощо). Застосовуючи таку парадигму, тобто словозамінювання змісту одного терміну на інше слово, намагаються одержати бажані для них політичні дивіденди.

Ретроспективний аналіз словозмінювання назви "Русь", а відповідно, і наповнювання її політичним (читай російським) змістом розпочалося з XV ст. російським царем Олексієм, який видав указ, де проголосував себе "государем ... Великої, Малої і Білої Руси" [Грушевський М.С. Велика, Мала і Біла Русь / Михайло Сергійович Грушевський // Український історичний журнал. – 1991. – № 2. – С.77]. При цьому, зауважує М. Грушевський, поняття "Мала Русь" (грец. η Μίχρα Ρωσία) у окремі періоди

зникало, "...то наново відновлено, в розмірах дуже відмінних, в залежності від політичних комбінацій. Кінець кінцем (всі три терміни: Велика, Мала і Біла Русь (М.О.)) набрали характеру етнографічного, національного, але початок їх був зовсім не етнографічний, і значення свого вони набрали під впливом політичним" [Там само. – С.80].

Наявні сьогодні матеріали дають можливість прослідкувати у ретроспективі еволюцію термінів "Мала Русь" та "Велика Русь", що вперше з'явилися в актах константинопольського патріархату в XIV ст. М. Грушевський першим серед вітчизняних дослідників висловив припущення, що причину появи термінів "Мала Русь" і "Велика Русь" слід шукати у політичній площині, що склалася після монголо-татарської навали на Русь.

З часу, коли частина українських земель була приєднана до Росії (1654 р.), вживання терміну "Мала Русь" звужується, натомість широко вживається особливо в офіційному діловодстві термін "Малоросія". Згодом (XVII- XVIII ст.) у суспільно-політичній практиці поняття "Малоросія" стало сполучатися з поняттям "Україна", нерідко накладаючись одне на інше. Оскільки поняття "Україна" з 1187 року (Іпатіївський літопис) продовжувало зберігатися в народних переказах, фольклорі тощо, то воно поступово витісняє "...казенно-бюрократичний термін Малоросія, а з українського лексикону зникає слово "Русь" [Ричка В.М. Про еволюцію назви "Русь" в етнополітичній історії України / В.М. Ричка. Український історичний журнал. – 1991. – № 2. – С. 88]", а також утворений на його основі прикметник "руський" стосовно українців. Проте, поняття "руський" і сьогодні залишається історичним етнонімом, не пов'язаним в українській мові з "руським", тобто російським. При цьому зауважимо, що з самого початку свого впровадження термін "Русь" використовувався для означення племені полян, яке заснувало Київ, а у X ст. стало вживатися як етнонім держави "Русь". Така держава згадується у літописах та хроніках багатьох сусідніх з державою "Русь" країн. Саме з Київщини влада київських князів поширювалася на нові землі, у тому числі і на нинішні російські.

З цього приводу історик російської літератури А. Пипін ще у середині XIX ст. писав: "С началом государственной жизни, в IX веке земля полян и ее столица Киев заняла господствующее место среди племен и сохранила это положение до половины XII века. Именно этот южный союз княжеский с Киевом во главе в те века и носил специфическое название Руси, которое в XI веке распространялось на Волынь и Галицию, но еще не переходило ни в Новгород, ни к белорусам, ни на северо-восток" [Пыпин А. История славянских литератур. – 1879. – № 1. – С. 309].

У другій половині XIX ст. М. Максимович, М. Костомаров, М. Грушевський та ряд інших науковців теоретично обґрунтували етнічну окремішність руських, тобто українців.

Проте дискусії щодо окремішності українців (руських) від росіян (русских) і нині продовжуються.

Центральним питанням таких дискусій є з'ясування того, хто є спадкоємцем та продовжувачем культури Київської Русі. "На тлі російсько-українських культурних взаємин це питання, – підкреслює український

дослідник в діаспорі П. Голубенко, – виходить за межі чистої науки і набирає гострого політичного характеру. В одному випадку відповідь на це питання означає заперечення існування цілої нації, а в другому – демаскує імперію, як грабіжницю чужої власності. Цим і пояснюється та надзвичайна гострота й упертість, з якою боронять свої позиції обидві сторони" [Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин / П. Голубенко. – К.: Дніпро, 1993. – С. 90].

Після розпаду Радянського Союзу до сфери ужитку всередині Російської Федерації все активніше починає впроваджуватися поняття "россияне" для позначення громадян Федерації різної етнічної належності та віросповідання, куди "русские" входять разом з багатьома. Останнім часом президент РФ Д. Медведєв запропонував активніше впроваджувати термін "россияне" в теорію і практику життя народів Російської Федерації з перспективою створення передумов для формування політичної спільноти "російський народ". Імовірно тоді для українофобів як в Україні, так і Росії стане очевидним, що "Киевская Русь, – як писав ще у 1926 році російський дослідник Ширяєв Б., – несомненный факт исторического существования России, но прямого отношения к образованию последующего русского государства она не имеет... Между ним и государством русским, явившимся позднее, легло великою гранью монгольское иго" [Ширяев Б. Наднациональное государство на территории Евразии // Евразийска Хроника. – Париж, 1926. – Вып. VI. – С. 6].

Отже, "Русь" – це споконвічна назва "України" та руських (українців), що впродовж своєї історії мешкали на українських землях.

Зовні близькі слова "русский" та "русский" мають різне значення в українській та російській мовах. Це слід враховувати всім, хто намагається з'ясувати сутність назви "Русь" і "Росія" та похідних від них прикметників.

**Л.Г. Отрошко, наук. співроб.,**  
**Національний науково-дослідний інститут українознавства**  
**Міністерства освіти і науки України, Київ**  
*libusha@bigmir.net*

### **ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ АПАРАТ ПРИРОДНИЧОГО НАПРЯМУ НАУКОВОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Для наукового українознавства, як і для більшості гуманітарних наук, характерний певний специфічний термінологічний апарат. Для природничого напрямку наукового українознавства характерний певний спосіб осмислення і використання термінологічного апарату, який і відрізняє цей науковий напрям від інших. Цей спосіб осмислення полягає в залученні до українознавчого предметного поля різноманітних проблем, розгляді та осягненні їх за допомогою взаємопов'язаності і взаємозалежності теоретико-методичної та пошуково-експериментальної баз. Такий

інтегративний підхід полягає у ретельному аналітико-синтетичному опрацюванні існуючих здобутків біологічних дисциплін в сув'язі зі здобутками всіх тих дисциплін, предметом дослідження яких безпосередньо чи опосередковано є система "Природа – Людина" як в онтологічному, так і у гносеологічному сенсах. Приміром це можуть бути здобутки гео-психології, біогеографії, етнографії, природничої історії, натурфілософії тощо. Результатом такого опрацювання постає унікальний термінологічний апарат, який з появою в 90-их роках ХХ ст. теорії українознавчих центрів доктора філологічних наук, академіка, професора П.П. Кононенка поступово набуває реальної змістовності, ємкості й цілісності [Кононенко П.П. Українознавство : підручник для студентів вищих навчальних закладів / П.П. Кононенко – К.: Либідь, 1996. – 384 с.; Кононенко П.П. Українознавство : підручник для вищих навчальних закладів / П.П. Кононенко; МОН України, НДІУ. – К.: Міленіум, 2006. – 869 с.]

*Мета* дослідження – виокремити відмінності, які відрізняють будь-який об'єкт, залучений до українознавчого предметного поля в багатовимірну систему "сканування". Об'єкт розглядають, зіставляючи результати різних теоретико-практичних галузей наук, які мали визначений об'єкт предметом дослідження. Відтак об'єктно-предметна взаємозалежність носить циклічний характер. Це не приклад взаємозамінності, а лише об'єктно-предметної міграції в межах наук, предмет дослідження яких набуває здатності переходу в об'єкт. Під час процедури об'єктно-предметного перетворення термінологічний апарат зберігає свої об'єктивні характеристики, проте набуває й нових, дещо суб'єктивних ознак. Ці ознаки й є тими відмінностями, завдяки яким термін або поняття набувають нового смислового навантаження. Для українознавства головною відмінністю розгляду предмету дослідження є те, що будь-який термін або поняття (об'єкт) розглядається у межах цілісного пізнання, творення й самотворення *української людини*, тобто в предметному полі наукового українознавства, коли в "об'єктив" дослідження "фокусується" Україна, українство в усьому часопросторовому вимірі [Історія українознавства: навчальний посібник / [П.П. Кононенко, Л.К. Токар, О.Г. Бажан та ін.]; за ред. П.П. Кононенка. – К.: Академвидав, 2011. – (Серія "альма-матер"). – С. 488].

*Предмет* дослідження – термінологічний апарат природничого напрямку наукового українознавства.

*Об'єкт* дослідження – природничий напрям наукового українознавства.

*Завдання* дослідження – дослідити та охарактеризувати особливості природничо-українознавчої наукової термінології та виділити деякі особливості застосування термінологічного апарату природничого спрямування в науковому українознавстві. Задля виконання поставлених завдань користуватимемося підходами, принципами й методами, які застосовуються у психології, філософії та природничих науках.

У цій науковій парадигмі до основних відмінностей, що стосуються термінологічного апарату і в науковому українознавчому осмисленні та набувають нового сенсу, належать:

- застосування інколи забутих і не часто використовуваних понять та термінів;
- розгляд понять та термінів у спотвореному значенні;
- залучення понять та термінів, які використовуються в різних галузях науки як вузькофахові;

Відтак, провідним завданням природничого напрямку наукового українознавства є:

- повернути в науковий обіг давно невинувато забуті слова, поняття та терміни, які надзвичайно влучно відповідають українській ментальності та національній ідентичності;
- забезпечити їх фахове тлумачення українознавчих понять;
- організувати їх втілення в науково-освітню сферу.

Реалізація цих завдань в Україні й у діаспорі закладалося науковою школою Київського національного університету ім. Т.Шевченка. Ця ж таки національна наукова школа створила й школу наукового українознавства, що працює як Науково-дослідний інститут українознавства. В той же час над становленням наукового українознавства працюють Наукове товариство ім. Т.Шевченка (у Львові та Сарселі) та Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України [Сніжко В.В. Українознавство: природна психо-філософська концепція / В.В. Сніжко; МОН України; ННДІУ МОН України – К.: УАІД "Рада", 2010. – 524 с.].

Основи дослідження природних основ самоствердження української людини на національному терені були закладені у працях М.О. Максимовича, П.П. Чубинського, М.І. Костомарова, Хв. Вовка, С.О. Єфремова, М. Грушевського та ін. Вони згодом лягли в основу українознавчого центру "Україна – природа, екологія". Розвинув цей науковий напрям кандидат біологічних наук, Голова Всеукраїнського Наукового та Професійного Товариства ім. М. Міхновського, член Міжнародної асоціації "Україна і світове українство", В.В. Сніжко, унікальна різновекторна спрямованість наукових та дослідницьких інтересів якого були: психоетнічна екологія, загальна біологія, фізіологія рослин, ботаніка, фітодізайн, етологія тварин, антропогеографія, геопсихологія, антропологія, етнологія. Вчений на високому науковому рівні зміг поєднати психофілософський, психоетнічний, освітньо-виховний, етностетичний, природоохоронний, біографієлогічний тощо аспекти в природничий напрям наукового українознавства. Дослідження взаємозв'язку "людина – довкілля" у геополітичній реальності "Україна" для природничого напрямку наукового українознавства в ННДІУ розпочалася з появою фундаментальних праць доктора філософських наук, заслуженого діяча науки і техніки України, члена Міжнародної асоціації "Україна і світове українство", професора В.С. Крисаченка. Саме цим вченим було повернене в науковий обіг поняття *довкілля* в його українознавчому сенсі [Людина і довкілля: антологія. У 2 кн. / Упоряд. В.С. Крисаченко. – К.: Заповіт, 1995].

Щодо українознавчих термінів, то варто зазначити, що за період діяльності відділу природи та психології етносу ННДІУ МОН України (2000–2010 рр.) було повернено до наукового вжитку декілька нових наукових термінів, які відповідають природничому напрямку наукового україно-

знавства [Екологічне виховання, народне оздоровлення, традиційне харчування в українській концепції національного здоров'я : українознавча монографія / [Сніжко В.В., Кононенко М.П., Присяжна Т.М. та інш.]. – К.: НДІУ МОН України, 2007. – 439 с.].

Наразі продовжується робота по створенню фахового глосарія з використання термінології природничого напрямку наукового українознавства. До словника-глосарія введені поняття, терміни та постаті, які безпосередньо або опосередковано стосуються природничого напрямку наукового українознавства, який досліджує Україну та українство через призму *Природи* як Матерії, Універсуму, Всесвіту в усій різноманітності їх проявів; *природного довкілля* (синонім "ландшафт") як сукупності природних факторів, що становлять об'єктивні умови існування людини як біологічного виду; *соціоприродного довкілля* як довкілля перетвореного людською діяльністю та національного соціоприродного довкілля України як комплексу біотичних, абіотичних і соціальних факторів, що витворив протягом тривалого часу специфічні умови, у яких проживають українці.

**М.Г. Панченко, асп., КНУТШ, Київ**  
uaznavstvo@univ.kiev.ua

## **ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ВІТЧИЗНЯНИХ НАУКОВЦІВ: ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

За останні десятиліття стрімко починає розвиватись та поширюватись протестантизм на території сучасної України. Згадані процеси викликають зацікавлення вітчизняних науковців, оскільки успішна діяльність протестантів на території нашої держави суттєво змінює релігійну ситуацію в Україні. За 10 років було захищено чимало дисертацій на теми, які стосуються соціокультурних трансформацій протестантизму в Україні. Ці проблеми займались: О. Слис, М. Мокієнко, В. Любашенко, М. Чедков та інші. Вони звертали увагу передусім та течії пізнього протестантизму, який набирає все більше обертів в суспільстві (баптисти, єговісти тощо).

У зв'язку із цим в українських наукових колах виникає питання про перспективи розвитку української національної ідеї на "протестантських засадах". Припускалося, що протестантська ідеологія має сприяти швидкому виходу із кризи української держави, посиляючись на досвід європейських держав, зокрема Німеччини та Англії, водночас, існує інша точка зору з цього питання.

"Наш" протестантизм є особливим. Особливість його в тому, що протестантське обличчя визначають не класичні Церкви західної Європи, не секуляризовані, ліберальні демоніції Америки, а саме радикальні течії, котрі вийшли з церковно опозиційної традиції, на відміну від реформатів та лютеран [Любашенко В.І. Протестантизм в Україні: творення стереотипів триває].

Характерно, що протестанти України (як вірні, так і духовенство) – це є найбільш аполітична конфесія, переважна більшість з них не претен-



дує на жодну участь в управлінні державою. Вони лише хочуть налагодження діалогу з владою через послідовне дотримання релігійної свободи. Особливу занепокоєність у них викликають дії державних урядовців, які дозволяють собі порушувати законодавство та підкреслюють преференції до тих чи інших Церков. А також факти втручання в релігійне життя політики і навіть урядовців, що сприяє забезпеченню штучного поділу на "своїх" та "чужих" [Любащенко В.І. Протестантизм в Україні: творення стереотипів триває].

Опрацювавши автореферати дисертацій, захищених в Україні з проблем протестантизму за перше десятиліття XXI ст., нами було встановлено, що сучасні науковці однакостайні у своєму висновку, що всі християнські конфесії більшою чи меншою мірою увійшли у суспільне життя і стали його невід'ємними суб'єктами практично в усіх сферах. Водночас роль християнських конфесій у суспільному житті країни за досліджуваний період характеризується конфліктністю та надмірною політизацією, що зумовлює зокрема участь у парламентських та президентських виборах [Филлчук С.В. Християнські конфесії та партії християнського спрямування в суспільному житті незалежної України]. Наголошується, що релігія є одним з основних чинників національної самоідентифікації, яка у свою чергу відіграє визначну роль в інтеграції українського суспільства, оскільки етноконфесійна специфіка релігії сприяє самоусвідомленню нації [Ломака І.І. Політичний аналіз інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства].

На наш погляд, поглиблене дослідження ролі класичних протестантських Церква, представлених в Україні лютеранами та реформатами, є надзвичайно важливими та актуальними. Воно пояснюється як недостатньою розробленістю згаданої теми, так і важливістю історичного досвіду інтеграції в українське соціокультурне середовище протестантських спільнот, які від початку мають неукраїнське походження – лютеран (німецьке) та реформати (угорське). Водночас недостатня увага приділена діяльності "класичних" протестантських Церков в Україні, які є безпосередніми спадкоємцями Лютера та Кальвіна, ймовірно через їх відносну малочисельність. Вони представлені лютеранами (німецьке походження) та реформатами (угорське походження). Їх релігійні лідери та представники інтелектуальної верхівки ведуть активний пошук свого місця в українському національному, духовному та культурному середовищі, намагаючись досягти тісної інтеграції із сучасним українським соціумом. Ця гілка протестантизму найбільш зосереджена на Закарпатті і мирно співіснує з усіма представленими там конфесіями.

***Н.В. Пархоменко, асп., ЦУ КНУТШ, Київ***

## **ПРОБЛЕМА УКРАЇНСЬКОЇ ТРУДОВОЇ МІГРАЦІЇ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА**

За останні 20 років Україна перетворилася на висхідний пункт потужної трудової міграції. За різним підрахунками, в країнах Європи пра-

цюють від сотень тисяч до 2-х мільйонів українських громадян (іноді звучать і більш вражаючі цифри: від 5-ти до 10 млн. осіб, однак подібні обсяги переважно використовуються політиками та журналістами для гучних заяв і не сприймаються серйозно вченими). Враховуючи ситуацію на ринку робочої сили в цьому регіоні, у трудових мігрантів неминуче виникає безліч проблем. Однак ступінь зацікавленості ними українською державою був мінімальним. Україна до останнього часу не приєднувалася до жодної з існуючих конвенцій по захисту прав трудящих-мігрантів (Конвенція Міжнародної Організації Праці "Про зловживання в галузі міграції та про забезпечення трудящим-мігрантам рівних можливостей" від 24 червня 1975 року, "Європейська конвенція захисту трудящих-мігрантів" від 24 листопада 1977 року та ін.). Підписані ж з окремими країнами двосторонні домовленості (в тому числі і з Польщею, 16 лютого 1996 року) часто були лише деклараціями, в яких не враховувалися реальні проблеми мігрантів-заробітчан. Хоча після останніх президентських виборів ситуація почала змінюватися на краще, однак дослідження цієї проблеми і винесення її на широке обговорення усіма зацікавленими сторонами залишається актуальним.

Відомо, що найпотужніші хвилі еміграції з України у XX столітті, як у східному, так і в західному напрямку були обумовлені соціально-економічними причинами. Не став винятком є і хронологічно останній міграційний рух, який стартував на початку 1990-х років і триває дотепер. Він, переважно, також набув форм трудової ("заробітчанської") міграції. У проблемному полі сучасного українознавства доволі важливе місце займають питання географії і масштабів української трудової міграції, соціально-демографічних характеристик трудових мігрантів, заробітчанських інвестицій в економіку України, збереження національної ідентичності трудових емігрантів тощо.

Феномен "української трудової міграції" потрапив у фокус уваги соціологів ще на початку 1990-х років, втім, більшість публікацій на цю тему з'явилася лише на межі тисячоліть. Багато в чому це обумовлювалося браком емпіричних даних: тривалий час спеціальних досліджень проводилося вкрай мало, а опиратися на дані державної статистики було неможливо з причини їхньої явної невідповідності реаліям. Завдяки зусиллям вітчизняних соціологів, українського представництва Міжнародної організації з міграції (МОМ) та окремих регіональних державних структур, які займаються питаннями міграції, наприкінці 1990-х ситуація у цій сфері дещо покращилася. В цей період, зокрема, було проведено дослідження в регіонах з найбільшим міграційним потенціалом, зокрема – у Закарпатті, на Тернопільщині та Львівщині. Певною мірою відбулися зміни у сфері даних, що їх оприлюднювали державні структури: все частіше їхнім джерелом ставали спеціальні дослідження, у методології проведення яких враховувалися реалії сучасної України. Так, у 2001 році Державним комітетом з статистики було проведено в Донецькій, Луганській, Львівській, Івано-Франківській, Закарпатській, Чернівецькій, Волинській та Рівненській областях дослідження під умовною на-

звою "Життєві шляхи населення України", під час якого було опитано 18 тис. осіб. Респондентам пропонували цілу низку питань, у тому числі й спрямованих на з'ясування масштабів та особливостей трудової міграції.

Починаючи з 2002 року питання, пов'язані з трудовою міграцією, ставилися також під час проведення загальнонаціональних соціологічних опитувань. Наприклад, до щорічного моніторингу стану українського суспільства (моніторинг проводиться Інститутом соціології НАН України за участі Фонду "Демократичні ініціативи" та фірми "Соціс") було внесено питання "Чи маєте Ви, або хтось з членів Вашої сім'ї, досвід тимчасової роботи за кордоном" та "Чи збираєтесь Ви найближчим часом поїхати за кордон на тимчасові заробітки?" Окрім Інституту соціології НАН України, до вивчення трудової міграції долучилися ще декілька державних науково-дослідних інституцій. Національний інститут проблем міжнародної безпеки, наприклад, здійснив вибіркове соціологічне обстеження "Соціально-економічне значення трудової міграції громадян України". Опитування проводилося в Києві, Чернівцях та селі Прилбичі Яворівського району Львівської області і охопило загалом 600 домогосподарств зовнішніх трудових мігрантів. Соціологічні дослідження трудової міграції проводилися також окремими науковцями, що спеціалізуються на даній тематиці. Серед дослідників, які вивчають різні аспекти української трудової міграції, слід відзначити О. Хомру, О. Малиновську, І. Прибиткову, С. Пирожкова, Е. Лібанову, О. Пазняка, М. Шульгу. Було здійснено перші спроби ширших теоретичних узагальнень на дану тематику – в 1998 році колектив авторів під керівництвом Ю. Римаренка підготував Енциклопедію "Міграційні процеси в сучасному світі", окремий розділ якої було присвячено проблемам виїзної, у тому числі й трудової, міграції з України.

Поряд із загальним аналізом самого явища, дослідники зосереджуються на окремих його аспектах, опираючись при цьому й на дані, отримані під час особисто проведених польових досліджень. Наприклад, О. Хомрою, на підставі результатів опитування проведеного ним 1999 року в українській частині Єврорегіонів "Буг" та "Карпати" (Волинській та Львівській області), було проаналізовано особливості впливу досвіду роботи за кордоном на політичні вподобання та світоглядні орієнтації осіб – учасників трудових міграцій. У 2004 році О. Малиновською було проведено соціологічне дослідження у Волинській, Закарпатській та Львівській областях, метою якого було встановлення змін в інтенсивності, напрямках та характері зарубіжних поїздок (у тому числі й особливо – з метою працевлаштування) громадян України, які відбулися після введення візового режиму з сусідніми країнами та у зв'язку з їхнім вступом до Європейського Союзу. Слід зазначити, що переважна більшість досліджень проводилася в Україні, і лише незначна кількість – власне у середовищі трудових мігрантів, котрі перебувають за кордоном. Серед останніх найбільш відомим є проведене Центром "Жіночі ініціативи" опитування серед українських жінок-заробітчан в Італії. Португальськими соціологами (у співробітництві з українськими) було здійснене дослідження в середовищі українських заробітчан у цій країні, однак його повні результати в

Україні не оприлюднювалися. На жаль, до нашого часу ґрунтовно не вивчена присутність українців на ринках праці країн-західних сусідів України – є лише окремі контекстні згадки в роботах зарубіжних соціологів.

Таким чином, попри наявність доволі суттєвих напрацювань соціологів, необхідно перенести аналіз цього явища до суто наукової площини, в проблемне коло такої інтегративної науки як українознавство, уникнувши багатьох необґрунтованих і одновимірних порівнянь та висновків.

*Л.Г. Роздайбіда, асп., КНУТШ, Київ*

### **ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

Ведучи мову про реалії сучасного життя, неможливо не погодитись із твердженням українського суспільствознавця І. Чудовської-Кандиби, що центральним поняттям у площині розгляду соціальних змін, які спостерігаються як в економічній, так і в політичній системі, а разом з тим і в культурі, є глобалізація [Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона; Пер. з англ. Т. Цимбала. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 11]. Ці масштабні процеси, детермінуючи протягом останнього часу поступ людської цивілізації, сприяють так званому "розмиванню" державних кордонів, уніфікації та стандартизації усіх форм суспільного життя. Їх реверсивною стороною є артикуляція специфічних рис локально-регіональних спільнот, плюралізація культурних традицій, загострення політичних, національних та етнічних протиріч. Парадокс глобалізаційних процесів полягає у тому, що вони породжують процеси диференціації, які роблять проблему ідентичностей та ідентифікаційних практик центральною темою загального дискурсу [Соціокультурні ідентичності та практики / Під ред. А. Ручки. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 7]. У цьому контексті значно загострюється проблема етнічної ідентичності. Відомий британський учений Е. Сміт зауважує: "В епоху глобалізації та переходу нас заскочила круговерть конфліктів на ґрунті політичних ідентичностей та етнічного поділу" [Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт / Пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. – 2-ге вид., стереотип. – К.: Ніка-Центр, 2009. – С. 16]. Тим більш актуальною видається спроба осмислення трансформації етнічної ідентичності.

Вихідною при аналізі етнічної ідентичності пропонуємо вважати тезу щодо її культурної обумовленості. Так, вітчизняний фахівець з даної проблематики М. Шульга визначає етнічну ідентичність як нерозривний зв'язок особи зі спільністю, ототожнення людиною себе із певною суспільною групою, вкорінену в духовному світі особи систему цінностей, ідеалів, норм відповідної спільності, що виявляється як стійке ядро [Шульга Н. Великое переселение: репатрианты, беженцы, трудовые мигранты / Н. Шульга. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – С. 56]. Наголошує на визначальній ролі культурної складової, пропонуючи перелік головних атрибутів етнічної спільноти, і Е. Сміт [Сміт Е. Націона-

льна ідентичність / Е. Сміт / П. Тарашук (переклад). – К.: Основи, 1994. – С. 30]. Українська вчена Л. Нагорна в поняття етнічної ідентичності вкладає насамперед спільні уявлення, що виникають внаслідок усвідомлення членами певної етнічної групи спільності походження, культури, мови, традицій, території, історії тощо [Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна; НАН України; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. – К.: ІПіЕНД, 2002. – С. 35]. Інша вітчизняна дослідниця Г. Лозко постулює думку про те, що безнаціональної культури не існує [Лозко Г. Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етно-релігійознавчий аспект / Г. Лозко. – К.: "АртЕк", 2001. – С. 61].

Таким чином, якщо розглядати культуру в широкому сенсі як універсум загальних значень, цінностей, символів і смислів, то етнічну ідентичність можна визначити як ототожнення особи з певною етнічною групою на основі культурної спільності.

Очевидною рисою сьогодення є вражаючий симбіоз культур, що знаходить свій вияв фактично у всіх сферах суспільного життя. І все ж науковці зазначають, що глобалізація культурних явищ не викликає їх тотальної гомогенізації. Скоріше навпаки, як свідчать факти, тут потрібно говорити про їхню гетерогенізацію. Тому не випадково в умовах постмодерну виникає й протистоїть процесу детериторіалізації якісно нове явище ретериторіалізації, яке відтворює розірвані зв'язки людини з її локальним чи регіональним середовищем [Korporowicz L. Osobowosc I komunikacja w spoleczenstwie transformacji. – Warszawa: Inter Graf, 1996]. Відтворенню і збереженню етнічної ідентичності сприяє контрастність культури етнічних груп з домінуючою культурою сучасного соціуму.

Сучасна етнічна палітра світу вражає своєю розмаїтістю. Мабуть, неможливо знайти гомогенні в етнічному відношенні країни. Тому становище етнічних меншин значною мірою залежить від пануючої в державі етнонаціональної атмосфери. Історія людства, а особливо історія війн, яскраво ілюструє цю тезу. Уже неодноразово згадуваний британський суспільствознавець Е. Сміт, наводячи конкретні приклади з історії персів та вірмен, стверджує, що поєднання часто неприхильних зовнішніх чинників та багатої внутрішньої або "етно"-історії може посприяти кристалізації та увічненню етнічних ідентичностей [Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт; П. Тарашук (переклад). – К.: Основи, 1994. – С. 35]. Виходячи з цього міркування дослідника, можна стверджувати, що створення оптимальних умов для розвитку етнічної самобутності національних меншин, сприятиме консолідації нації та пануванню міжнаціональної злагоди.

За останнім сценарієм, базуючись на демократичних традиціях, враховуючи принципи міжнародного права і високі європейські стандарти, будуватиметься сучасна етнополітика в нашій державі. На шляху формування правового поля у сфері забезпечення прав нацменшин Україна досягла вагомих результатів, закріпивши своїми нормативно-правовими актами чи не весь спектр передбачених у міжнародному законодавстві положень. При цьому Закон Української РСР "Про мови в Українській РСР" (1989 р.), Декларація прав національностей України (1991 р.), Закон України "Про

національні меншини в Україні" (1992 р.) випередили в часі прийняття Радою Європи провідних міжнародно-правових документів у цій сфері правовідносин – Європейської хартії регіональних мов або мов меншин та Рамкової конвенції про захист національних меншин. Конституція України, ґрунтуючись на демократичних принципах і високих міжнародних стандартах, гарантує національним меншинам України, окрім задекларованих загальних прав людини і громадянина, право на недискримінацію, на свободу світогляду і віросповідання, право на навчання рідною мовою та її вивчення. Той факт, що права нацменшин знайшли місце в Основному Законі, свідчить про неабияку увагу державних керманців до етнонаціональних відносин, а відтак про відведення національним меншинам однієї з головних ролей у суспільно-політичному житті України.

Реалії сьогодення, як бачимо, актуалізують проблему етнічної ідентичності як в планетарному, так і в локальному масштабах. Її науковий аналіз має сприяти не лише продукуванню нового та систематизації вже існуючого знання, а й створенню певного інформаційного простору з метою коригування державної етнополітики, пропагування толерантності та збереження міжнаціонального миру.

*Л.В. Сорочук, наук. співроб., ЦУ КНУТШ, Київ  
uaznavstvo@univ.kiev.ua*

### **УСНА НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ЯК ОСНОВА ЕТНОКУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ**

Давні світоглядні уявлення та вірування є однією із складових духовної культури нації, а відтак – визначальною рисою ментальності. Архаїчні вірування, космогонічні уявлення про землю, небо, природні стихії сформували міфологічне мислення давніх людей. Цей період характеризується в першу чергу, анімістичними, антропоморфними віруваннями, які склали основу образної системи усної народної творчості. Адже слово для наших предків мало магічну силу. В давнину люди вірили, що промовивши символічні молитви, замовляння чи звертання можна було допомогти під час полювання, відвернути зло, захистити врожай від засухи чи навпаки, накликати дощ.

Отже, міфологічний світогляд праукраїнців презентує певну поведінку та вірування в надприродні сили наших далеких пращурів, їх світобачення. Це система обрядів, пов'язаних з віруваннями у здатність впливати на людей, тварин, природу. Тому в багатьох фольклорних текстах зустрічаємо закодований міфологічний світогляд наших предків. Прикладом є українська календарна обрядовість, легенди, повір'я присвячені природним стихіям, явищам оточуючого світу, де присутні елементи міфологічного мислення. Міфологічні образи, давні вірування розвивали народну фантазію та сприяли творенню фантастичних оповідок, повір'їв ритуальних обрядів. Давнім світоглядним уявленням наших пращурів притаманне ще й те, що люди відносилися до птахів, тварин і

дерев як до священних істот. Наприклад: дуб – символізував здоров'я, міцність; клен і липа – символізували подружжя; калина – символізує молоду дівчину. Серед тварин священними були віл і кінь, з комах – бджола. Зозуля символізувала час, була провісницею майбутнього; ластівка – символізувала долю людини; сова – символ смерті та п'їтьми.

Разом з матеріалізованим сприйняттям світу праукраїнці вірили в невмирущість душі (анімістичні вірування). В їхньому розумінні душа продовжувала своє існування після смерті, перевтілюючись в дерево, рослину, птаха або колосся пшениці.

Упродовж багатьох століть відбувалась трансформація давньої міфології. Поступовий перехід давніх сюжетів, образів та світоглядних уявлень поклав основу нової народної творчості – фольклору.

Уснопоетичне художнє слово, усна народна творчість або фольклор є однією із складових етнокультури. Український фольклор за змістом і характером ширення та функціонування тісно пов'язаний із різними етапами та способом життєдіяльності людей і становить органічну частину народної традиційної культури українців. Важливі події в житті людини, родинні цінності, народний світогляд, релігійні вірування, народні ідеали, естетичні прагнення, осмислення минулого, мрії про майбутнє – усе це знайшло увічнення у словесній народній культурі. Для усної народної творчості характерні колективність, варіантність, анонімність, синкретизм. Дійсність у фольклорі відображається словесно-музично-хореографічними формами творчості, які виражають світогляд народу, його життя і побут. М. Грушевський зазначав, що в кожного народу перед його писемною традицією лежить довгий ряд безписемної творчості, який сягає пракультурних глибин [*Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Михайло Грушевський. – К., 1993. – Т. I. – 390 с.*].

Ритуалізовані тексти лягли в основу календарно-обрядової поезії, яка тісно пов'язана із циклічністю та змінами в природі. Основними ознаками календарно-обрядовості є синкретизм, що проявляється у поєднанні пісні, руху, танцю. Кожен із календарних циклів об'єднується навколо одного найважливішого свята, а в родинній обрядовості – під час відповідних змін в житті людини (народження дитини, досягнення повноліття, вибір пари та одруження, прощання та поховання померлого, вшанування та поминання померлих).

Система родинної обрядовості є однією з найархаїчніших в етнокультурному просторі українців. Вона зароджувалась у час, коли людина починала усвідомлювати своє місце у світі, вбачаючи певну циклічність та повторюваність у зміні поколінь. Як і календарно-обрядова творчість, родинна обрядовість виникла на основі тотемічно-анімістичних вірувань та поклоніння культу Роду і тісно пов'язана з магічними обрядами. Зпоміж усього розмаїття до нашого часу збереглися лише система обрядів проведення весілля, народження дитини, досягнення повноліття, обрядодії пов'язані з похованням людини, ритуальні дії закладення фундаменту й будівництва нового дому та святкування новосілля.

Архаїка календарно-обрядової й родинної творчості становить з обрядом нерозривну єдність, в якій простежується зв'язок нащадків із

предками, закони упорядкованості світу, а отже відображає світогляд українців. Календарна та родинна поезія разом з обрядами є неподільною цілісністю, що збереглася в народних традиціях, де значна увага приділяється єдності людини і природи, космогонічним уявленням, таємничості народження і смерті, нерозривному зв'язку нащадків із предками та пошукам відповідей на запитання – як створився світ, яке місце займає людина в цьому світі?

Таким чином, усна народна творчість як частина культурної спадщини українців є колективним витвором, етнофондом багатьох людських поколінь. Тому упродовж тисячоліть вона була чи не єдиним засобом узагальнення життєвого досвіду, буття наших пращурів, їхнього світосприйняття та втілення народної мудрості. З цього приводу С. Килимник говорить: "Ці давні пісні-містерії, ігри та звичаї збереглися в душі кожного українця; не втрапились вони на тому довгому, безконечному тернистому шляху нашої нації, бо інтуїтивно, несвідомо, нам незрозуміло є тією святою і безконечною ниткою вічності, що пов'язує душі наші сьогодні з душами наших далеких пращурів, які створили цю культуру. Ось чому не затратилося усе це" [*Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 2 кн. / Степан Килимник. – К., 1994. – Кн. I. – 392 с.*].

Найхарактерніша ознака фольклору – це його усна форма творення. За допомогою фольклорних творів, які були і є "мистецтвом пам'яті", народ віками передавав від покоління до покоління досвід свого життя, погляди на добро і зло, людські цінності тощо. Для фольклору властиве поєднання колективного та індивідуального. Індивідуальне, створене однією людиною, швидко поширюється, доповнюється і стає колективним витвором. Тексти творяться народною мовою, увібравши діалектні особливості, наголоси, інтонації.

Із часом багато архаїчних текстів було втрачено, але у XVIII – XIX ст. почалися регулярні записи творів усної народної словесності.

Варто зазначити, що характерною ознакою поетичного фольклору є віршована форма. Безперечно – це народні пісні, адже саме пісня поїдає особливе місце в житті українців. Народна пісня поєднала в собі естетичне вираження і є джерелом натхнення, взірцем творчості та високої духовності народу. Народні пісні характеризуються правдивістю та реалістичністю людських переживань та почуттів. Пісенна творчість українців збагачувалась протягом століть, тому її розглядають як безцінне надбання української музичної культури. Багатий і різноманітний народнопісенний матеріал українців представляє обрядова поезія. Особливу увагу дослідників фольклору привертає багатство обрядів та символів в колядках, щедрівках, веснянках, купальних, русальських та обжинкових піснях.

Однією з найважливіших складових фольклорної прози є казки. Українські народні казки відображають світогляд наших предків, їхні морально-етичні й естетичні принципи, багатовіковий досвід виховання дітей. Своїм корінням казки сягають міфологічного світогляду давніх людей, себто того часу, коли навколишній світ, природні явища, людина й природа уявлялися нероздільними і наділялися магічною силою. Основною ознакою казки є її невідповідність з оточуючою дійсністю. У каз-



ках чарівне сприймається як магічне. У сучасній фольклористиці загальноприйнята класифікація казок, а саме: казки про тварин, чарівні або фантастичні та соціально-побутові. М. Грушевський виділив ще окрему групу разом з міфологічними мотивами. Умовно називаємо їх культові-анімістичні (міфологічні) казки.

Таким чином, трансформуючись упродовж століть, багато кращих зразків української народної словесності збереглися й набули високої художньо-естетичної цінності в етнокультурі українців, а багатство й різноманітність фольклорних текстів, поєднуючись із обрядами, стали традицією та самою суттю культурного надбання українців, залишаючись разом із тим важливим засобом задоволення культурних потреб та вагомою частиною етнокультури.

*Н.І. Стефаненко, старш. викл.,  
Київський університет ім. Бориса Грінченка, Київ  
n.stefanenko@mail.ru*

### **ДИНАМІКА МЕНТАЛЬНИХ ФОРМ ГАРМОНІЗАЦІЇ ПЕРЕЖИВАНЬ УКРАЇНЦІВ**

Розвиток українського громадянського суспільства, особливості динаміки соціальних процесів в нашій країні незмінно сприяють підтриманню наукового інтересу як до вивчення факторів, які сприяють стабілізації та інтеграції суспільства, так і до питання гармонізації в широкому спектрі прояву цього феномену. Попри численний потік публікацій, природні механізми гармонізації внутрішнього світу людини і суспільства на сьогоднішній день все ще можуть залишатись предметом дослідницьких пошуків. Поряд із виокремленням та диференціацією понять ментальності та менталітету (О.Бондаренко, В.Буяшенко, А.Кравченко, Н.Яцук), визначенням структури ментальності (Р.Додонов, В.Буяшенко, І.Лисий), її ролі в організації життя суспільства (О.Бойко, І.Стадник), виокремлюється питання переломлення колективного ментального досвіду в психіці окремого її носія. Якщо виходити із розуміння етноментальності як активної системи, покликаної в кожен конкретний момент існування етносу підтримувати гомеостатичний стан етнічної групи, забезпечувати адаптацію і поступальність еволюційних змін конкретної групи в режимі оптимального розподілу її ресурсів, постає також питання вивчення закономірностей динаміки ментальної активності. Оскільки ментальність як психічний феномен піддається дослідженню опосередковано, специфіка ментального впливу на життєдіяльність особи і групи в цілому розглядається в конкретних формах прояву ментальної активності – у мисленні ("мисленнєві автоматизми" Р.Додонова), у певних видах діяльності, наприклад, в господарській активності (В.Попов) тощо. Оскільки мова йде про феномен, який має психічне відображення системного характеру на індивідуальному рівні, доречним видається розгляд його проявів в особистісному переживанні. В дослідницькій літературі пред-

ставлено досить широкий спектр розуміння феномена переживання: воно розглядається як специфічний вид психічної діяльності, спрямованої на забезпечення пізнавальної активності людини (В.Дільтей), як специфічна діяльність психіки, спрямована на відновлення процесу життєдіяльності (Ф.Василіук), як процес включення особистості у динаміку універсуму (С.Кисельова), як спосіб опрацювання травматичного досвіду (Т.Кириленко) тощо. Поміж тим можна зауважити у цій багатовекторності проявів переживання спільний знаменник, певну загальну "надмету" – гармонізацію світоіснування людини. Крім того, така поліваріантність вже сама по собі може слугувати прикладом багатовекторності гармонізаційних процесів особистості. Підпорядкування гармонізаційній "надметі" прослідковується вже у визначенні ментальності як "системі думок, вірувань навиків духу, яка *створює відносно цілісну* картину світу і *скріплює єдність* культурної традиції суспільства (курсив наш – Н.С.)" [Философский словарь. – К.: А.С.К., 2006. – С. 529]. Гармонізуюча роль ментальності відображається також на рівні функцій ментальності – збереження значущого досвіду, оптимізації розподілу життєвої енергії, її збереження через автоматизацію реакції особистості на подразники тощо. Даючи загальну характеристику форм ментальних переживань, варто виділити кілька характерних ознак їх прояву і динаміки. По-перше, у гармонізації переживань як цілісному процесі відновлення або відтворення структурованої системи взаємодії людини із світом або ж вибудови її власного життєвого світу (зовнішній вимір і внутрішній вимір у їх тісному переплетенні) можна досить виразно прослідкувати три складники – когнітивний, афективний і поведінковий. Їх можна спостерегти практично у всіх ментальних формах гармонізації переживань. Поєднуючись і проявляючись в кожній у чіткій відповідності із специфікою спрямованості гармонізаційного процесу кожного етносу, вона має чітку узгодженість із принципом оптимізації розподілу енергії і забезпечення завдань збереження і розвитку групи. Специфіку розподілу виділених компонентів в етнічних формах подолання дисгармонії можна відслідкувати, наприклад, в етностереотипах: гіпертрофуючи "чужі", непридатні для формування оптимальної світоглядної системи, стереотип тим самим фіксує значущість переважання того чи іншого складника для себе. Ілюстрацією може слугувати, наприклад, поширений поділ народів на раціональних та емоційних, активних чи пасивних тощо. Саме домінуюча емоційна складова українців спричинила появу багатого фольклорного спадку – джерела прийнятних форм гармонізації світу для українця. По-друге, ці форми мають добре узгоджену із загальним поступом людської спільноти, еволюцією конкретної групи і розвитком психіки на рівні індивіда динаміку. Вивчаючи питання динаміки форм гармонізації картини світу людини, І.Шевченко, виділяє обряди і звичаї, міфи, релігію і науку домінуючі фактори на певних етапах історичного розвитку людської спільноти [Шевченко І.В. Исторические формы гармонизации человеческой жизни // Актуальні проблеми духовності / відп. ред. Я.В. Шрамко. – Кривий Ріг, 2007. – С. 383–392]. На українських теренах така по-

слідовність означених форм відслідковується досить виразно. По-третє, в нових гармонізаційних формах чітко прослідковується процес трансформації первинної структури (насамперед, в принципах їх організації та функціонування): язичництва в монотеїстичних релігіях, принципів структурування і основних завдань міфу в ідеології чи алгоритмах структурування наукових концепцій, ритуалів і обрядів у новітніх формах соціальної взаємодії, що так само характерно для українців. По-четверте, в разі неефективності застосування нових гармонізаційних форм спостерігається регресія, повернення до більш давніх, іноді архаїчних поведінкових паттернів – в чіткій залежності від умов та міри узгодженості світоіснування спільноти. Сучасний етап розвитку нашої спільноти може слугувати прикладом якраз такого етапу. Ментальні форми, відбиваючи усталені стратегії підтримання гомеостазу, характеризуються стійким збереженням власної структури, що дозволяє їх чітко ідентифікувати в модифікованих варіантах, зумовлених особливостями розвитку етносу, а також загальними еволюційними та глобалізаційними процесами. Поява нових форм відображає еволюційні зміни самої групи і її оточення, які породжують потребу заповнення ментального дефіциту форм підтримання гомеостазу.

*О.Г. Тонха, студ., НУБіПУ, Київ*

### **СОЦІАЛЬНО-МЕНТАЛЬНІ ТРУДНОЩІ СТАНОВЛЕННЯ ІДЕОЛОГІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ У ХХ ст. (на матеріалах досліджень українських вчених)**

Становлення ідеології української державності в ХХ ст. відзначено значними труднощами, що знайшло своє відображення в творчості українських вчених і громадсько-політичних діячів. Зокрема, за словами Д. Донцова, українському націоналізмові бракувало "... ірраціональної віри в історичне покликання всього народу" [Цит. по: Українська політологія: витоки та еволюція. – К., 1995. – С. 190]. Тому українська ідея, на думку вченого, повинна позбутись невиліницької спадщини, набратись віри в її історичну місію та цю віру активно поширювати. Наголошував на необхідності формування національного егоїзму, елітарності, сильно-го відчуття волі, потягу до свободи.

Проблеми державотворення перебували в центрі уваги і В. Липинського. Єдино можливою передумовою формування нації й власної державності є, на думку вченого, територіальний патріотизм. Його відсутність завжди відігравала негативну роль в утвердженні української державності. В. Липинський наголошував, що українське державотворення гальмувала відсутність єдності між різними регіонами (галицько-дніпрянський антагонізм). Українську націю він називав недержавною нацією, тобто такою, до якої чужоземна влада приходить, як правило, внаслідок запрошення її певною частиною народу. Тому така нація не має всіх елементів і якостей, необхідних для розбудови державності, через що державотворення в ній відбувається важче і потребує тривалого часу.

Вчений-державник О. Бочковський серед причин, які зумовили невдачі боротьби за самостійність, вказує на малоорганізованість, ведення боротьби навмання, ігнорування, за його словами, досвіду щасливих народів. Характеризує особливості та стан української нації як психонаціональний диморфізм, що обумовлює певний антагонізм між галичанами і наддніпрянцями. О. Бочковський стверджував, що українська нація є напівісторичною нацією, через що вона мусить пройти фази пробудження та відродження, а затим фазу самовизначення. Останню фазу він розглядає в тріаді /націоналізм – держава – людство/, елементи якої доповнюють один одного. Нація, на думку вченого, являє собою єдність національного духу, свідомості, волі. А національна духовність є умовою державності.

Інший вчений В. Кучабський також особливу надію покладав на психологічний стан нації. Він закликав до об'єднання українських земель, хоча б в межах одного регіону /Галичина, Київщина і т.д./ . Таке об'єднання, своєрідний "український П'ємонт", здатне організувати решту території України для створення своєї держави. При цьому основою української держави, на його думку, є духовність народу.

Визначною віхою у визначенні соціально-ментальних характеристик української нації є творчість М. Грушевського. Він підкреслював, що соціально-політичний прогрес визначається біологічними, економічними, а головне, психологічними факторами. Зокрема, в праці "Хто такі українці і чого вони хочуть" вчений спробував окреслити психолого-антропологічні ознаки українства, що мусило допомогти здолати досить стійкий комплекс "меншовартості". Завдання це було дійсно історичним, бо мало на меті формування національної свідомості, яка, на думку вченого, повинна була стати центральною ланкою українського державотворення.

М. Грушевський прагнув відшукати наукові основи національної держави. Він відштовхувався від історичних форм української суспільності, етнічних, культурних особливостей нації. Вчений досліджував "первинні форми громадянськості" організації та самоорганізації в українському суспільстві для формування громадянського суспільства.

Значні ідейні розбіжності в поглядах українських вчених виявились також і стосовно можливих федеральних об'єднань майбутньої української держави. Зокрема, М.Грушевський вважав, що в майбутньому Україна повинна налагодити найтісніші стосунки з Литвою і Білорусією, Р. Лашенко – з Росією.

Розходились думки українських вчених і відносно визначення форм державного устрою України. Так, В. Липинський висував ідею спадкової гетьманської монархії, С. Томашівський виступав за клерикальну монархію, В. Кучабський обґрунтовував необхідність позитивної мілітарної монархії.

Різнились і геополітичні орієнтації майбутнього державного будівництва. Так, В. Липинський і В. Кучабський вважали, що доля держави вирішуватиметься на Наддніпрянщині, С. Томашівський – в Галичині. Значною мірою це пояснюється тим, що дореволюційна Україна не мала територіальної єдності. В Російській і Австро-Угорській імперіях

різні українські землі розвинули свої власні характерні прикмети та орієнтації.

Вивчення соціально-ментальних питань історії становлення ідеології українського державотворення відіграє значну роль за сучасних умов зміцнення української державності, бо позитивно сприяє цьому процесові.

*Т.Г. Трегубенко, здобувач, ЦУ КНУТШ, Київ*

## **КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ ЯК ЦЕНТР ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКИХ МУЗИЧНИХ КАДРІВ КОЗАЦЬКОЇ ДОБИ**

Києво-Могилянська академія, яка успадкувала традиції братських шкіл щодо навчання музичної грамоти, стала у XVII – XVIII ст. основним центром культурного життя в Україні, осередком освіти та науки, а також місцем для підготовки високоосвічених кадрів, у тому числі й у музичній сфері. Музика входила до програми "Семи вільних наук", хоча винесена була, як і малювання, в клас неординарний. Як зазначалося в "Євхаристіоні" (1632) – панегірику, який студенти Лаврської школи присвятили своєму покровителеві архімандриту Петру Могилі, музика це не лише "сад утіхи й веселощів", а й творча сила, що прикрашає слово, надихає душу й серце на "мислі вдячні", є їх життєдайним джерелом [Хижняк З., *Маньківський В.* Історія Києво-Могилянської академії / З. Хижняк, В. Маньківський. – К., 2003. – С. 105].

Організаторами музичного життя в Академії були насамперед її ректори. Так, першого ректора Академії Йова Борецького кияни шанували й називали "другим Іоаном Милостивим". Він втілював у життя думку про те, що спів і музика є важливими важелями естетичного виховання. Багато зусиль доклав, щоб навчити учнів і півчих правильному церковному співові, викорінити так звану хомонію – розтягування слів за рахунок додавання до них голосних на шкоду мелодії.

Любив і пропагував музику і ректор Академії Лазар Баранович. За часів його керівництва Академією у середині XVII ст. в Академії було організовано студентський хор, згодом відкрито клас нотного співу та інструментальної музики. Баранович сам писав музику – псалми й кантати, зокрема в одному з рукописних Ірмологіонів (після 1700 р.) вміщено його "Херувимську" (зберігається у Львівському історичному музеї) [Києво-Могилянська академія в іменах. XVII – XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упор. З.І. Хижняк; за ред. В.С. Брюховецького. – К., 2001. – С. 60].

Писав музичні твори також відомий вихованець Академії Данило Туптало (Димитрій Ростовський). Його музичні твори, як і інших композиторів, виконувалися в Академії здебільшого в XVII ст.

Академія була центром так званого "київського наспіву". Під впливом італійського співочого стилю тут започатковується й набирає розквіту партесний спів і на його основі формується яскрава виконавська й композиторська школа – київського співу [Герасимова-Персидська Н.О. Партесний концерт. – К., 1976]. Німецький вчений Йоган Гербіній, який

відвідав Київ 1675 р, послухавши в Академії хоровий спів, у захопленні писав: "Греко-росіяни бачать святіше і величніше прославляють Бога, ніж римляни. Псалмів та інших святих церковних пісень багато щодня виголошується в храмах з приспівуванням народу рідною мовою, з додержанням усіх правил музичного мистецтва. В найприємнішій та гучній гармонії чується нарізно дискант, альт, тенор та бас. У них простий люд розуміє, що саме клір співає або читає природною слов'янською мовою. Всі миряни через те співають, з'єднавшись із кліром, та ще й так гармонійно та благоговійно, що я, будучи у захваті від прослуханого, уявив собі, що я в Єрусалимі й бачу там образ і дух первовічної християнської церкви" [*Козицький П.* Спів і музика в Київській академії за 300 років існування / П. Козицький. – К., 1971. – С. 58–59].

На думку дослідниці української музичної культури О. Цалак-Якименко, у XVII ст. сформувалася окрема київська школа музики, яка мала дві послідовні стадії розвитку: ранній киево-братський, який тривав близько двох десятиліть (1615-1632), та зрілий – киево-могилянський, що припадав на 30-50-ті рр. XVII ст. Причому "якщо у киево-братський період усвідомлено факт народження нової загальнонаціональної культури хорového співу, яку стали іменувати київською, то у киево-могилянський відбулося усвідомлення системності цієї культури та таких її конкретних автономних складників, як київська нота (музична писемність), київська азбука, граматики (музична педагогіка), київське пініє (творчість), київські співаки (виконавство)" [*Цалак-Якименко О.* Київська школа музики XVII ст. / Олександра Цалак-Якименко. – К.; Львів; Полтава, 2002. – С. 35, 38]. Як стверджує авторка, в Києво-Могилянській колегії (академії) свідомо пропагувалась ідея об'єднання та зближення різних видів музики для розбудови нового ангельського, небесного мистецтва співу. Найдавніша пам'ятка, у якій зафіксовано особливості "київського пінія" 50-х рр. XVII ст., є трактат "О пінії Божественном", що належить, найімовірніше, перу Є. Славинецького [Там само. – С. 38, 43].

Музичне виховання було органічною частиною академічного життя. Хори Академії і Братського монастиря налічували часом 300 і більше співаків. Обидва незмінно залишалися кращими під час змагання усіх київських хорів, які щороку відбувалися в Києві на Контрактовій площі. Без участі студентського хору і оркестру не обходилися традиційні травневі студентські рекреації – вільні від занять дні відпочинку і літні гуляння. Різні урочистості – зустрічі іменитих гостей, релігійні свята, іменини митрополитів, покровителів Академії чи ректорів – також обов'язково супроводжувалися виступами оркестру й студентського хору. А завершення диспутів, де, крім декламацій, звучала інструментальна музика, хоровий і вокальний спів, часто перетворювалося на своєрідний фестиваль мистецтв з феєрверками.

Академія як основний центр підготовки музичних кадрів дала світові таких музичних світочів, як М. Березовський, Д. Бортнянський та А. Ведель. Так, А. Ведель саме в Академії почав компонувати свої перші музичні твори, диригувати студентським хором і оркестром, виступав як

соліст і скрипаль. Після закінчення Академії керував капелами генерал-губернаторів Москви Петра Єропкина і Олександра Прозоровського в Москві, а пізніше знову повернувся в Академію і керував академічним хором. Д. Бортнянський увійшов в історію світової культури як реформатор церковного співу. Він створив понад 100 хорових творів – святково-урочистих, скорботно-елегійних. Серед них – 2 літургії, хорові концерти для одного двох хорів (4,8 голосних). Його хорова музика й досі звучить в багатьох країнах світу. За нашими підрахунками, відомо не менше 70 співаків, учителів співів, регентів та композиторів, які навчалися в Києво-Могилянській академії і отримали в ній музичну освіту [Києво-Могилянська академія в іменах. XVII – XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упор. З.І. Хижняк; за ред. В.С. Брюховецького. – К., 2001].

Отже, Києво-Могилянська академія упродовж тривалого часу була важливим центром підготовки музичних кадрів, які творили київську школу музики – визначне явище національної музичної культури.

*М.О. Цуркан, асп., КНУТШ, Київ*  
*uaznavstvo@univ.kiev.ua*

### **ІДЕЯ НАСИЛЛЯ У ДЕРЖАВНИЦЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ**

У філософських концепціях та політичній думці проблема насилля здебільшого розглядається як один з проявів людської діяльності, методів досягнення певних цілей, а також у морально-етичній площині. Так, у філософській енциклопедії насилля визначається як "застосування чи загроза застосування сили з метою примусу людей до певної поведінки, – господарювання однієї волі над іншою, також пов'язаною з загрозою життю людини" [Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный лите-ратор, 2001. – С. 995]. Важливим аспектом вивчення "насилля" у політичній думці є розрізнення цього явища за причиною виникнення та суб'єктом. Насильство розуміється як дія, спрямована від держави на суспільство, чи окремі соціальні групи з одного боку, та як дія, спрямована проти держави та легітимної влади – з іншого. Отже, "в першому значенні насилля – це державна влада, що спирається на право та обмежена правом. Друге тлумачення охоплює модус дії, спрямованої на навмисне завдання збитків суб'єктам дії або речам, або на знищення останніх" [Політологія: Довідник / М.І. Обушний, А.А. Коваленко, О.І. Ткач / За ред. М.І. Обушного. – К.: Довіра, 2004. – С. 424].

Вивчаючи основні етапи та напрямки української філософської думки можна виокремити основні її характеристики, про які вже неодноразово заявляли вітчизняні науковці. Серед них є кардіоцентризм, екзистенціальність, софійність, проте можна з чіткістю заявити, що ще однією головною відмінністю української філософії є її ненасильницький характер. Отже, на початкових етапах в академічній українській філософії проблема насилля

не є окремим об'єктом вивчення та розглядається переважно у моральній площині у співвідношенні із "ненасильством" та "добром".

Розгляд насилля у різних його проявах в українській філософській думці починається у т.зв. період романтизму, який припадає на кінець ХІХ – першу третину ХХ століття. Однією з найважливіших проблем на цьому етапі стало введення дихотомії "людина – нація", вивчення нації, її поступу та становлення [Горський В.С. Історія української філософії: Навч. посіб. – 4-те вид., допов. – К.: Наукова думка, 2001. – С. 26]. Така постановка питання стала наслідком історичних умов, в яких розвивалось українське суспільство, а також наукова необхідність пошуку "власного обличчя". "Для характеристики української філософської думки робить великі труднощі ще те, що українське культурне життя не завжди було різко та яскраво усамостійнене і відокремлене. Мінявся і ступінь політичної залежності ..." [Чижевський Д. Філософія і національність / Дмитро Чижевський // Україна: філософський спадок століть: Український культурологічний альманах. – К., 2000. – Вип. 37–38. – С. 615]. Ще однією характерною особливістю цього періоду є те, що більшість праць, які розглядають проблему "насилля" були доробками представників української діаспори, що також пояснюється впливом на них західноєвропейської традиції.

Цей симбіоз філософського підґрунтя, історичних й політичних реалій, а також внутрішньо культурного пошуку є причиною розвитку т.зв. українського самостійництва, що стало підґрунтям для утворення українського націоналізму. Отже, потяг до здобуття державності, конституювання нації, пошуки власного місця серед інших народів змусили представників ідеології українського націоналізму прийти до висновку, що єдиним дієвим засобом для досягнення цих цілей є вдавання до насильницьких методів боротьби, а саме революції, війни, непокори, бунтів тощо.

Починаючи з формування державницьких концепцій в контексті українського самостійництва змінювалось і ставлення до "насилля як засобу досягнення політичної мети". Вже у М. Драгоманова, який наголошує на необхідності здобуття Україною незалежності, говориться про неприйняття насильства, водночас використовуються такі поняття як "боротьба", "вигорювання", що вже мають екзистенційне підґрунтя для насилля. М. Міхновський, Д. Донцов та інші ідеологи українського націоналізму прямо вказують на можливість й навіть обов'язковість такого методу ведення політичної боротьби. Проте, аспект насилля вводиться й у культурне середовище з метою на ментальному рівні протиставити українця іншим націям, особливо слов'янським. Таким чином можемо казати про вимальовування так званої "української ідеї". У праці Д. Донцова "Націоналізм" автор дає їй характеристику: "українська ідея хоче підняти боротьбу з іншими за панування, мусить в першу чергу залишити прокляту спадщину невольних часів" [Політологія. Кінець ХІХ – перша половина ХХ ст.: Хрестоматія / За ред. О.І. Семківа. – Львів: Світ, 1996. – С. 493]. Представники більш поміркованої хвилі українських самостійників розглядали боротьбу, війну, революційні виступи, застосування



сили, насилля як історичну даність та історичні умови, в яких має відбуватись становлення української нації – цих поглядів притримувався В.Вінниченко у роботі "Відродження нації".

З історичної точки зору перехід до насильницьких методів боротьби та звертання уваги на проблему "насилля" як такого можна також пояснювати об'єктивними та зовнішніми впливами – популяризацією та домінуванням марксистсько-ленінської філософії, в якій насиллю відводилось досить вагоме місце, а також історичний доказ неіснування безнасильницького методу боротьби за незалежність. Існування безлічі закордонних прикладів застосування насилля як методу боротьби та позитивне "природне" виправдання насилля у західноєвропейській філософській думці також призвело до зняття з вітчизняних мислителів певного морального табу на виправдання використання насилля у людській діяльності [Остроухов В.В. Насилля як предмет філософських рефлексій / В.В. Остроухов. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – С. 4].

Отже, можна зробити висновок, що для української політико-філософської думки притаманний розгляд насилля як засіб досягнення саме історичних та політичних цілей, головною з яких є розбудова, консолідація та інституалізація української нації. Проте насилля є зовсім не притаманним для буття окремої людини – насильство не виникає на культурному рівні, та є неприйнятним і неприпустимим для ментальності українця. Крім цього, виключно історичні умови стають причиною та виправдовують можливість застосування насильницьких методів, тобто ідея насилля закладається не як основний принцип, детермінанта розвитку чи об'єктивне явище, а тільки як наслідок, певна "вимушеність".

**В.Г. Чабанов, асп., КНУТШ, Київ**  
*chabanovvaha@rambler.ru*

## **ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ВПЛИВ НА ЕТНОКУЛЬТУРНУ САМОІДЕНТИФІКАЦІЮ УКРАЇНЦІВ**

Питання формування та збереження етнокультурної самоідентифікації є одним з найбільш актуальних у розвитку українського суспільства. Особливого значення ця проблематика набула після здобуття Україною незалежності і як наслідок цього, відбулося посилення глобалізаційних та інтеграційних впливів.

Проблема зміни і пошуку нових форм самоідентифікації є універсальною за доби глобалізації, коли відходять старі ідентичності, але поки що ще не створені нові. В цьому сенсі можна говорити про певну кризу самоідентифікації, яка полягає у пануванні плюралізму ідентичностей, характеризуючи його не як сумісність позицій, а як домінування певних суперечностей з не пов'язаними між собою елементами.

Етнокультурне буття українців стає предметом наукових досліджень ще й тому, що українське суспільство зіткнулося з питанням поєднання етнокультурного розвитку і процесом державотворення, щоб залучити

етнонаціональний чинник до процесу державного будівництва, перетворюючи його з фактора слабкості на фактор сили і могутності. Важливим чинником розуміння національної самобутності українців стало формування України як самостійного суб'єкта політичних, економічних та міжнародно-правових відносин.

Актуальним й сьогодні є гасло про те, що Батьківщина – єдине місце на Землі, де етнос має можливість продовжувати свою етнокультурну історію та відновлення [Енциклопедія етнокulturознавств / Ю.І. Римаренко, В.Г. Чернець та ін.; За ред. Ю.І. Римаренка. – К.: Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2000. – С. 279].

Важливим фактором формування і збереження національної самобутності є саме етнокультурна складова. Головне її завдання полягає у відродженні й утвердженні національної самобутності українців з метою використання її багатогранного потенціалу для формування й розвитку якісно нових характеристик. Особливо важливим в цьому процесі є врахування тих самобутніх, неповторних особливостей, рис культури етносоціальної спільності, які властиві тільки українській, відрізняють її від інших.

Саме культура, мова, освіта та наука є головним елементами усієї конструкції ідентичності. В науковій літературі визначається роль української мови як етнозберігаючого чинника, що поєднує минуле з сучасним і спрямований в майбутнє. Рівень розвитку самої нації та культури відображається у рівні розвитку національної мови. Тому одним із пріоритетних завдань молодого незалежної України стало подолання русифікації, забезпечення активного вживання української мови у всіх сферах життя суспільства. Хоча слід зазначити, що реальна ситуація в етномовній ситуації, відверто кажучи, бажає бути кращою. Ще є досить багато питань та проблем, які потрібно вирішувати і, які, в свою чергу спонукають українців до консолідації на основі відродження історичної пам'яті, формування національної свідомості, піднесення престижу української мови та культури, виховання почуття єдності нації незалежно від різного характеру особливостей. Тому, суттєвим чинником, який впливає на усвідомлення самобутності, є характер здійснення державної етнополітики України. Таке співвідношення, що виявиться у створенні якісно нових характеристик модернізації України, визначить нові концепти національної самоідентифікації.

Слід зауважити на тому, що за сучасних умов національна самоідентифікація суттєво змінює свою форму і засоби поширення. В сучасній ситуації будь-які соціальні цінності розуміються як архаїчні і майже жодна жива суспільна ідея реалізовується в сфері масової комунікації, на рівні масової свідомості.

Отже, систематизація інформації з різних джерел дає можливість виокремити дві тенденції глобалізаційних впливів в Україні. Перша свідчить про те, глобалізація уніфікує й інтернаціоналізує населення, тобто відбувається посилення взаємозалежності. Тут глобалізація виступає як комплекс взаємопов'язаних процесів. Друга тенденція характеризує глобалізацію як процес, що стимулює культурне і духовне відродження, прагнення до національної самоідентифікації українців, а, отже, відкриває нові можливості.

## **УКРАЇНА Й УКРАЇНСТВО У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ ІВАНА КОШЕЛІВЦЯ**

Окреслюючи найпекучіші проблеми національного буття другої половини ХХ ст., відомий українознавець Р. Рахманний зазначав: "...українське суспільство обабіч радянського кордону відчуває найдошкульніше нестачу серйозної дискусії між українцями про серйозні українські питання. Йдеться про розмову, в якій кожен учасник може додати щось розсудливе до спільних міркувань і згодом залишається з почуттям скромного вдовolenня, що його думку вислухано так уважно, як і він прислухався бесіді інших.... Однак всім нам ще й досі тяжко здобути на гідний український діалог про спільні проблеми" [*Рахманний Р.* За український діалог між українцями // Рахманний Р. Роздуми про Україну. – К., 1997. – С. 461]. Одним з того розлогого кола достойників, котрі, перебуваючи поза межами України, завжди прагнули до відкритої дискусії, жваво цікавилися подіями на материзні, відчували, попри заборони та кордони, міцний зв'язок із рідним народом, був Іван Кошелівець (спр. прізви. – Ярешко).

Видатний літературознавець, літературний критик, публіцист, перекладач, мемуарист, редактор, громадський діяч народився 1907 року на Чернігівщині. За його власними спогадами, національна свідомість оточення, в якому він виростав, була нульовою. Тож кристалізація мистецько-літературних поглядів та громадянських переконань припадає на роки навчання І. Кошелівця у Ніжинському інституті народної освіти, який він закінчив 1930 року. Сам Іван Максимович наголосив на двох важливих подіях, які, справді, зумовили подальший перебіг його життявої та творчої долі, сформувавши їх доволі лаконічно: "... я вибрав літературу, я став антисоветчиком, хоч ще кілька років далі був партійним" [*Кошелівець І.* Розмови в дорозі до себе: Фрагменти спогадів та інше. – К.: Ред. журналу "Всесвіт", 1994. – С. 9]. Наступне десятиліття тільки підсилило вибір критика, адже життя було багатим на трагічні випробування, від яких потерпав увесь тогочасний український люд. Він був одним із уцілілих свідків жахливого голодомору 1932-1933 років, про який згадував так: "Все під снігом, і майже ні в кого немає ні зернини збіжжя. Як зужито до решти буряки й картоплю, мелють у жорнах кукурудзяні качани, очищені від зерна, давно з'їденого; товчуть у ступах кору і з того печуть "хліб", від споживання якого вмирають у несевітських муках... Мовчазно вмирає Україна" [Там само].

З 1944 р. І. Кошелівець – на еміграції. І власне на чужині розпочинається його плідна наукова, літературно-критична та організаційна діяльність, спрямовані на відкриття світові правди про Україну та українство. Він співпрацює з журналом "Литаври", газетою "Українські вісті", редагує "Сучасну Україну" та "Українську літературну газету" (1955–1961, спільно з Ю. Лавріненком). Проте найбільший успіх і довготривале існування мав інший проект, заснований І. Кошелівцем, – літературно-мистецький та громадсько-політичний журнал "Сучасність". У програмовій редакційній статті він окреслив не лише ті завдання, розв'язанню яких мав посприяти новий часопис, а й над якими плідно працював сам і прові-

дні українські громадські та культурні діячі в екзилі. Головний редактор "Сучасності" наполягав: "Наголос на проблемах культури диктується тим незаперечним фактом, що саме на терені національно-культурному точиться найзапекліша боротьба за збереження національної субстанції українського народу..... журнал буде не партійним, а українським" [Від редакції // Сучасність. – 1961. – Ч. 1]. І. Кошелівець багато часу, сил і енергії та творчого запалу віддав журналові "Сучасність". Він був одночасно і відповідальним редактором, і мовно-літературним редактором, і автором численних історико-літературних і літературно-критичних статей, головним чином присвячених сучасній українській літературі, і редактором численних видань книжок, які виходили у видавництві "Сучасність" і "Пролог" [*Одарченко П.* Іван Кошелівець (До 80-ліття з дня народження) // Сучасність. – 1988. – Ч. 5. – С. 18]. У "Сучасності" були надруковані статті про І. Сенченка, Л. Кисельова, М. Бажана, М. Ореста, Олесь Гончара, О. Довженка. У видавництві "Сучасність" за його редакцією побачили світ збірки І. Світличного "Гратовані сонети", Є. Сверстюка "Вибране". Майже сорок років (з 1947 р.) тривало співробітництво І. Кошелівця з В. Кубійовичем, яке згодом перетворилось на "приємно не обтяжливу дружбу". Своєрідним підсумком такої співпраці-дружби стала "Енциклопедія Українознавства", одним із авторів якої був І. Кошелівець.

І. Кошелівець, поруч із Ю. Шевельовим, Ю. Бойком-Блохиным, наполегливо популяризував за кордоном українську культуру та її творців. Так, 1963 р. за його упорядкуванням вийшла друком "Панорама найновішої літератури в УРСР" (друге видання – 1974), поетична антологія, яка ознайомлювала західного читача з творами Ліни Костенко, Івана Драча, Євгена Гуцала, Леоніда Первомайського. Наступного року побачила світ книга "Сучасна література в УРСР", в якій автор, аналізуючи творчість чотирьох поколінь українських письменників, дає найвищу оцінку шістдесятникам, говорячи про них, як про силу, що відстоює існування української літератури зокрема й українства загалом.

І. Кошелівець чимало зробив для включення українського письменства в загальноєвропейський контекст. По-перше, це була данина науковій школі та методології (до кінця життя критик послуговувався творчими настановами й методою вчителя – О. Білецького). По-друге, це було його спробою довести європейську ментальність українців. По-третє, І. Кошелівець гостро переживав стан відірваності тогочасного українського літературознавства від філософсько-естетичної думки на Заході, тож бачив своє завдання у тому, щоб "розривати замкнене коло узвичаєної десятиліттями самоізоляції, входити в живий зв'язок з позакордонним літературним світом" [*Кошелівець І.* Мав щаслику можливість висловлюватись так, як думав (інтерв'ю) // Тарнашинська Л.Б. Закон піраміди: Діалоги про літературу та соціокультурний клімат довкола неї. – К.: Унів. вид-во "Пультари", 2001. – С. 141]. Тож писав про творчість А. Жіда, Ж. Превера, популяризуючи серед загалу здобутки західноєвропейського письменства. Плідно працював як перекладач (у його доробку переклади повісті В. Бикава "Мертвим не болить", Д. Дідро "Жак-фаталіст і його пан", В. Некрасова "По обидва боки океану", О. Солженіцина "Один день Івана Денисовича", тощо).

---

## Секція "ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

---

*В.В. Артюх, асп., НаУКМА, Київ*

### ФІГУРИ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ В ІСТОРІЇ МИСТЕЦТВА АЛОЇЗА РІГЛЯ

1. Методологічні передумови розгляду історико-мистецьких текстів. Історичний текст розглядається як літературна конструкція (наративістський підхід), що впорядковує хронологічну сукупність фактів (ніяким чином безпосередньо не даних наперед) за допомогою тропів. Тонку межу між літературою та наукою вивчає історична поетика ("Засоби та прийоми, за допомогою яких текст відмежовує себе від літератури й утверджує свою науковість", Ж. Рансьєр). Основні представники наративістського підходу в історіографії – Хейден Вайт (чотири основні тропи історіографії), Френк Анкерсміт (метафора як основа історіописання та як мірило успішності історичного пояснення).

Окремий аспект вивчення історії як наративу: час як ефект історичного наративу. Час в культурі та час в науці. Фігура темпоральності – метафора, покладена в основі організації історичного наративу. Типи фігур темпоральності – лінійний час, анахронічний час, циклічний час, часові пласти, паралельний час (пучок паралельних процесів).

Приклади органічної метафори розквіту-занепаду-відродження в історії мистецтва: Вазарі, Вінкельман.

2. Алоїз Рігль (1858 – 1905) та Віденська школа мистецтвознавства (теорія історії попри атеоретичну настанову). Ситуація Віденської школи в теоретичному полі визначається двома напрямками: протистояння філософсько-естетичним узагальненням німецького мистецтвознавства та матеріалізму Готфріда Земпера. Реабілітація стилістичних періодів як засіб боротьби з парадигмою відродження-занепаду (реабілітація пізньої античності як окремого стильового періоду: Франц Вікгоф, "Віденська книга буття", А. Рігль, "Пізньоримська мистецька індустрія", реабілітація бароко: А. Рігль, "Народження бароко в Римі"). Історіографія мистецтва опиняється між нормативністю та релятивізмом.

3. Конструкція історико-мистецького наративу в основних працях Рігля ("Питання стилю" [Stilfragen, 1893], "Пізньоримська мистецька індустрія" [Spätromische Kunstindustrie, 1901], "Народження бароко в Римі" [1908], "Голландський груповий портрет" [1902], "Сучасний культ монументів" (1903)).

"Питання стилю". Основні мотиви: відстоювання автономності процесу розвитку орнаменталістики проти теорії мотивів Готфріда Земпера. Мистецька воля (Kunstwollen) – основна організуюча метафора. Лінійна метафора часу.

"Пізньоримська мистецька індустрія". Основне спрямування: реабілітація пізньої античності через поняття особливого спрямування мистецької волі. Параметри лінійного розвитку мистецької волі – оптичне-дотикове. Час мистецтва та час культури – метафора паралельного пучка.

"Народження бароко в Римі". Ствердження асинхронності культурного часу в залежності від культури.

"Голандський груповий портрет". Введення параметру "суб'єктивне-об'єктивне".

"Сучасний культ монументів" – спроба розгляду пережитків минулого в сучасному.

4. Інтелектуальний контекст історико-мистецьких побудов Ріґля. Поняття "критичної історії мистецтва" [*Podro M. Critical Art Historians.* – Yale University Press, 1984. – 286 p.], яка розглядає історію мистецтва у світлі власної концепції того, що таке мистецтво. Кант (обґрунтування автономності естетичного) та Гегель (обґрунтування мистецтва як об'єкта філософського розгляду, історичний підхід до мистецтва: ""Лекції з естетики" слід розглядати як засновницький документ сучасного вивчення мистецтва" (Е. Гомбріх)) як попередники однієї з гілок критичної традиції мистецтвознавства. "Ріґль намагається синтезувати кантіанський апіоризм з гегелівським об'єктивним історизмом" [*Арсланов В. История западного искусствознания XX века.* – М.: Академический проект, 2003. – С. 59]. Карл Шнаазе – сполучна ланка між Гегелем та Ріґлем: автономія сфер культури (мистецтво, релігія), взаємовіддзеркалення стилістичних періодів.

Інша гілка – Шіллер, Румор, Шпрінгер, Варбург – характеризується визнанням важливості соціального обумовлення мистецтва.

5. Вплив А. Ріґля на подальші історико-мистецькі та культурологічні побудови: морфологія культури Шпенглера, теорія вчуття та абстрагування Воррінгера. Панофський як продовжувач Кантівської складової вчення Ріґля, Дворжак – гегелівської.

Вальтер Беньямін використав досягнення обох напрямків критичного мистецтвознавства (мистецтво як автономна царица культури, що характерно для лінії Шнаазе-Ріґль; мистецтво як інтегральний компонент суспільства – лінія Румор-Варбург). Увага до соціального контексту (марксизм) та вимога автономного розгляду візуального. Генезис поняття "аури": а) гегелівська смерть мистецтва в рефлексії; б) ріґлівське протиставлення оптичне-гаптичне, далеко-близьке.

6. Висновки. Тексти А. Ріґля відігравали роль завершення та кристалізації традиції критичної історії мистецтва, що має передумовами автономність розвитку мистецького процесу та його законірну еволюцію. Водночас, формалістичне мистецтвознавство, що ставить питання сутності мистецького незалежно від літературного та ідеологічного змісту, а також знімає питання нормативності певних стильових історичних періодів, визначає напрямок рефлексії щодо мистецтва в модерністській культурі.

## **КУЛЬТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЯК ПЕРЕДУМОВА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА**

Подібно до того, як кожна жива істота може існувати лише у певному природному середовищі, так і кожен соціальний суб'єкт, в якості якого виступають різні людські спільноти, а також особа – як представник цих спільнот, може існувати, зберігаючи свою ідентичність, лише у нерозривному зв'язку зі своїм соціокультурним середовищем. Створюючи і змінюючи його у відповідності з природними умовами свого існування та власними потребами, цей суб'єкт "культтивує" свої соціальні якості, які дозволяють йому гармонізувати свої відносини з оточуючими його об'єктами та іншими соціальними суб'єктами.

Зазвичай соціальний суб'єкт ідентифікує себе зі своїм "культурним полем" або середовищем, а через нього – і з певною етнічною або соціальною спільнотою. Тому, опинившись в іншому культурному середовищі, він змушений так чи інакше відтворювати "своє" культурне середовище, яке, подібно до скафандра, допомагає йому зберігати свою ідентичність і в умовах іншої культури. Втрата цього "культурного скафандра" призводить до зникнення даного соціального суб'єкта (саме як суб'єкта, хоча як об'єкт він може продовжувати існувати) або до його "переродження" і набуття ним таких якостей, які б дозволили йому адаптуватися до нового культурного середовища.

Раніше контакти між різними соціальними суб'єктами й, відповідно, їхніми культурами відбувалися епізодично (колонізація, завойовницькі війни, переселення народів тощо). У сучасному ж глобалізованому і дуже динамічному суспільстві, яке характеризується зростанням взаємозалежності різних народів і націй, вертикальної й горизонтальної соціальної мобільності, активізацією міграційних процесів тощо, розширюються контакти й зростає взаємодія різних соціальних суб'єктів та їхніх культур. Наслідком цього є зміна "свого" культурного середовища великою кількістю людей, що сприймається досить боляче й породжує прагнення зберегти власну культурну ідентичність в умовах інших культур. В якості прикладу можна послатися на мігрантів, у тому числі й українських, що у пошуках роботи чи кращої долі заповнили зараз більшість "багатих" країн Західної Європи та Північної Америки. Усі вони, зазвичай, намагаються триматися купно: оселяються, по можливості, в одній місцевості, створюють свої земляцтва, культурні осередки, гуртуються навколо релігійних центрів своєї конфесії тощо. Усе це і є вияви спроб збереження "свого" культурного середовища (мови, звичаїв, свят, вірувань, фольклору, національного вбрання), "оаз" своєї культури і своєї культурної ідентичності у просторі "чужих" культур.

Окремі індивіди, потрапивши в іншокультурне середовище і будучи позбавленими можливості спілкуватися з представниками своєї культу-

ри, переживають таку ситуацію дуже болісно і або повертаються на батьківщину, або "розчиняються" в іншій культурі, втрачаючи не тільки мову, але й інші етно-культурні особливості, свою культурну ідентичність. Саме тому умовою збереження їхньої культурної ідентичності є, перш за все, наявність біля них "рідних, своїх" людей. Своєрідним "соціальним мінімумом", який дозволяє зберегти, принаймні на певний час, свою культурну ідентичність, є сім'я. Саме у сім'ї може зберігатися, відтворюватися й ретранслюватися "рідне" культурне середовище, яке допомагає зберігати (хоча й лише у вузькій сфері сімейно-побутових відносин) свою етно-культурну ідентичність. Участь мігрантів у позасімейних сферах суспільного життя вимагає від них засвоєння цінностей і вимог іншої культури (мови, правил поведінки, спілкування тощо), які врешті-решт проникають і у внутрішньосімейну культуру, руйнуючи її.

Справа суттєво змінюється, коли мігранти оселяються у новій країні проживання, куди вони приїхали на заробітки чи як біженці, цілими громадами, займають локалізовану територію, створюючи "місця компактного проживання", і "монополізують" за етнічно-культурною ознакою якийсь вид або сферу суспільної діяльності. У цьому випадку вони мають значно більше можливостей для збереження, використання і відтворення "свого" культурного середовища, а, відповідно, і своєї етно-культурної ідентичності. Таке "вкраплення", особливо у великих містах, "острівців" культур мігрантів може породжувати непрості проблеми і навіть конфліктні ситуації у міжкультурному і міжетнічному спілкуванні, як це і сталося у багатьох країнах Західної Європи. Складність (конфліктність) ситуації у міжкультурних і міжетнічних відносинах у цих країнах (поширення виявів ксенофобії, расизму, стихійних бунтів мігрантів і представників "некорінних" етносів і культур) посилювалася і у зв'язку з тим, що в умовах економічного спаду і зменшення робочих місць виникла конкуренція між корінними мешканцями країн і мігрантами. Навіть при наданні останнім громадянства увага акцентувалася на необхідності виконання ними громадянських обов'язків, а не на їхніх правах, які нерідко лише декларувалися, вуалюючи наявну дискримінацію; нарешті, політика у цій галузі здебільшого спрямовувалась на асиміляцію (поглинання, розчинення), а не на інтеграцію емігрантських субкультур, внаслідок чого емігрантські спільноти, ідентифікуючи себе переважно з країнами свого походження, почали відігравати у політичному житті країн, де вони оселилися, роль "п'ятої колони". Внаслідок цього суспільство втратило свою внутрішню єдність, перестало бути цілком дієздатним соціальним суб'єктом, оскільки не змогло забезпечити єдиного полікультурного середовища.

Заяви, проголошені останнім часом урядовцями провідних західно-європейських країн про їхню відмову від "політики мультикультурності", не можуть розглядатися як ефективний спосіб вирішення міжетнічних і міжкультурних відносин. Вони спрямовані лише на те, щоб обмежити притік нових емігрантів, і мають переважно політично-пропагандистський характер. Та все ж слід буде вирішувати проблему нормалізації (гармонізації) культурних відносин між тими етно-культурними групами,



які вже існують у цих країнах. У цьому плані більшої уваги заслуговує досвід створення полікультурного суспільства у США, Росії та деяких інших країнах світу.

На сьогодні міжкультурні відносини в Україні не досягли ще такої гостроти, як у західноєвропейських країнах, але досить скоро, внаслідок значного зменшення власного населення і утворення "вільного простору" для мігрантів, вони теж можуть ускладнитися. Тому проблема створення полікультурного суспільства набуває не тільки важливого теоретичного, але й практичного значення.

*О.В. Бігла*

### **НАЦІОНАЛЬНА ТА ЄВРОПЕЙСЬКА КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ**

Європейський Союз – міжнародне політико-економічне об'єднання європейських держав. Сформувався на основі Європейського економічного співтовариства, Європейського об'єднання вугілля і сталі та Європейського товариства по атомній енергії. Правовою основою нового об'єднання є договір про Європейський Союз, підписаний у лютому 1992 року 12 державами – членами Європейських співтовариств (Бельгія, Великобританія, Греція, Данія, Ірландія, Іспанія, Італія, Люксембург, Нідерланди, Німеччина, Португалія, Франція) у м. Маастрихт. Згодом цей договір було доповнено низкою протоколів та заяв з різних аспектів діяльності ЄС.

Культурна політика Європейського Союзу покликана сприяти європейській інтеграції через відповідне законодавство та державне фінансування. Культурна політика активність ЄС охоплює чотири сфери: поліпшення знань і розповсюдження культури та європейської історії; збереження і підтримка культурної спадщини європейського значення; некомерційний культурний обмін, художня та літературна творчість, включаючи ЗМІ. Спільна робота з іншими країнами та інтернаціональними організаціями, перш за все з Європейською Радою, є пріоритетною.

Суть культурної ідентичності полягає в усвідомленому прийнятті людиною відповідних культурних норм і зразків поведінки, ціннісної орієнтації і мови, розумінні свого "я" з позицій тих культурних характеристик, які прийняті в даному суспільстві, в самототожності себе з культурними зразками саме цього суспільства. Культурна ідентичність робить визначальний вплив на процес міжкультурної комунікації. Вона передбачає сукупність певних стійких якостей, завдяки яким ті або інші культурні явища або люди викликають у нас відчуття симпатії або антипатії. Залежно від цього ми вибираємо відповідного типу, манеру і форму спілкування з ними. Європейській культурній ідентичності притаманна певна подвійність – вона є носієм не лише європейської єдності, а й національної спадщини.

ЄС у своєму розвитку дуже неоднорідний. Країни які в нього входять сильно відрізняються між собою з економічного розвитку, чисельності населення, етнічного походження, культури, релігійних конфесій. З одної

сторони ЄС намагається зберегти національну культурну самобутність кожної країни-члена, а з іншої побудувати єдину європейську ідентичність. Побудова європейською ідентичності ускладнюється особливостями Європейського Союзу, як колективного утворення, наявністю великої кількості іммігрантів, різних субкультур та культурних автономій

Діяльність ЄС в галузі культури проявляється через конкретні заходи, що здійснюються Європейською Комісією. З набранням чинності Маастрихтського договору 1 листопада 1993 ЄС отримав можливість проводити культурні акції. При цьому ставилася мета участі в "Культурному розвитку країн ЄС" Стаття 3 договору про основи Європейського Союзу). Дві наступні статті договору безпосередньо пов'язані з культурою. Одна з них представляє правові основи для різних культурних акцій, інша бере до уваги культурні особливості в рамках європейської торгової взаємодії. Згідно статті 151 Угоди ЄС, створені інструменти для підтримки культурних програм, наприклад програма "Культура 2000", і акції "європейське місто культури" або "європейський місяць культури". підтримка транснаціональної мобільності професіоналів у сфері культури; заохочення переміщення витворів мистецтва так само, як і художніх та культурних продуктів, за межі національних кордонів держав-членів сприяння міжкультурному діалогу.

Таким чином, Європейські інститути беруть до уваги регулювання та підтримку культурних акцій. Вони слугують політичним заходам для гарантії вільного функціонування європейського внутрішнього ринку через полегшення економічного, культурного, релігійного обміну між країнами-учасниками.

*І.Б. Гураль, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів*

### **КІБЕРКУЛЬТУРА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН ТА НОВИЙ ВЕКТОР СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА**

На сучасному етапі соціокультурного розвитку ми бачимо стрімке входження в життя людей принципово нового засобу масової комунікації – глобальної мережі Інтернет. Буквально на наших очах відбулося стрімке поширення цієї новітньої інформаційної технології, причому надані їй можливості виявилися настільки безмежними, що вона стала активно використовуватися практично у всіх сферах життєдіяльності людей. Інтернет став невід'ємною складовою інформаційного простору постмодерного суспільства, причому значення його неухильно зростає з кожним роком. Глобальна мережа створює умови для формування віртуальних спільнот, генерує текстові формати нового типу, стирає межі між державами, елімінує відстані, які роз'єднують людей і, в кінцевому рахунку, вибудовує навколо себе специфічну форму культури – кіберкультуру.

Прийнято вважати, що кіберкультура (англ. Cyberculture) – це багатоаспектна, багатофункціональна категорія, що відображає становлення світоглядних домінант інформаційної культури, в основі якої знахо-

диться використання можливостей комп'ютерних ігор та технологій віртуальної реальності та нового етапу формування інформаційної культури кіберсуспільства. Одне з ранніх афористичних визначень поняття "кіберкультура" було, зокрема, запропоновано А. М. Хілтоном (1963): "В епоху кіберкультури плуг буде орати сам, а смажені курочки будуть летіти прямо до нас на тарілку" [Цит. за: *Ом Я. Кіберкультура*. – Режим доступу: <http://www.proza.ru/2009/08/28/1077>]. Цей та багато інших прикладів використання даного терміну аж до 1995 року мають на увазі досить обмежене бачення кіберкультури – як соціальних умов, викликаних загальною автоматизацією і комп'ютеризацією. Проте всі такі потрактування не враховують головну складову цього феномену, адже кіберкультура – це культура, яка зароджується в середовищі користувачів комп'ютерних мереж; вона може бути як чисто віртуальним явищем, так і межовим станом на стику двох світів – фізичного і віртуального.

З моменту свого зародження (1960 рік, коли вперше сформувалося уявлення про персональні комп'ютери та глобальну мережу Інтернет), кіберкультура формувалася під впливом перших користувачів мережі Інтернет, які також були творцями цієї мережі. Але, незважаючи на те, що на ранніх стадіях свого формування кіберкультура ґрунтувалася на невеликому культурному зрізі й обмеженому наборі ідеалів, в сучасному суспільстві вона охоплює більш широку групу користувачів з особливою аксіосферою.

Відповідно, технологічно-комунікативний поступ інформаційного суспільства, безсумнівно, змінює людину, включену у його структури. Кіберкультура, будучи самостійним соціальним утворенням, інституційно оформленим і таким, що самостійно відтворює цінності та повсякденні ідеології, вступає в конкуренцію з інститутами суспільства у процесах соціалізації й інтеграції особи. Її учасникам доводиться соціалізуватися одночасно у двох вимірах: соціальної спільності кіберпростору й у мережевому соціумі, де вони взаємодіють відповідно до його власних правил гри.

Так, інформаційні технології створили новий соціокультурний феномен, що одержав назву "віртуальної реальності". З їхньою допомогою людина переноситься в інший світ, де отримує нові можливості мислення, поведінки, діяльності тощо. Найбільш вражаючим досягненням нової інформаційної технології є те, що людина має можливість не тільки спостерігати і переживати навколишнє, а й діяти на власний розсуд. Саме поняття "віртуальний", "віртуальна реальність" зараз застосовується в багатьох сферах: від квантової механіки і комп'ютерних наук до психології, соціології, медицини, естетики, філософії та культурології. Тому сьогодні віртуалізація – одна з невід'ємних частин сучасного мистецтва. Ця тенденція є характерною для таких мистецтв, як кінематограф, гіперлітература, віртуальний живопис, музика, а також для індустрії інтерактивних розваг. Крім того, перехід до постінформаційного суспільства на межі ХХ – ХХІ століть легітимізував медіамистецтво на суспільному рівні. Структура інституалізації медіамистецтва поступово поповнюється новими складовими: спеціалізованими експозиціями, музеями, архівами, інститутами теоретичного та практичного дослідження медіа.

Медіамистецтво (або "media art") використовує в якості художнього поля сучасні комунікаційні технології – Інтернет, телефонний зв'язок тощо. У поняття "медіамистецтва" (або "мистецтва нових медіа") входять такі його різновиди як:

- відео-арт – це мистецтво роботи з відео та телевізійними іміджами, кінцевий результат якого – відео-арт фільм;
- телекомунікейшн-арт – в художньому просторі використовуються різноманітні відомі види кіберпростору (починаючи з телефонного);
- мистецтво відео-трансляцій – публічний показ художніх "конструкцій" з телевізійних і відео-приладів, підпорядкованих єдиному художньому завданню;
- нет-арт, або мережеве мистецтво – створення художниками сайтів в Інтернеті (або в будь-якому іншому мережевому середовищі), які являють собою самостійні витвори мистецтва.

Починаючи з 1970-го року, особливої актуальності набувають: ASCII-графіка, фотореалізм, боді-арт; з 1980-го: графіті, відео-інсталяція; з 1990-го: веб-арт, медіа-мистецтво, максималізм, массюреалізм; з 2000-го року: віджей-арт, стріт-арт та ін.

На сучасному етапі у Західній Європі та США "мистецтво нових медіа" переживає бурхливий розквіт, і його історія налічує не менше 30 років розвитку. Працюють великі центри медіамистецтва, такі, як інститут ZKM в Карлсруе. У Німеччині та Австрії великих фестивалів, що презентують сучасні досягнення медіамистецтва, не менше десяти, з яких найвідомішими є "European Media Art Festival" в Оснабрюці (Німеччина) і "ARS ELECTRONIC" (Австрія).

Художники, що працюють з "новими технологіями", мають підтримку з боку великих компаній, культурних фондів і державних структур, позаяк медіахудожники виконують важливу соціальну функцію, "олюднюючи і одушевляючи" через свою творчість технологічні нововведення, адаптуючи їх до культури через мистецтво. З цього приводу професор М. Фляйшман з Інституту медійних комунікацій (Німеччина) висловила думку: "Якщо ми не підтримаємо електронне мистецтво і медійну культуру, то від панування техніки ми програємо наше культурне життя" [Лялина О., Шульгин А. Сети для художника. – Режим доступу: <http://www.zhurnal.ru>].

***В.Ю. Даренський, канд. філос. наук, доц.,  
ЛДУВС ім. Е.Дідоренка, Луганськ***

## **ДІАЛОГ ЯК УНІВЕРСАЛІЯ КУЛЬТУРИ**

Діалог як філософсько-культурологічна категорія фіксує специфічний режим взаємодії різних типів суб'єктів культури, що характеризується наступними сутнісними ознаками: 1) свідомою і взаємною спрямованістю комунікативної дії одного суб'єкта на реакцію іншого (інших); 2) взаємно зрозумілою дискурсивною артикульованістю взаємодії суб'єктів у різноманітних знаково-символічних формах; 3) наявністю відтворюваного зво-

ротного зв'язку у цій взаємодії; 4) взаємним визнанням "позитивної інакшості" і самоцінності позиції іншого суб'єкта взаємодії, що вимагає толерантного ставлення; 5) наявністю (в тому числі, неусвідомлюваною) спільного ціннісно-смиислового і діяльнісного контексту взаємодії, який опосередковує специфічність позицій різних суб'єктів; 6) наявністю конструктивних змін у свідомості і діяльності принаймні одного із взаємодіючих суб'єктів під впливом іншого (інших); 7) суттєвою мірою узгодження суперечливих інтересів, мотивів, установок і цінностей взаємодіючих суб'єктів. Завдяки названим ознакам діалог виконує дві основні культуротворчі функції: являє собою універсальну форму трансляції соціокультурного досвіду і є засобом взаємопорозуміння і кооперації суб'єктів культури.

Діалог відбувається у інституалізованій та неінституалізованій формах, які взаємно опосередковують одна одну. Інституалізація діалогових відносин відбувається у системах права і моралі конкретного суспільства, що визначають припустимі форми взаємодії соціо-культурних суб'єктів, та системах освіти і засобів інформаційного обміну, що визначають базовий зміст діалогічних процесів у суспільстві завдяки трансляції соціокультурного досвіду. Неінституалізована форма діалогічних процесів має місце, насамперед, у сфері міжособистісного спілкування, а також у взаємодії між малими групами. Для неї є характерною конвенціоналізація стереотипів і навичок діалогової взаємодії на основі усталених у даному суспільстві мовно-дискурсивних практик, культурних паттернів, етичних принципів і специфічних ментальних рис. Актуалізація розуміння діалогу у якості базового "механізму" самоорганізації культури у процесах міжлюдської взаємодії спрямовує осмислення цього феномену у бік виявлення його онтологічних підстав, зокрема, його певної універсалізуючої функції. Такий підхід до розуміння феномену діалогу як певної *універсалії культури* можна зафіксувати у тезах, які потребують подальшої розробки.

- Діалог є неманіпулятивним режимом комунікації, у якому відбувається процес самотворення людини. "Діалог" як універсалія культури відкриває новий ракурс бачення конкретних культурних феноменів (наприклад, творчості), у якому кожний з них виявляє власні екзистенційні витоки у самотрансценденції людини.

- Онтологія діалогічних процесів культури корелює з етимологією слова *δίαλογος*, яке означає відкритість свідомості всезагальному Логосу буття і її імманентну опосередкованість сферою універсальних смислів.

- Діалог є нетривіальним режимом комунікації, який виникає лише там і тоді, де і коли проблематизується сама ідентичність суб'єктів, що вступають у комунікативну взаємодію у будь-якій її формі. Діалог виявляється своєрідною "внутрішньою межею" комунікації, її імманентним мозапереченням, оскільки метою комунікації є досягнення спільності через відмінності, а метою діалогу – навпаки: досягнення відмінностей через спільність.

- Діалог являє собою інваріантну форму культурної трансгресії людини, він є "основною культуротворчою дією" (С.В. Пролєєв), яка лежить в основі усіх окремих видів культуротворчості.

- Діалог як універсалія культури завжди виступає в якості певного моральнісного імперативу, що є іманентно притаманним культуротворчій дії, оскільки остання завжди містить у собі досвід "виходу людини за межі себе" у формі екзистенційно-креативної відкритості Іншому.

- У якості універсалії культури діалог не є просто одним з її феноменів серед інших, але, у відповідності до логіки конкретно-всезагального, є одним з її ідеально-смыслових принципів, що пронизує собою все буття культури як системи, а, отже, має бути предметом тривалої теоретичної реконструкції.

- Філософема "Ти" являє собою, з одного боку, *онтологічну межу* індивідуального суб'єкта ("Я"), а з іншого – є єдиною реальністю, причетність до якої долає цю межу, через яку відбувається справжнє трансцендування. Отже, концепт діалогу фіксує "коло" взаємовизначення особистісних світів. Це, у свою чергу, не дозволяє розуміти "діалог" лише як певний комунікативний режим, але вимагає його більш глибокого тлумачення саме як вчинку, як цілісного життєвого процесу, що конститує людську суб'єктність як таку.

Діалог культур являє собою сукупність процесів дифузії та інтерференції соціокультурних норм і цінностей між великими соціальними спільнотами, що призводить до трансформації їхніх внутрішніх характеристик, а у граничних випадках – до трансформації їхніх ідентичностей; є протилежним поняттю культурного монолізму як процесу повного підпорядкування й асиміляції однією спільнотою іншої (інших). У реальних процесах взаємодії великих соціокультурних спільнот, як правило, має місце перехресчування та діалектичний зв'язок елементів діалогу і монолізму. Оскільки кожна соціокультурна спільнота виробляє механізми відтворення і захисту власної ідентичності, то діалогічна взаємодія з іншими спільнотами в першу чергу виникає як різновид адаптивної стратегії самозбереження. Утім, сягаючи певної критичної межі, процес діалогу набуває протилежної функції, запозичуючи елементи, які трансформують первісну ідентичність спільноти. З іншого боку, монолістичне поглинання однією спільнотою іншої (інших) зазвичай не залишається без наслідків для першої, тією чи іншою мірою змінюючи її власні соціокультурні ознаки. Отже, процеси діалогу культур, культурного монолізму та їхньої взаємодії є суттєвим чинником утворення нових спільнот та соціокультурних трансформацій.

Отже, діалог у широкому, категоріальному смислі цього поняття – як *процес міжсуб'єктного актуального відтворення досвіду людського буття у його різноманітних культурних формах* – є однією з універсальних культур, що забезпечує її спадкоємність попри кінцевість життя і досвіду окремої людини. Відповідно, цей універсалізм діалогу як "внутрішньої форми" культури, "всюдиприсутність" діалогічних процесів на всіх рівнях її самовідтворення визначає практично безмежну перспективу їхнього дослідження.

## **СПРОБА ОЗНАЧЕННЯ ЗАСНОВКІВ СУЧАСНОГО ГЕДОНІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ**

Декартівське "cogito" не тільки спричинило розквіт раціоналістичної філософії у Європі, але й стало надбанням багатьох епігонів, що так само, як і він, намагались редукувати критерій людської онтології (екзистенції) до певного роду процесів, притаманних людській психіці. Саме в логіці цих редукцій можна здійснювати сенсуалістський ("сприймаю, тобто існую"), екзистенціалістський ("страждаю, тобто існую"), фрейдистський ("бажаю, тобто існую") чи будь-який інший філософський проект. Ми не хочемо йти цим шляхом і пропонувати нову редукцію (гедоністичну), але хочемо зазначити, що повнота людського буття була б неможлива без переживання насолоди. Саме тому аналіз гедоністичних практик може допомогти краще зрозуміти природу людини, без претензії на її осягнення.

Гедонізм є не тільки процесом переживання та осмислення насолод, але і діяльністю, направленою на їх отримання. Таким чином, при аналізі особливостей діяльності людини, спрямованої на отримання насолод, можуть ставати зрозумілими як раціональні, так і ірраціональні сторони її сутності. В цій аналітиці також стає явною роль раціонального в констатації людиною своєї чуттєвої природи, своєї зверненості до щастя. Звідси робимо висновок, що політичне, соціальне, мистецьке, економічне можна розглядати не тільки як результуючі царини людської діяльності, але й як форми вияву людських прагнень до насолоди.

За тим, як людина ставиться до насолод, яким чином вона їх досягає і як легітиміє в суспільній практиці, можна багато сказати про її ментальність, інтелект, смак і навіть моральність.

Історія філософії знає щонайменше чотири види ставлення до насолод, які виявляють рівень культурної самоідентифікації людини, а також ступінь її самопізнання:

- визнання значення насолоди і усвідомлення її важливості в суспільній практиці (говорить про високий рівень рефлексії у соціумі, багатство та зрілість культури);
- втеча від насолод шляхом ігнорування та сублімації, наприклад, через аскетизм (засвідчує неухважність суспільства до антропологічних констант, характеризується занепадом суспільних свобод та залежністю культури від гіпертрофованого пуританства);
- інкорпорування гедонізму в певну евідемоністичну концепцію (виступає ознакою ускладнення картини світу, трансформації та ієрархізації гедоністичних практик, а також свідчить про спробу домінування в культурі раціональних структур);
- профанація насолоди – "consumerism", або споживачтво (як правило, притаманна "збанкрутілим культурам" або таким, які перебувають на перехідному етапі; суспільно-економічна дійсність за умов споживачтва втрачає телеологічний орієнтир і перетворюється в "комбінат задоволень").

Крім теоретичної перевірки запропонованої класифікації, ми прагнемо перевірити можливість залежності рівня культури від "антропологічної емпатії", тобто уважності до феномену людини та його специфічних практик постуляції. Поряд із перевіркою вище згаданих гіпотез ставимо перед собою задачу запропонувати філософській спільноті генеральну класифікацію та специфікацію гедоністичних практик культури Постмодерну.

***Е.С. Дружинина, асп., Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского, Симферополь***

## **ПОНЯТИЕ "ВЕЧНЫЙ ОБРАЗ" В КОНТЕКСТЕ АРХЕТИПИЧЕСКОГО**

Юнговская теория архетипов продолжает пользоваться популярностью среди ученых и исследователей в самых различных областях науки. С тех пор, как К.Г. Юнг впервые употребил термин "архетип" [Инстинкт и бессознательное, 1919], не прекращаются споры о сущности этого явления.

Определения "архетипа", данные швейцарским психоаналитиком, подготовили почву для продолжительных споров. Оказалось, что отличить архетип от платоновского "эйдоса", мифологема, мотива, образа, инварианта и др. представляется проблемным. Создается впечатление, что это и первое, и второе, и третье. В сущности, архетип – это ядро, несущее древний смысл, память поколений и образующее мифологема, мотивы, образы. Другими словами, это смысловое ядро в мифологема, мотиве, образе. Последние являются реализацией архетипа в художественном тексте (мифе, произведениях искусства, литературных текстах). Это ядро может обраться новыми смыслами в зависимости от культурного контекста.

Отдельное место занимает вопрос о соотношении понятий "архетип" и "вечный образ". Понятие вечного образа широко распространено в литературоведении и искусствоведении и обозначает художественный образ (мифологических, библейских, литературных персонажей), который, возникая в конкретную историческую эпоху, получает многократное воплощение в разных культурах и разных эпохах, тем самым оставаясь в культурной памяти человечества.

И архетип, и вечный образ обладают одинаковым свойством, которое можно обозначить как историчность. Это непосредственно связано с культурной памятью человечества.

Юнговские архетипы – это психические структуры в коллективном бессознательном человека, передающиеся генетически. Вечные образы не наследуемы. Тем не менее они также представляют собой концентрат памяти, ценностей и идеалов, выработанных человечеством в течение многих веков. В литературоведении утвердилась традиция отождествлять архетипы с вечными образами, называя их "классическими архетипами мировой литературы" (М.М.Кедрова).

В данном вопросе необходимо помнить об этимологии термина "архетип". В переводе с греческого архетип – это первообраз, пра-образ, и,



если отталкиваться от его этимологического значения, которое не противоречит главной идее теории архетипов, мы приходим к сравнению первообраза и вечного образа.

Вечные образы – это воплощения определенных архетипов, их актуализация в определенное время в определенной культуре определенным образом. Они несут в себе архетипическое ядро. Однако одно лишь наличие подобного ядра не делает образ вечным. Вечный образ обладает определенными свойствами. Наряду с непреходящей актуальностью и общепонятностью это – неисчерпаемость смыслов, духовная и художественная ценность, способность переходить из одной культуры в другую, соединяться с другими образами, входить в другие сюжеты и при этом оставаться самодостаточным, а также широкая пространственность.

Мы можем говорить о Гамлете как о вечном образе, но корректно ли будет говорить об архетипе Гамлета?

Если нет, то почему подобное определение подходит к божествам и героям из разных мифологий? Джин Шинода Болен, юнгианский аналитик и профессор психиатрии в Калифорнийском университете Сан-Франциско, вывела теорию о существовании архетипов богинь в женщинах и архетипов богов в мужчинах, заимствуя персонажи из греческого пантеона богов.

Разбирая образ Гамлета, мы с уверенностью можем сказать, что в его основе лежит архетип героя. Если уходить вглубь веков, то мы найдем Гамлета в лице Ореста, попадающего в почти идентичную ситуацию. Их ситуации похожи не только по внешней характеристике, но и по внутреннему конфликту. Герои осознают, что восстановление справедливости возможно только через преступление. Орест может рассматриваться как некое семя или зерно, которое содержало в себе возможность появления Гамлета, но не он один. Предвестником подобного образа героя в греческой мифологии стал Ахилл, изображенный Гомером в "Илиаде". Действительно, речь идет об архетипе героя, однако стоит заметить, что герой становится не только силой движущей, действующей, но еще и мыслящей, сомневающейся. Конечно, фигура Гамлета хранит в себе отголоски предыдущих эпох, обладает архетипическим ядром (архетип героя), в связи с этим мы имеем полное право определять фигуру Гамлета как архетипический образ. Но необходимо понимать, что для появления Гамлета необходима была ещё и новая культура – ренессансная, в которой идеи христианского милосердия соединяются с уважением к человеческой воле и разуму.

Как раз архетип героя в таком случае получает новое звучание, новую наполненность, он порождает явление, которого в инстинктивных представлениях быть не могло. И если здесь говорить об архетипе, то уже как о явлении культуры и сознания.

С другой стороны, если возможно, например, к Зевсу применить термин "архетип", то почему тогда нельзя этого сделать по отношению к Гамлету? Зависит ли это от фактора времени?

В литературоведении уже говорят о ментально-литературном архетипе "гамлетизм", который является звеном в структуре "шекспиризм" [А.Ю. Большакова]. И вполне возможно, что вечные образы настолько укоренятся в бессознательном человека, что также войдут в число элементов, именуемых нами архетипами, как это произошло с богами Древней Греции.

***И.В. Ершова-Бабенко, д-р филос. наук, проф.,  
Одесский национальный медицинский университет, Одесса***

### **ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ДЛЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ КАК НАУКИ, ЕЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ И ПРЕДМЕТНЫХ УСТАНОВОК В РУСЛЕ ПСИХОСИНЕРГЕТИКИ И АЛЬФАЛОГИИ**

В докладе культурология рассмотрена сквозь призму концептуальной модели психосинергетических стратегий человеческой деятельности, модели "целое в целом", в том числе и "нелинейная среда в нелинейной среде", концепции пространственно-временного и ценностно-когнитивного осевого центрирования (в т. ч. ценностно-когнитивного), единства пространственно-временной фрактальности психики/личности, головного мозга, организма/тела и культуры на разных уровнях (в том числе гиперсистемы в целом) в разных фазах и измерениях/мерностях, представляющих круг идей постнеклассики.

К 2009 году определилось место психосинергетики в постнеклассике, понятие "психомерные среды" в сочетании с концептуальной моделью "целое в целом" вывело уровень анализа за пределы дихотомии "часть – целое" и перевело акцент на уровень "целое в целом". Нелинейный характер процессов и отношений в такой модели приводит к пониманию качественно иных результатов в поведении и состоянии культуры, включенной в отношения с этими средами и являющейся такой средой по определению [Каган, 2004; Астафьева, 2004, 2009].

Рассмотрены сложность, открытость, нелинейность, самоорганизация культуры – продукта человеческой деятельности/разновидности психомерной среды и источника ее изменения/удержания, что стало возможным в результате определившихся психосинергетических следствий постнеклассики, выражающих как общенаучный уровень философии и методологии науки, так и конкретнонаучный. Такая постановка вопроса связана и с вопросом о постнеклассической картине мира как одном "из способов формирования мировоззрения" и как способе "интерпретации научных идей". В этом смысле картина мира в постнеклассике "становится связующим звеном между мировоззрением и научной теорией" [Василькова, 1999].

Психосинергетическое понятие поле непосредственно включает такую группу понятий постнеклассики, как "целостность" и "целое" концептуальную модель "целое в целом" и ряд других позиций. Уровень анализа "нелинейной среды/целого в нелинейной среде/целом" при-

ближает нас к новой постнеклассической логике в отношении рассмотрения культуры и культурологии.

Изложена концепция осевого центрирования человека как нелинейной среды: "ось центрирования ценностной сферы личности", "ось центрирования культуры – ценностей (группы ценностей) данной культуры". Показана специфичность осевого центрирования времени и пространства культур и личностей, возможность их несовпадения. Введено "осевое пространственно-временное центрирование культуры по осям ценностей культуры".

Креативность рассмотрена как психомерная неустойчивость, а неравновесное состояние психомерной среды определяется в психосинергетике рядом факторов/условий (1-16) [Ершова-Бабенко, 2005; 2009].

Изложено макро моделирование стратегии поведения психомерных сред, цель которого – быть адекватным потенциальности психомерной среды, выражаемой и регистрируемой/предполагаемой нами стратегией ее поведения в окрестности области ее качественного изменения, исходя из идей Г. Хакена [1991].

Изложена идея и технология замены стратегии корректирования кризисного состояния на стратегию создания новой параллельной "программы 3", что дает ресурсосберегающий эффект. Получены положительные опытные данные.

Рассмотрение крайней неравновесности стратегии поведения человекомерных и культуромерных сред, психомерных сред, человеческой деятельности потребовало выхода за пределы синергетики Г. Хакена. В наших работах таким шагом явилась альфалогия [1998]. Также существует открытый, на наш взгляд, вопрос: что характерно для крайне неравновесных фазовых переходов и крайне неравновесной стратегии поведения сред рассматриваемого класса и мерности – открытых нелинейных самоорганизующихся: культуромерных, человекомерных, психомерных?

\*) Работа выполнена в рамках международного исследовательского Проекта "Постнеклассическая методология: становление, развитие, принципы, перспективы" [№08-03-16059], поддержанного Российским гуманитарным научным фондом (РГНФ) и Национальной академией наук Украины, а также международного (российско-украинского) проекта "Постнеклассические практики в меняющемся мире" [постановление Президиума НАН Украины №125 от 23.04.2008 г.] и при финансовой поддержке РГНФ [№08-03-91309aU, 2009], в рамках научно-исследовательской деятельности кафедры философии Одесского национального медицинского университета "Культура нелинейного мышления: концептуальная модель" [№0103U007948], "Методологические проблемы разработки новой теории психики и ноэтики" [№0108U011002].

***М.В. Карповець, студ., НауОА, Остроп***  
*garmonijasvitu@gmail.com*

## **ІРОНІЯ У ТВОРІ "ВІН І ВОНА" ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ В КОНТЕКСТІ ТРАНС-ДИСКУРСИВНОСТІ**

Ольгу Кобилянську можна вважати претензійною письменницею, адже її творчість ще за життя викликала неабиякий резонанс серед то-

гочасних літературознавців. Особливим і важливим в еволюції авторського письма є малодосліджений твір "Він і вона", написаний за власним задумом письменниці у жанрі гуморески. Марко Павлишин розглядає гумореску Кобилянської "Він і вона" як "взір і програму всієї творчості письменниці" [Павлишин М. Ольга Кобилянська: прочитання / М. Павлишин. – Харків: Акта, 2008. – С. 107].

Специфіка гуморески як жанру "зумовлена вродженою схильністю людського духу до жарту, кпину під час емоційного поцінування невідповідності конкретного існування претензіям на його значущість, комічності внутрішніх суперечностей людського буття, неадекватного вимогам дійсності" [Літературознавчий словник-довідник / за редакцією Р.Т. Гром'яка, Ю.І. Коваліва, В.І. Теремка. – К.: ВЦ "Академія", 2006. – С. 173]. Опираючись на властивості гуморески, можна говорити про особливу *текстуальну стратегію*, що "дозволяє зафіксувати наявність впорядкованої структури і відповідних правил інтерпретації" [Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 1023], яка свідомо і несвідомо використовується Ольгою Кобилянською для досягнення як інтелектуального (з позиції втілення ідеї авторки), так і емоційного (з позиції сприйняття читачем художнього оброблення ідеї) ефекту.

Ростислав Семків у своїй монографії "Іронічна структура: типи іронії в художній літературі" пише про те, що "іронія може виходити поза межі вузької інструментальності тропу "інакомовлення" і в будь-якому разі є феноменом набагато ширшим за тлумачення її як своєрідного нігілістичного принципу руйнування цінностей" [Семків Р. Іронічна структура: типи іронії в художній літературі / Р. Семків. – К.: Вид. дім "КМ Академія", 2004. – С. 3]. Відомо про різні типи іронії, як-от: іронія вербальна, сократична, нігілістична, рортіанська та ін., однак із впевненістю не можна сказати, специфіка якого домінує у творі "Він і вона".

У межах аналізу поняття "дискурс" Мішель Фуко вводить концепт транс-дискурсивності (*discours trans*), який "має відкрити в культурному середовищі традицію дискурсивних практик" [Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 1050]. У транс-дискурсивності автор фіксує те, що "у порядку [дискурсу] можна бути автором чогось більшого – автором теорії, традиції, дисципліни, всередині яких, у свою чергу, можуть розміститись інші книги та інші автори" [Foucault M. L'ordre du discours / M. Foucault. – Paris: Gallimard, 1971. – P. 16]. Тому у випадку осмислення іронії у гуморесці "Він і вона" справедливо виділяти не тільки явні дискурси, а й ті, які ще можуть бути проявлені внаслідок застосування відповідної методології (наприклад, принципів психоаналітичної критики [Barry P. Beginning Theory: [An Introduction to Literary and Cultural Theory] / P. Barry. – Third Edition (Beginnings). – Manchester: Manchester University Press, 2009. – P. 105]), що несвідомо перебувають у смисловій пастці тексту. На погляд Марка Павлишина, Ольга Кобилянська завдяки гуморесці "Він і вона" прагне встановити "авторитет" у культурі Європи, зобразити свої цінності: "Це

звертання до публіки з пошаною до цінностей Ольги Кобилянської паралельно є закликом переоцінити свої цінності, відмовитися від практик та уявлень, що втілюють несправедливу владу, визнати цінність та гідність голосів, раніше приглушених" [Павлишин М. Ольга Кобилянська: прочитання / М. Павлишин. – Харків: Акта, 2008. – С. 107].

Твір "Він і вона" деякою мірою підхоплює проблеми, які Ольга Кобилянська розкрила у "Людині" та "Царівні", зокрема людські пріоритети та цінності. Навіть імена персонажів означені письменницею в іронічному світлі: українку звати Софія Добрянкович, немовби етимологія прізвища від слова "добрий" (адже, коли думала про смерть, то відразу думала і про свій народ, якому б присвятила власне життя: "Я бажала стільки, але не для себе, для других! Про особисте щастя не думаю вже. Думала я про свій народ, про його долю..." [Кобилянська О.Ю. Твори: В 2 т. / Упоряд., передм. і приміт. Ф.П. Погребенника. – К.: Дніпро, 1983. – Т. 1. – С. 336]), німця – Ернест Ріттер, "ім'я та прізвище якого означають німецькою мовою "серйозний лицар" [Павлишин М. Ольга Кобилянська: прочитання / М. Павлишин. – Харків: Акта, 2008. – С. 93]. Так, починаючи етимологією імен (символічне позначення) і продовжуючи аксіологічною та гносеологічною системами (смысловое заповнення) відношень персонажів до світу, О.Кобилянська свідомо встановлює "межі стратегії дискурсу в тропіках буття тексту і його значень" [White H. Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. – Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978. – P. 34], а саме вказує на функціонування двох ключових для модернізму дискурсів: ніцшеанського та фрейдівського. У цьому дослідженні "стежки" дискурсу позначені як *явлений* дискурс, не зважаючи на те, що О.Кобилянська відмовлялася від читання твору як трансляції авторського досвіду.

Як зазначає Тамара Гундорова, "гумореска як форма зображення "розігрує" цитати Ніцше і дегероїзує, деідеалізує їх" [Гундорова Т. *Femina Melancholika*: Стаття і культура в гендерній утопії Ольги Кобилянської. – К.: Критика, 2002. – С. 157]. З одного боку, персонажі словами, діями і думками виражають основні концепти ніцшеанської філософії (Ернестове ставлення до жінок і його "аполлонівська", раціональна оцінка світу і себе в ньому, а також відверте цитування творів Ніцше і рефлексування над ними з боку Софії), а з іншого – протистоять ("протистояти" в цьому контексті не значить "заперечувати", а "інтерпретувати") ніцшеанській моделі світу.

Фуко виділяє різні рівні дискурсивних практик (проте наголошує, що рівнева диференціація не є сталою системою) і вказує на різне їх розуміння. Особливо важливим є те, що "дискурси, які лежать в основі певних актів мовлення, що їх підхоплюють, трансформують або промовляють... дискурси, які – з іншого боку їх формування – безкінечно виявляються, є уже сказаними і *мають бути ще сказані*". Тому справедливо говорити про неявлені дискурси, які можуть розповісти нам більше про значення тексту і специфіку авторського письма. Проте дослідник повинен бути свідомим загрози конструювання "автора, якого не було" [Foucault M. *L'archéologie du savoir*. – Paris: Gallimard, 1969. – С. 57].

Таким чином, у гуморесці "Він і вона" існує складна транс-дискурсивна текстуальність, у межах якої допустимо виділити явлені і неявлені дискурси. Основним творчим методом авторського письма є іронія, яка проявляється у мові персонажів, їх думках та мотиваціях. Специфіка іронії у тому, що вона "задає" подвійну смислову стратегію: з одного боку, виражає своє бачення реальності, а з іншого – приховує це бачення у глибинах тексту. Крім того, іронія формує особливе циркулювання і накладання смислів від незамаскованих дискурсів (ніцшеанський та фройдівський) до закритих (феміністичний в цьому дослідженні, проте він не є єдиним). Феномен твору полягає у тому, що працює на різних дискурсивних рівнях. Більш того, відкриває метапозицію Ольги Кобилянської – окреслює світоглядні основи як парадигми модернізму (і частково постмодернізму), так і специфічні риси авторського стилю.

*Л.П. Комісар, канд. філос. наук, старш. викл.,  
Національний лінгвістичний університет, Київ*

### **ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЇ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ В СВІТЛІ СУЧАСНОЇ ІНТЕГРАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ НАУКОВОГО ЗНАННЯ**

Відомо, що "епістемологічне зрушення" в філософії і культурі ХХ ст. сприяло генералізації концепта тексту: поняття "текст як інтертекст" стає центральним в умонастрої гуманітаріїв.

Дослідимо проблему еволюції ідеї інтертекстуальності у світлі сучасної інтегральної парадигми наукового знання. Показовою є теорія Н.А.Кузьміної, де інтертекст розуміється як "об'єктивно існуюча реальність, яка є продуктом творчої діяльності Людини, здатна нескінченно самогенерувати за стрілою часу" [Феномен художественного переведення в світле теорії інтертекста: матеріали докладов и выступлений международной научной конференции "Текст. Интертекст. Культура – 2001" (Москва, 4-7 апреля 2001 г.) – М.: Азбуковник, 2001. – С. 98]. Виділимо три основні субстанції інтертексту: Людина, Текст і Час. Людина стосовно Тексту виступає у двох іпостасях: Автор/Читач, які розуміються, за висловом О.Ф.Лосева, як "единораздельная сущность", Ното сeanс. Таким чином, автор і читач за типом діяльності знаходяться в стосунках дзеркального відображення. "Текст, розглянутий у різні фази свого існування в інтертексті, виявляє себе то як метатекст (текст про текст, текст "у другому ступені", що виконує метареферентну функцію поряд з власною референцією), то як прототекст (вихідний, базовий текст) – в інтертексті відбувається безперервне означування, в ході якого означник стає означуваним, яке знову означається і т.д." [Там само. – С. 99]. Отже, інтертекст в цілому знаходиться у стані хаосу, і творчість є процесом переходу від хаосу до порядку. Для здійснення цього процесу інтертекст має володіти деякою енергією. "Енергія текстів складається з суми енергій прототексту (текстів) і автора, які виступають джерелом енергії"

[Там само]. Створення нового тексту (метатексту) описується дослідницею як енергетичний резонанс, що виникає між автором і прототекстом, в результаті якого відбувається спонтанний викид енергії-матерії, що знаменує народження нового тексту.

Отже, поняття енергії введене для опису динамічних процесів в інтертексті: "Енергією я називаю здатність тексту чи суб'єкта виконувати роботу з генерації смислів" [Там само. – С. 100]. Енергія – це комплексна величина, яка складається з експліцитної та імпліцитної частин. Експліцитна частина спрямована на збереження стабільності інтертексту (вона не змінюється в часі). Імпліцитна частина – змінна, залежить від часу і моделі світу індивіда, виконуючи функцію певних "фільтрів"; визначає різне розуміння повідомлення від суб'єкта до суб'єкта в часі і просторі. "Енергія рухається від тексту до тексту законом випадкових чисел. Отже, поняття енергії орієнтоване на творчу особистість (Автор/Читач) і на сприйняття тексту Читачем (читачами) по мірі руху в інтертексті (відповідно – в часі)" [Там само. – С. 101].

Показово, що процес виникнення і функціонування інтертексту дослідники досить часто демонструють на прикладі функціонування перекладу як інтертекстуального феномену. Ця проблематика тісно пов'язана з проблемністю визначення статусу перекладу як лінгвістичного і культурного феномена, як виду мовного посередництва і міжкультурної комунікації. Так, Н.А.Кузьміна пише, що переклад (як інтертекст) – це "відображення темпосвіту, втіленого в тексті, в різних дзеркальних проєкціях"; успіх перекладу визначається його загальною енергією, яка змінюється в часі і залежить від енергії тексту-оригіналу, енергії автора-перекладача і енергії читачів метатексту; "створений текст починає жити за законами інтертексту" [Кузьміна Н.А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. – М.: КОМКНИГА, 2007. – С. 89]. У процесі перекладу народжується новий текст іноземною мовою. Отже, "будь-який текст є одночасно метатекстом і прототекстом в залежності від позиції спостерігача відносно стріли часу" [Там само. – С. 95]; енергія метатексту (T2) складається з суми енергій прототекстів (T1) і автора. Звідси – співвідношення прототекстів T1 (вихідного) і прототекстів T2 (перекладеного): "чим більшу кількість прототекстів встановлює перекладач для твору, який він перекладає, тим більше він відчуває його вписаність в інтертекст" [Там само]. Згадаймо відомий парадокс Ф.Шлейєрмахера: "перекласти – це значить: або привести читача до автора, або привести автора до читача".

Ми підтримуємо позицію, що інтертекстуальність ініціюється як з боку висхідного тексту (зазвичай завдяки його знаковості, авторитетності, високої художності), так і з боку похідного тексту. До того ж будь-який текст – це царина смислів, що виникають на перетині автора і читача і постійно трансформуються.

Отже, на нашу думку, в теорії Н.А.Кузьміної інтертекст потрактовується як текстова семіотична культуросфера, яка характеризується процесами породження, розуміння/інтерпретації і взаємодії текстів. До-

слідниця вивчає лінгвокультурологічний зміст базових природничо-наукових понять (енергія, ентропія, резонанс і т.п.), окреслюючи перспективи їх застосування в теорії функціонування текстів. Н.А.Кузьміна запропонувала метамову опису динамічних процесів в інтертексті, що дозволяла на єдиній концептуальній основі пояснити закономірності співвідношення тексту з часом і творчим суб'єктом, механізми реінтерпретації класичних творів. Таким чином, у світлі теорії Н.А.Кузьміної інтертекстуальність – це об'єктивно існуюча реальність, яка є продуктом творчої діяльності Людини і здатна нескінченно самогенерувати за стрілою часу.

*Н.В. Ляшенко, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ  
natochkalya@mail.ru*

### **МЕТОДОЛОГІЯ ФОРМАЛЬНОЇ ШКОЛИ АНАЛІЗУ ЯК СПОСІБ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МИСТЕЦТВА**

В кінці ХХ століття на території Австрії та Німеччини склалася формальна школа аналізу мистецтва, основними представниками якої були Г.Вельфлін, М.Дворжак, а.Варбург.

Головним представником німецької школи є **Генріх Вельфлін**. На основі формального підходу Г. Вельфлін намагався створити універсальну методологію вивчення художніх форм, яка змогла б адекватно розуміти мистецтво в його глибинній сутності, без історичних асоціацій та ремінісценцій, які виходять за рамки "чистої візуальності". Ще одним наріжним каменем у теорії Г. Вельфліна є ідея про існування різних "методів споглядання" чи "форм бачення", які характерні для тієї чи іншої епохи. Відмінність методів пов'язана з еволюцією психічної природи людини, яка породжує зміни у зоровому сприйнятті предметного світу і, як наслідок, форм його відтворення у мистецтві. Г. Вельфлін підкреслював, що розвиток художніх форм – *іманентний* процес, який є внутрішньо обумовленим та підпорядковує собі всі інші аспекти творчої діяльності.

Г. Вельфлін створив власний категоріальний апарат, так звані "основні поняття". Це дуальні пари лінійне – живописне, пласке – глибинне, замкнена форма – відкрита форма, тектонічність – атектонічність та абсолютна ясність – відносна ясність. Ця система стала завершенням теоретичних надбудов вченого.

За Г. Вельфліном продовжує вивчати зміни сприйняття та "бачення простору" ще один представник віденської школи – **Макс Дворжак**. Він перший з теоретиків мистецтва, хто виступив на противагу формальному підходу, який проголошував Г. Вельфлін. М. Дворжак висуває поняття "дух часу", введене ще Гегелем, але у дещо видозміненому вигляді. На думку М. Дворжака, мистецтво пов'язане з духовним життям епохи, і ніякі іманентні чинники не мають на нього жодного впливу. Цим він повністю протистояв концепціям Г. Вельфліна, вважаючи істинною епохи пануючу на той час ідеологію.

М. Дворжак був переконаний, що, розглядаючи мистецтво тієї чи іншої епохи, необхідно, перш за все, провести історичний аналіз. Цей



етап є дуже важливим, адже саме світогляд безпосередньо впливає і на сприйняття форми, і на "прочитання" формальної мови (що не зазначав жодний з його попередників). Так, зокрема, готичне мистецтво є породженням середньовічної епохи та, відповідно, християнського світогляду. Саме тому в ньому дух домінує над матерією. М. Дворжак, таким чином, не відділяв загальну історію від історії мистецтва та навпаки, вважав історію мистецтва складовою частиною загальної історії. Саме тому, на його думку, щоб уможливити розуміння мистецтва тієї чи іншої епохи, необхідно спершу здійснити історичний аналіз, а потім філософсько-культурний та мистецтвознавчий.

Окремо виділяє М. Дворжак процес "бачення" сутності та сприйняття форм. Поняття "бачення" – це не психологічна характеристика та особливість людської психіки, а історична обумовленість, така, що не може сформуватися без зв'язку з об'єктивними процесами розвитку людського суспільства. Кожна епоха вимагає власного "бачення". Разом з тим вона сама є і формує "бачення", яке, як продукт соціально обумовлений, відображує у певній мірі здатність до сприйняття професіонала та широкого загалу. Такими є вихідні позиції, які дозволяють вважати "бачення" найбільш точним відображенням змін, що відбуваються як в окремих видах мистецтва, так і в культурі в цілому.

Теорія М. Дворжака стала першою яскравою ластівкою нового підходу до мистецтва, що був вдосконалений, систематизований і вже досить повно сформульований німецьким вченим-істориком та теоретиком мистецтва **Абі Варбургом**. Він займався дослідженням внутрішньої динаміки історії культури, окреслив картину конфліктного або гармонійного існування різних її хроногенетичних шарів й тим самим зробив крок від морфології культури до метаморфології.

А. Варбург вважав, що історія – це неперервний ряд позаісторичних, латентних та архаїчних символів, які вперше були виявлені в епоху Античності та продовжували приховано існувати у культурах наступних епох. Це "формули пафосу", які діють здебільшого ірраціонально у словому просторі соціальної пам'яті. Ці формули можуть бути засвоєні людиною лише через їх "перенесення" у раціональний дискурс історії мистецтва. Для А. Варбурга важливо те, яким чином бажання однієї людини можуть впливати на зміну загальної культурфілософської та культурологічної парадигми, особливостей світосприйняття, а як наслідок – на зміни напрямку розвитку мистецтва, на появу нових варіацій його "прочитання" та потрактування.

Також А. Варбург досліджував питання виживання архаїко-міфологічних культур на наступних етапах розвитку цивілізації. І саме у процесі вивчення цих цивілізацій ним було впроваджено абсолютно новий термін на позначення методології дослідження мистецтва – *"іконологія"*. А. Варбург запропонував у якості носія змісту мистецтва розглядати не просто художню форму та композиційно-стилістичне його втілення, не лише конкретний сюжет (чим займається інша галузь мистецтвознавства – іконографія), а специфічну образну складову – *"мотив"* – як деяку

транссюжетну "ідеєформу", котра має зв'язок із сюжетною, і з естетичною частиною даного твору мистецтва, проте, на відміну від них, ця складова виступає виразником, "іконою" його загальної духовної інтенції, "образної повноти".

А. Варбург намагався усіляко розширювати можливості іконографії. Він навіть додав до аналізу мистецтва ще й астрономічні та астрологічні знання. Вчений таким чином довів, що в основі багатьох явищ культури, незалежно від місця та часу їхнього виникнення, лежить вивчення руху планет, їх впливу на долі людей і народів, що такі явища можна "читати" як текст, який складають символи. Заслуга А. Варбурга полягає ще в тому, що він вивчав ці ряди "по вертикалі", а не як зазвичай – "по горизонталі", тобто у зв'язку із хронологічно близьким культурним ареалом.

Отже, формальна школа аналізу мистецтва мала величезне значення для вивчення культури. Теорії вчених частково спростовувалися, частково модернізувалися їхніми наступниками задля знаходження істинної та об'єктивної методології аналізу артефактів. Іконологічний метод став результатом тривалого процесу переходу від аналізу форми до аналізу усіх сенсоутворюючих нашарувань, котрі можуть бути прочитані у творі мистецтва.

***К.І. Марцинишин, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів***

### **ФОРМУВАННЯ ФЕНОМЕНУ ПАНК-КУЛЬТУРИ В КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ЗМІН**

Панк (від англ. punk – "покидьки") – це субкультура, що виникла у 60–70-х роках ХХ ст. у США і у Великобританії, характерною особливістю якої є любов до швидкої та енергійної рок-музики (панк-року), шокуючого вигляду і свободи, протест проти істеблішменту, консерватизму, авторитаризму, націоналізму і радикального капіталізму, а також прихильність до ідей анархізму, антирасизму, антифашизму, соціалізму, антимілітаризму, антисексизму, антигомофобії, енвайроменталізму, вегетаріанства, веганства та боротьби за права тварин. Основні світоглядні домінанти панк-культури полягають у тому, що вона бореться не тільки за свободу від державної системи, від легітимзації влади, але також і проти сутнісного занепаду, який оволодів людьми у морально-етичній сфері. Загалом панк-рух бореться проти стереотипів, створених суспільством. "Панк – це не мода, не стиль одягу, не перехідна "фаза" бунту на колінах проти батьків, не новітній "крутий" рух чи особливий стиль музики; насправді це певна ідея. Панк-об'єднання існує, щоб підтримувати і втілювати в життя цю ідею через музику, мистецтво, фензіни (самовидавчі журнали, в яких поміщені синтез музики, філософії, естетики та життєвої позиції) та інші засоби вираження особистої творчої сили" [О'Хара Крейг. Філософія панка: больше чем шум. – М.: Нота-Р, 2003. – С. 27].

Панк-культура – це складний суперечливий феномен ХХ століття, який виникає як реакційне утворення післявоєнного соціокультурного

становища. Людина поствоєнних часів – це людина "втраченого покоління". Вислів "втрачене покоління" введений Гертрудою Стайн, це назва літературної течії, яка існувала в період між двома світовими війнами. Її слова "усі ви – втрачене покоління" [*Хемінгуей Е. І сонце сходить // Фієста: Твори в чотирьох томах. – К.: Дніпро, 1979. – Т. 1. – С. 193*] після публікації роману Хемінгуея "Фієста" почали використовуватися й для позначення певного соціально-психологічного феномену. "Втраченим" називали покоління людей, які пройшли крізь випробування світової війни і втратили не лише здоров'я, а й віру в життя та майбутнє. Після війни такі люди часто не могли адаптуватися до мирного життя, багато хто покінчив з собою, деякі сходили з розуму, деякі ставали алкогольно та наркотично залежними, викинутими війною в життя без ідеалів і надії. "Наодинці з собою не хотілося думати про це, тому що час від часу різко виникало минуле і впивалося в мене мертвими очима. Але для таких випадків існував алкоголь" [*Ремарк Э.М. Три товарища. – Л.: Лениздат, 1981. – С. 9*]. Люди були налякані післявоєнною розрухою, стара ціннісна система була зруйнована через крах ідеалів, крізь призму яких люди бачили своє майбутнє, а нова ціннісна система ще не утворилася. Люди боялися шукати справжні відповіді на питання, які вони ставили самі собі, вони більше не могли і не хотіли страждати. Так виникає масова культура, яка допомогла сформувати нову, штучну, ціннісну систему з примарними ідеалами, надала культурі розважального характеру, тим самим відволікаючи людей від страждань та загальної депресії. Важливим є те, що це час народження року, нової молодіжної культури, яка швидко еволюціонувала, втілюючись у великій кількості різноманітних форм, зокрема у панк-культурі.

Передусім слід зазначити, що рок – це не лише музичний стиль, це – особлива моральнісна позиція, буттєвий вияв особи, її світоглядні доміанти. У рок-культурі, як і в панк-культурі, є "Ми" та "Вони". "Ми" – ті, для кого навколишнє соціальне середовище неприйнятне. "Вони" – всі інші. До того ж конфронтація має не ідеологічний або політичний характер, а радше психологічний, коли індивід не бажає існувати, вписуючись у загальні мірки, за загальноприйнятими стандартами й стереотипами. Він стверджує себе, лише відкидаючи масові стандарти [*Лекції з історії світової та вітчизняної культури: навч. посіб. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. / За ред. проф. А. Яртися та проф. В. Мельника. – Л.: Світ, 2005*]. Слід зауважити, що панк-культура розвиває ідею анархізму – політико-філософську течію, ціллю якої є відмова від усіх владних відносин, зокрема, структур контролю, пригнічення, панування та експлуатації; метою її постає ідея створення суспільства, яке виключає всі подібні відносини. Підкреслюється, що людина та її воля вважаються пріоритетними перед будь-якими видами зовнішніх зумовлюючих факторів, таких як колективи, суспільства, традиції та ідеологічні системи [*Хоффман Э. Сопри эту книгу. – М.: Час "Ч", 2003*]. Така реакція була викликана тим, що культура ХХ століття почала занепа-

дати, надто – під впливом післявоєнної депресії, люди та культура стали зручною ціллю для шаблонізації та комерціалізації через масову культуру, яка завуальовано відвертала увагу від негараздів та розважала людей. Так, панк-культура як реакційний рух та рух протесту, бунту звертає увагу громадськості на втрату справжніх цінностей людського буття через розважальний характер культури та мистецтва [Макнил Л., Маккейн Дж. Прошу, убей мене! – М.: АСТ, Астрель, Адаптек, 2005. – С. 224]. Проте згодом, у подальшому розвитку панк-культури, яка поступово вибудовувала свої ціннісні орієнтири та засади у негативних переформулюваннях цінностей та виражальних прийомах масової культури, сама набуває рис розважальності та масовості.

Отже, можна стверджувати, що панк-культура у своїй реакційності та протистоянні масовій культурі стає ніби двійником цієї ж масової культури, але у діаметральному протилежному відображенні. Адже синтезування елітарної й масової культури заповнює також і панк, змішуючи ідейне протистояння зі споживацьким характером масової культури та розважальністю власних продуктів. Панк, як елемент вже тепер масової культури, пропонує громадськості певний стиль життя зі своєю атрибутикою, способом відпочинку та стилем одягу і побуту. Так, панк-мода включає в себе певний одяг, зачіски, косметику, прикраси, татуювання. Панк-мода змінюється швидко і є надзвичайно різноманітною. Відповідно, кожна з панк-гілок має свої унікальні особливості в панк-моді, зокрема глем-панк, стріт-панк, хардкор та інші. У світлі тенденції масової культури панк-мода була поставлена на комерційну основу, і багато відомих дизайнерів, зокрема таких, як Vivienne Westwood і Jean Paul Gaultier, використовують панк-елементи. Панк-одяг, який з самого початку зародження панк-культури був ручної роботи, почав масово продукуватись, ставши легко доступним. Багато журналів моди й інші ЗМІ зображають класичні панк-зачіски і одяг, що використовують панки (як правило, з 80-х років). Цей процес комерціалізації викликав багато дискусій, оскільки багато панків стверджують, що ці тенденції передбачають занепад цінностей непокори стандартизації та уніфікації, коли панк-мода перетворюється з протистояння індивідуальності, власного "Я" на звичайнісінький маспродукт [О'Хара Крейг. Філософія панка: больше чем шум. – М.: Нота-Р, 2003. – С. 97].

З усвідомленням особистого нонконформізму приходять переконання того, що масові явища в культурі створені не для того, щоб стати "цивілізацією особистостей". Замість цього сучасні суспільні тенденції зводяться до того, щоб задовольняти запити створеного стереотипу ідеальної людини нашого часу, змушуючи інших "втискатися" в ці рамки. Результатом цього є інституціалізаційна дегуманізація сучасного соціокультурного простору, адже той, хто не наважився заглянути у свої внутрішні глибини і дати відповіді на запитання, поставлені самому ж собі, вибирає масову культуру чи масову контркультуру для окреслення себе та самовизначення, поринаючи у стереотипи та комерційні пропозиції.

## **ВОСПРИЯТИЕ ВИЗУАЛЬНОГО ОБРАЗА. "СМЕРТЬ ФОТОГРАФИИ" В ФИЛОСОФИИ Р. БАРТА**

В современных реалиях, когда культура сделала шаг от логоцентричности к визуальности, изображение становится одним из основных способов передачи информации. Анализ такого феномена, как фотография, в силу его активного распространения представляет интерес не только для психологии и антропологии, но и философии. Фотография в эпоху электронных коммуникаций превращается из средства фиксации избранных моментов жизни в попытку передать переживания в динамике. "Центр тяжести" смещается от объекта фотографии к субъекту, наблюдающему мир через объектив. Именно поэтому зачастую ценность объекта, увиденного на фотографии, становится недоступной зрителю без комментариев автора либо предварительного знания об объекте, условий и сложности его съемки, что вносит коррективы в использование фото как средства визуальной коммуникации.

Данное сообщение посвящено трактовке означивания объекта фотографии наблюдателем в конотативной семиотике Ролан Барта, а также его взглядам на процесс восприятия изображения. Французский философ-постструктуралист и семиолог Ролан Барт, в отличие от предшественников, определил семиологию в качестве не денотативной, описывающей избранный объект-знак, науки, а в качестве науки, изучающей конотативные процессы, становление этого знака. Он интересуется процессами "означивания" объектов, требуя учитывать установки воспринимающего объект наблюдателя. В своей работе "Комментарий к фотографии" он ставит вопрос о том, что такое фотография по своей сути в отличие от объекта или технологии, анализирует, что есть фото с двух позиций – фотографируемого и воспринимающего, а также выстраивает классификацию фото с позиции зрителя. Особенность подхода Барта состоит в том, что, как отмечает М. Рыклин в статье "Роман с фотографией", "устремляясь на поиски сущности (ноэмы) фото, он радикально отделяет этот вид изображения от других, прежде всего, от кино, литературы и живописи. Если Беньямин, Зонтаг и другие теоретики фото берут его в историческом контексте, во взаимосвязи с другими видами технического воспроизведения, то Барт настаивает на уникальности отношения фотографии к смерти, на ее связи с тотемным театром, с магией, с хокку, с тем, что массовому воспроизведению не поддается" [*Рыклин Михаил*. Роман с фотографией [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/camera/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/camera/index.php)].

"Что бы оно ни изображало, в какой бы манере ни было выполнено, само фото никогда не видимо, точнее, смотрят не на него," – считает Барт. Зритель воспринимает фото как изображение, его суть как феномена – интенция, эмоциональный толчок к объекту съемки [*Барт Р.* Комментарий к фотографии. 1997. Взято из – Российский гуманитарный интернет-университет [http://www.i-u.ru/biblio/archive/bart\\_kommentarij/00.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/bart_kommentarij/00.aspx)].

Автор подробно рассматривает фотопроект с точки зрения фотографируемого. Он считает, что "фото – явление меня в качестве другого", приравняемое к смерти. Эйдос фотографии – смерть. Фотограф подсознательно чувствует это, пытаясь "оживить" объект съемки, представить его в активном жизненном окружении, но все равно человек-модель переживает свое превращение из субъекта в объект как омертвление и настороженно рассматривает себя на фото уже в качестве объекта. "Фотография – это явление меня в качестве другого, ловкая диссоциация сознания собственной идентичности. Факт еще более любопытный: именно до появления Фотографии люди больше всего говорили о двойничестве. Геавтоскопию сравнивают с галлюцинозом; на протяжении многих веков это была великая мифическая тема. В настоящее же время мы как бы вытеснили глубокое безумие Фотографии: о своем мифическом наследии она напоминает лишь легким недомоганием, охватывающим меня, когда я вижу "себя" изображенным на фотобумаге" [Там же].

Превращение фотографии в образ для зрителя – это экзистенциальное переживание "приключения". Не всякое фото вызывает желание пережить это "приключение", чтобы пережить фото как образ, оно должно "одушевить". Это одушевление становится возможным при соблюдении определенных условий в двух аспектах.

Первый аспект восприятия фотографии – протяженность культурного поля, в котором способен воспринимать информацию наблюдатель, Барт называет его "стадиум". "Это слово ... значит прежде всего не "обучение", а прилежание в чем-то, вкус к чему-то, что-то вроде общего усердия, немного суетливого, но лишнего особой остроты. Именно благодаря *studium*'у я интересуюсь многими фотоснимками – потому ли, что воспринимаю их как политические свидетельства, потому ли, что дегустирую их как добротные исторические полотна; в этих фигурах, выражениях лица, жестах, декорациях и действиях я участвую как человек культуры (эта коннотация содержится в слове *stadium*") [Там же].

Второй аспект – *Punctum* в фотографии – "это тот случай, который на меня нацеливается (но вместе с тем делает мне больно, ударяет меня)", эта деталь, "располосовывающая, прерывающая" культурное пространство, собственно, и вызывает у зрителя переживание образа. В связи с этим Ролан Барт отмечает большое количество называемых им "унарными" фотографий, лежащих в плоскости культурного поля. Они банальны, хотя могут быть и шокирующими по сюжету. Фотография становится унарной именно потому, что обладает всеми характеристиками обычного для той или иной среды сюжета. Восприятие таких фотографий затруднено, так как в них нет признака "*Punctum*".

"В своей начальной фазе Фотография, для того чтобы поражать, должна запечатлеть нечто значительное, но вскоре – в результате известной процедуры инверсии – она начинает объявлять значительным то, что запечатлевает. Тогда вершиной ценностной изощренности становится "все что угодно". Поскольку любое фото случайно (и поэтому находится за пределами смысла), фотография не может означать (нацеливаться

на всеобщность) иначе как надевая маску" [Там же]. "Добродетель, контролирующая восприятие "благонамеренных", пронизанных studium'ом, фотографий, одновременно является ленностью, ее жесты – перелистывать, быстро и пассивно рассматривать, задерживаться взглядом и спешишь дальше; напротив, прочтение punctum'a, "заостренных", если так можно выразиться, фотографий, является непродолжительным и активным, свернувшимся в клубок, как хищник перед прыжком" [Там же].

Барт сравнивает фотографию с кино. "На первый взгляд, кино обладает перед фото одним преимуществом: экран (по замечанию Базена) представляет собой не кадр, а тайник; выходящее из него лицо продолжает жить; "слепое поле" в кино бесконечно дублирует частичное зрение. А в тысячах фотографий, включая и такие, которые хороши, с точки зрения studium, я не чувствую ничего похожего на слепое поле: происходящее внутри каждого кадра безвозвратно умирает, как только я его пролистываю. Когда Фотографию определяют как неподвижное изображение, это означает не только то, что фигурирующие на ней персонажи не двигаются, но и то, что они не покидают ее пределов, как будто им сделали анестезию и прикололи туда, как бабочек. Но как только возникает punctum, создается (угадывается) и слепое поле..." [Там же]. Увидев памятную для себя деталь, зритель одушевляет фото в целом, преодолевая "смерть" изображения.

Таким образом, развитие технологий дало благодатную почву для появления большого количества "унарных" фотографий, что затрудняет качественное восприятие фотоизображений как носителей информации в узком смысле и как средства "увековечивания" культурных ценностей в более широком. В тексте "Комментариев к фотографии" Ролан Барт цитирует Кафку: "Предметы фотографируют, чтобы изгнать из сознания" [Там же]. Современная цивилизация, стимулирующая тиражирование визуальных образов, "смазывает" способность зрителя к переживанию их внутри себя, побуждает "пролистывать" их, в ущерб активному восприятию и запоминанию. В этом смысле фотообразы становятся действительно застывшими, неживыми. Несмотря на эмоциональный подход Барта к рассмотрению вопроса о сущности фотографии, его выводы представляют собой ценность для исследователя и актуальность для ряда дисциплин.

*О.Г. Мельник, студ., КНУТШ, Київ*

## **БОЙОВИЙ ГОПАК – КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА УКРАЇНИ**

Бойові мистецтва – явище, що, без сумніву, потребує детального культурологічного дослідження, адже його природа напряму пов'язана з формуванням ментальності народу, з його моральними пріоритетами, загалом – з усією системою його духовних цінностей. Духовна потужність таких феноменів якнайкраще виявляється в сучасній тенденції – прагненні відродити втрачені духовні звичаї шляхом відродження та

освоєння традиційних видів боротьби, що сприяли створенню громадської самосвідомості, об'єднуючих світоглядних моделей. Цей процес набув небувалої активності не лише на Сході, охопивши практично всі культурні ареали. Задіяна в ньому й Україна. Сьогодні ми намагаємось віднайти своє духовне коріння, усвідомити свій зв'язок з ним, трансформувати отримане у вектори власної життєвої позиції.

Як відомо, однією з найяскравіших культурних візитівок України є козацький гопак, танець-спадщина, відтворюваний фольклорними ансамблями, вражаючий могутньою силою, стрімкістю, мужньою елегантністю, карколомністю сміливих па. Гаряче аплодуючи артистам, глядачі навряд чи знають, що перед ними розгортаються сторінки бойової історії країни, що здавна мала боронити себе від численних зазіхань. У цьому гарячому танці, в його традиційних, відшліфованих віками рухах збереглася вся повнота української духовності та гармонії бойового мистецтва наших предків.

Основу цього унікального танцю, що не може не захоплювати, є український бойовий гопак – специфічний вид боротьби, що був створений як цілісна система людського розвитку. Вона сприяла гармонійному поєднанню людини з природою, поставивши у центр свого впливу людську особистість. Її рицарські чесноти полягали не лише у створенні та підтриманні досконалої фізичної форми, в умінні володіти своїм тілом, у знанні бойової техніки та способів ведення бою, методів використання зброї, а й у відточенні залізного характеру, врівноваженості та мудрості, в широкій освіченості та високій моральності.

Яскравим свідченням визнання за козаками рицарського статусу стала підписана у квітні 1618 р. угода між Військом Запорозьким, з одного боку, та представниками європейського рицарського ордену "Ліга християнської міліції" – з другого. Неодноразово дослідники воєнної справи зауважували, що участь українського козацтва у військових конфліктах завжди унаочнювала переваги їх внутрішніх стимулів та моральних регуляторів, які робили їх грізною силою для ворогів.

Обов'язкове для запорозького козака оволодіння бойовим гопаком передбачало вміння бути стабільно успішним у житті, для чого слід було розуміти справжній смисл та смак перемоги, постійно та плідно працювати над собою, вдосконалюючи свій характер. Ось чому необхідною складовою навчання були мистецтво співу, гра на музичних інструментах, відточення ораторських навичок, оволодіння віршуванням, знання кількох іноземних мов.

За цим вчувалась людина, сильна духом, відкрита до сприйняття й розуміння будь-яких реалій, достатньо загартована, щоб вийти переможцем у будь-яких обставинах. Воїн, що володів бойовим гопаком, мав слідувати за своєю поведінкою, прагнути бути гідним взірцем для інших – так, як для нього високим прикладом завжди залишався його власний учитель, людина майже аскетичної поведінки, для якої не існувало ніяких побутових "слабкостей", зокрема куріння та вживання спиртного. Взірець для учнів, вчитель бойового гопака наполегливо виховував в них почуття патріотизму та високої громадянської відповідальності, апелюючи до їхнього сумління та почуття справедливості як основи рицарської звитяги.



Сьогодні, відроджуючи традиції бойового гопака, ми зберігаємо висоту українського духу, притаманну йому гідність та моральнісну чистоту. Вивчення ж даного феномена здатне залучити до нього нових і нових ентузіастів, вказавши їм перевірених віками шлях самовдосконалення.

*Л.В. Осадча, канд. філос. наук, старш. викл.,  
НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ  
osadcha.lv@gmail.com*

## **ТЕКСТ: МІЖ ФІЗИЧНИМ ТА СМИСЛОВИМ ПРОСТОРОМ**

Виміром, простором людського існування є особливий значеннєвий континуум, сфера смислового напруження й ціннісного пульсування. Індивід перебуває одразу у двох площинах: у фізичному та смисловому просторі, при чому перший слугує становленню, фіксуванню та збереженню останнього. Так, згідно твердження В. Н. Топорова, людська культура тяжіє до проглядання у фізичних заданостях нефізичної суті буття.

Ті матеріальні артефакти, які прийнято вважати культурними цінностями й місце котрих – у музеях, вартісні не в силу своєї матеріальності, а завдяки трансляванню, передаванню значень зі сфери смислового виміру життя. Це приклад того, як фізична наочність підпорядковується споглядуваній, свідомісній значеннєвості. У зв'язку з цим особливо цікавим є аналіз явища тексту як матеріально витворюваного сховку нематеріальних, свідомісних, духовних смислів.

Текст важко оцінити через його зняряддєвість, як більшість витворів людини, що покликані до життя прагматично-прикладними мотивами. Його неможливо включити в простий безпосередній виробничий процес, де має місце наочне контактування виробника з сировиною, зняряддям та продуктом праці. Він слугує своєму творцеві опосередковано як фізично фіксований місток до уможлядного, нематеріального знання. Хоча текстові не варто відмовляти у наявності в нього фізичних властивостей (взяти до прикладу його найпростіший варіант – книгу як результат знакової діяльності), однак вони є першорядними виключно для колекціонерів-букіністів. Мета ж знакової діяльності – в смислах, прихованих за чорнильно-паперовою наочністю сторінок.

Текст напряму покликаний фіксувати, зберігати й транслювати значення. Він є матеріально-нематеріальним, наочно-свідомісним артефактом перетворюючої активності індивіда. Знаково фіксовані знання лише через свого творця й транслятора включаються до вище згаданого виробничого процесу. Саме перебування на межі, одночасна включеність людини в обидва реєстри свого існування: матеріального й знакового – забезпечує їй здатність бути господарем своєї долі; відкрити простір свободи; перетворити світ "під себе"; маніпулюючи знаковою реальністю, підпорядкувати її матеріально.

Михайло Бахтін зазначав, що вивчати людину інакше, ніж через тексти, неможливо, адже "гуманітарна думка народжується як думка про

чужі думки, волевиявлення, маніфестації, вираження..., які реалізовані й дані дослідникові тільки у вигляді тексту. Якими б не були цілі дослідження, вихідним пунктом може бути тільки текст" [*Бахтин М.* Проблема текста. Опыт философского анализа [Электронный ресурс] / Михаил Бахтин. – Режим доступа: <http://www.gumer.info>].

У цій упорядкованій системі знаків людина відшукує свій діяльнісний самопрояв не через повторюваність біологічних життєдіяльних актів, а через щоразу нове зусилля, спрямоване на значеннєве з'ясування. Текст як явище перебуває в особливій зоні значеннєвої турбулентності, адже це середовище – наслідок неперервної перетворюючої діяльності людини. Матеріальний світ інерційний, бо він підлягає детермінації фізичних законів. Знаковий же вимір життя існує за іншими законами, підвладними людині. Тому текстовий вимір життя є тим омріяним раєм, де індивід сам собі господар, де счезає фізичність простору й часу, де індивід відшукує натяк, хоча б мляву обіцянку, на тривалість: "Подібно до того, як міфопоетичний простір "сильніший" простору профанного (нехай він побутовий, геометричний, фізичний і т.д.), так і внутрішній простір художнього твору "сильніший" за будь-який зовнішній простір. В цьому значенні такий текст виступає як деякий експериментальний простір, на якому конструюються, випробовуються, перевіряються ніде більше не мислимі можливості. Тому не випадково, що "сильні" тексти характеризуються як міфопоетичний простір, наявністю в них естетичного начала, логічних потенцій, внутрішньої свободи. Внутрішній (текстовий) простір свободи незрівнянно складніший, насиченіший й енергетичніший за зовнішній простір. Він приховує в собі різного роду сумачії сил, неочікуваності, парадокси; він вибуховий й принципово ентропійний. В ньому знімається проблема розмірності й відділеності простору та часу. Він є чистою творчістю як подолання всього просторово-часового, як досягнення вищої свободи" [*Топоров В.Н.* Пространство и текст [Электронный ресурс] / Владимир Николаевич Топоров. – Режим доступа: [http://ec-dejavu.ru/p/Publ\\_Tororov\\_Space.html](http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Tororov_Space.html)].

Текст звільнює людину не лише від її фізіологічно-матеріальної вичерпності, але й від її життєвої обумовленості, тобто вирятовує через виведення у сферу онтологічного виміру.

Культура, як особливий прояв творчо-перетворюючої природи людини, й інструментально, й наслідково є сферою її знакової діяльності. Способом організації, впорядкування, трансляції й відтворення заданого змісту є текст.

У широкому розумінні текст і є цією культурною знаковістю. Це середовище й процес нарощування, упорядкування й перегрупування пожежового (матеріально-умоглядного) середовища провадження людського життя. Тобто текст не можна розглядати за його наочною атрибутикою, адже він покликаний транслювати задум, нехай і через знаковість в архітектурі, живопису або письмі. Згідно постструктуралістської інтерпретації тексту як тотальної знаковості, що нарощується на часову вісь [*Барт Р.* Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. Семи-

отика / Ролан Барт; [пер. с фр. Г. К. Косикова] – М.: Прогресс, 1989. – С. 462–518], всі людські зусилля в їх культурному значенні є потенційно текстуальними. Отож, текст – це продукт людської діяльності, тоді як останню можна окреслити принципово текстуальною, у тому значенні, що вона спрямована на виражальне зусилля як постійно триваючий процес.

Текст, таким чином, є проміжним сегментом, що пов'язує суб'єкта з культурою, натякає на його особистісність, через мовну знаковість вводить його у широкий контекст людських звершень, усуваючи бар'єр історичності: часової й просторової розмежованості між людьми, тобто робить індивіда сучасником кожної епохи. Він зберігає, консервує ті смисли, значеннєві дихотомії, які не актуалізуються в сучасності, але багато в чому її пояснюють та виправдовують. Тексти розширюють горизонти життєвих очікувань.

***А.І. Павко, д-р іст. наук, проф.,  
лауреат премії імені М. Грушевського НАН України, Київ***

## **НАУКА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН**

Проблема, пов'язана із з'ясуванням місця і ролі науки в системі культури, має глибокі інтелектуальні традиції у світовій гуманітарній думці і є предметом постійної уваги сучасних дослідників, які нерідко у цьому питанні дотримуються протилежних точок зору. Якщо одні з них метафорично сприймають науку в образі сучасного Прометея, який несе людям "світло розуму", то інші, навпаки, асоціативно проводять аналогію зі страшним монстром, що наближає загальний апокаліпсис [Наука как социальное явление / Под ред. А.С. Кравца. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – С. 70]. Проте загальним оптимістичним лейтмотивом новітніх праць авторитетних вітчизняних і зарубіжних дослідників є усвідомлене ними розуміння того, що саме дух культури став одним з найважливіших соціокультурних передумов народження науки Нового часу, яка, зазнавши глибоких історичних трансформацій в сучасному глобалізованому світі, кардинально змінює обличчя культури XXI століття, визначає стратегічні орієнтири і пріоритети розвитку людської цивілізації. Лауреат Нобелівської премії 2000 року з фізики академік РАН Ж.І. Алфьоров зазначає в одній зі своїх праць: "Все, що створило людство, воно створило завдяки науці. І якщо нашій країні і випала доля бути великою державою, то вона нею буде не завдяки вірі в бога чи в президента, чи в західні інвестиції, а завдяки праці її народу, вірі в знання, в науку, завдяки збереженню та розвитку наукового потенціалу та освіти" [Алфёров Ж.И. Наука и общество / Физико-технический ин-т им. А.Ф.Иоффе. – СПб.: Наука, 2005. – С. 27]. Інтелектуальний рефрен цих слів важливо, на нашу думку, сприймати і в контексті загальноукраїнського культурного простору. Слід наголосити на тому, що для постнекласичної потужної фундаментальної чи прикладної науки не існує кордонів та національних бар'єрів. Інтернаціоналізуючи суспільне життя, вона активно і послі-

довно впроваджує в різні його сфери раціоналістичний стиль мислення і відповідний алгоритм практичних дій. Безумовно, наука не здатна стати альтернативою всій сукупній культурі суспільства, адже багатоманітне життя сучасної, значною мірою соціально-зорієнтованої людини, практично неможливо обмежити жорсткими рамками "наукового раціоналізму", оскільки вона відчуває гостру потребу у зверненні до гуманітарних, інтимно-особистісних, психологічних сфер культури, які є антитезою прагматичним розрахункам чи зовнішньо привабливим у науково-пізнавальному сенсі абстрактно-теоретичним сентенціям.

Із врахуванням конструктивних підходів російських дослідників науку варто розглядати не лише з ґносеологічної точки зору, розуміючи її переважно як когнітивну систему, тобто систему наукових знань, та не менш важливо сприймати її і як певний вид культури. Такий підхід не тільки не суперечить традиційному уявленню про науку як когнітивну освіту, а, навпаки, доповнює і поглиблює процес пізнання її різноманітних аспектів.

Розглядаючи науку під кутом нетрадиційного підходу, важливо зрозуміти, що науці притаманні ті ж параметри та характерні ознаки, які властиві й іншим видам культури: традиції, стилі, ідеали. Саме ці соціокультурні риси мають пріоритетне значення при здійсненні аналізу науки як феномену культури. Разом з тим слід перейматися розумінням того, що в науці загальнокультурні параметри мають свої специфічні особливості.

Необхідно також взяти до уваги глибоку укоріненість науки в соціальних процесах, її соціальну детермінованість еволюційними чинниками розвитку людської цивілізації. У цьому контексті зазначимо, що наука, закономірно виникнувши на певному історичному етапі розвитку суспільства, адаптувалась до існуючих відносин і обрала певну стратегію й тактику у своїх взаємовідносинах з іншими соціальними інститутами, постійно зміцнюючи свій соціальний статус. Всебічний, комплексний аналіз соціокультурних аспектів розвитку науки дозволяє зробити висновок про те, що нова культура, в даному випадку наука, виникла в загальному просторі, який був заповнений іншими видами культури (релігія, політика, економіка) тільки завдяки своєчасно і вдало обраній власній соціокультурній ніші. На думку російських дослідників, соціокультурна ніша – це певний соціальний простір, заповнений соціальними інститутами і відповідними (соціальними, економічними, політичними, ідеологічними і т.д.) зв'язками, в межах якого тільки і може розвиватись певний вид культури [Кравець А. С. Наука как феномен культуры. – Воронеж. Изд-во "Истоки", 1998. – С. 5]. Саме наведене нами поняття допомагає зрозуміти гнучку тактику, обрану наукою для свого утвердження у просторі культури.

З врахуванням тієї обставини, що сучасна наука функціонує не виключно у сфері духу, значно актуалізується проблема соціальної і морально-етичної відповідальності вченого за наслідки власної наукової діяльності. З одного боку, наука не може бути повністю автономною, а практика проведення наукових досліджень повинна перебувати під впливом особливих етичних обмежень та моральних регуляторів. А з іншого, важливо при цьому не знищити дух і свободу наукового пошуку,

вільну, незаангажовану думку, без яких забезпечення глибокого рівня пізнання не можливе. Тому важно не погодитись з точкою зору вітчизняних дослідників, які вважають, що вчений не може відмовитись від свого високого покликання служити істині, бути рицарем духу, але він зобов'язаний також усвідомлювати себе членом громадянського суспільства, приймати активну участь в обговоренні його соціальних проблем. Саме при такому підході знання та відповідальність об'єднуються в мудрість [Культура і наука. Конспект лекцій для студентів усіх спеціальностей / О.О. Дальська, В.В. Шкода. – Харків, НТУ "ХПІ", 2006. – С. 25].

Необхідно вказати і на те, що перед сучасною культурою, як і в період Нового часу, знову постало завдання формування індивіда, здатного до духовної самостійної ініціативи, до творчості в будь-якій сфері. Тому новітня постнекласична наука на відміну від традиціоналістського (екзотеричного) підходу, розрахованого на слідування усталеним нормам-заповідям, повинна продукувати і нетрадиційний (езотеричний) підхід, який передбачає самостійний пошук вищої моральної істини [Косарева Л.М. Рождение науки нового времени и духа культуры. – М.: Изд-во "Институт психологии РАН", 1997. – С. 21].

*І.І. Пархоменко, спієроб., КНУТШ, Київ*

## **ГУМАНІТАРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМУ**

Манільська декларація 1980 р., проголошена в рамках проведення конференції Всесвітньою Туристичною Організацією на Філіппінах до Дня Туризму, розкриваючи реальну сутність "туризму" як явища, що динамічно розвивається на тлі постійних змін у світовому просторі, чітко визначила, що туристична діяльність є важливою складовою в житті народів світу та чинить безпосередній вплив на соціальну, культурну, освітню та економічну галузі держав, а також – їх міжнародні відносини.

Нове тисячоліття засвідчує, що туризм є дійсно складним й багатомірним соціокультурним феноменом, що містить у собі не лише економічну складову, на якій, перш за все, акцентують увагу, урядовці та представники ділових кіл (зокрема, і України), але й гуманітарні аспекти: соціокультурний, комунікативний, кроскультурний [Лазенок В.С., Федорченко В.К. Філософія туризму: Навчальний посібник. – К.: Кондор, 2009. – 268 с.]. Важливо зауважити, що будь-який туризм (паломницький, діловий, зелений тощо) є, як зазначають дослідники, культурним, незалежно від поділу його на види, адже турист завжди, здійснюючи поїздку, так чи інакше буде ознайомлений з культурними особливостями регіону, поспілкується з місцевими жителями, спробує національні страви тощо. І навіть якщо поїздка носитиме суто діловий характер, будь-яка людина відчує зміну культурного середовища та зможе ідентифікувати себе по відношенню до нього.

На сьогоднішній день таке явище, як "туризм", сприяє збереженню етнічно-культурного розмаїття, формуванню полікультурної планетарної спільноти [Людина у полікультурному суспільстві: навчально-методич-

ний посібник для викладачів вищих навчальних закладів з курсу за вибором для студентів соціогуманітарних спеціальностей / Помутен О.І., Султанова Л.Ю. та ін. – К.: Інжиніринг, 2010. – 248 с.]. Як відомо, кожний народ має власні звичаї та традиції, релігійні та філософські уявлення, які відрізняються від подібних культурних комплексів громадян країни-сусіда чи представників інших етнічних груп (відомо, що всередині одного соціуму етнічні групи можуть співіснувати як толерантно, так і конфліктно). Відповідно, туризм можна охарактеризувати як певну можливість або засіб комунікативної зв'язки між народами. Це інструмент діалогу у глобалізованому світі XXI ст. Миротворча функція туризму – це лише одна з переліку усіх, що мають гуманітарний смисл. Освітня, виховна, культурно-пізнавальна – всі вони покликані сформувати високорозвинену толерантну особистість, для якої неприйнятними є міжнаціональні конфлікти, яка завжди спробує їм запобігти.

Туризм можна вважати каталізатором усвідомлення загальнолюдських цінностей у світогляді сучасної людини, адже це знаряддя пошуку шляхів взаємопорозуміння та злагоди між народами.

Не всі цінності мають загальнозначущий характер, однак слід усвідомлювати, що є ряд основних: людина, життя, добро, краса, істина, свобода тощо [Людина у полікультурному суспільстві: навчально-методичний посібник для викладачів вищих навчальних закладів з курсу за вибором для студентів соціогуманітарних спеціальностей / Помутен О.І., Султанова Л.Ю. та ін. – К.: Інжиніринг, 2010. – 248 с.]. Подорож бодай до однієї країни, як елемент туризму, дає можливість усвідомити їх незаперечність. Пізнати і доторкнутися до культурної спадщини інших народів, навчитися поважати їхні традиції та звичаї – все це виховує толерантну особистість полікультурного світу.

Звичайно, не всі держави світу можуть гарантувати своїм громадянам однакове право на подорожування, зважаючи на реальний рівень їхнього життя в економічному та політичному планах. Ті, для яких домінантою є виживання, стають потенційним конфліктогеном всередині суспільства. Віднайдення широких можливостей здійснювати подорожі може цьому запобігти, адже тоді туризм може виступити й інструментом дипломатії та налагодженням зв'язків у такому суспільстві. Гаазька декларація з туризму 1989р. зазначає, що туризм став головним засобом міжособистісних зв'язків і політичних, економічних та культурних контактів, що стали необхідними внаслідок інтернаціоналізації всіх секторів життя націй [Пазенок В.С., Федорченко В.К. Філософія туризму: Навч. посіб. – К.: Кондор, 2009. – 268 с.].

Особистість, що усвідомила багатовимірність людського існування, формує власну модель мислення, яка базується на розумінні того, що вона є частинкою усього людства, творінням природи, як і всі інші. В деякій мірі туризм допомагає протистояти віковичному поділу "ми – вони", формуючи повагу до різних етносів та народів. Безперечно, можна говорити про те, що він сприяє подоланню ксенофобії, недовіри та ворожнечі між людьми [Пазенок В.С., Федорченко В.К. Філософія туризму: Навч. посіб. – К.: Кондор, 2009. – 268 с.].

Подорожуючи світом, людина пізнає і вчиться поважати культуру іншого народу. На деякий відрізок часу вона стає частинкою іншого світу, де є ті ж самі люди, але з іншими, інколи схожими, а інколи зовсім різними поглядами на життя. Такі подорожі мають виховати толерантну особистість XXI ст., яка усвідомлює трагічність міжнаціональних конфліктів та кровопролиття. Туризм є засобом втілення такої ідеї в життя. Звичайно, це може стати можливим лише за умови зацікавленості урядів держав не лише в економічній складовій туристичної діяльності, а в її гуманітарному потенціалі, що здатний сформувати толерантні цінності сучасної людини на теренах полікультурних суспільств.

***Е.О. Розова, асп., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия***  
*rozova.ekaterina@gmail.com*

### **Г.П. ФЕДОТОВ КАК ФИЛОСОФ КУЛЬТУРЫ**

Философская мысль русского зарубежья непосредственным образом связана со стремлением найти корни тех ошибок русской интеллигенции и того духовного и культурного кризиса, которые привели к революции 1917 года. Несомненно, культурфилософские искания русской эмиграции концентрировались и вокруг глобального культурного кризиса, постигшего не только Россию, разбитую революцией, но и всю Европу, о закате которой в 1920-х годах писал О. Шпенглер. Стоит отметить, что русская религиозная философия культуры рождается из историософии, о чём свидетельствуют как первые культурфилософские тенденции русской мысли, выразившиеся у славянофилов, так и дальнейшие, нашедшие место в трудах Владимира Соловьёва и в религиозных исканиях начала XX века. Философия культуры русского зарубежья имплицитно обнаруживается в работах исторического характера, а также богословского и философско-литературоведческого. Ярким примером такой историософичной философии культуры является творчество Георгия Петровича Федотова. Федотов пытался найти корни русской религиозности и русской духовной культуры в Древней Руси и связывал пути спасения России с вглядыванием в глубины древнерусской культуры: "Мы должны читать и уметь различать в иконописном житии живые лики русских святых, которые несут нам свои заветы, свое национальное понимание вечного христианства. Понять эти заветы не всегда легко, но мало кто задумывается над этим. Мы должны чтить и героев – строителей нашей земли, ее князей, царей и граждан, изучая летописи их борьбы, их трудов, учась на самих их ошибках и падениях, не в рабском подражании, но в свободном творчестве вдохновляясь подвигом предков. Мы должны знать живую Россию, её природу, жизнь её народов, их труд их искусство, их верования и быт" [*Федотов Г.П. Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1991. – Т. 1. – С. 179*].

Для мыслителей русского зарубежья наиболее близки пути религиозного оправдания культуры. "Всякая подлинная культура имеет рели-

гиозный смысл", – пишет Г.П. Федотов [*Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 томах. – М., 1998. – Т. 2. – С. 301*]. Мыслители русского зарубежья в поисках выхода из постигшего мир духовного кризиса и в поисках путей спасения России выступают за построение христианской культуры – культуры, в которой христианские ценности являются приоритетными и определяющими. По определению Г.П. Федотова, культура есть "царство идеальных ценностей" [Там же. – С. 120].

Рассматривая возможность религиозного оправдания культуры (особенно в свете эсхатологии), дилемму национального и вселенского, проблему возрождения культуры в постсоветской России, Г.П. Федотов вносит значимый вклад в философское осмысление культуры. Осмысление культуры и поиск путей её построения на христианских началах – одна из ключевых тем философского творчества Г.П. Федотова. Пережив юношеское увлечение марксизмом, он остается верен идее социализма, которую пытается воплотить в христианском духе. Федотов считал, что Церковь не должна отворачиваться от мира, от культуры, что задачи Церкви и культуры одни, и их общее дело – "Град Божий, на земле воздвигаемый". Это одно из главных условий построения христианской культуры, которое было близко и Ивану Ильину: "Христианин призван не бежать от мира и человека, отвергая и проклиная их, но вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в её ткани. А это и значит создавать христианскую культуру на земле" [*Ильин И.А. Основы христианской культуры / Собрание сочинений в 10 томах. – М., 1996. – Т. 1. – С. 291*]. Возможности культуры сами по себе ограничены земным, временным, культура как сфера человеческого творчества всегда изменчива и поэтому не может являться самостоятельным источником вечных ценностей. В связи с этим и возникает необходимость её религиозного оправдания. Таким образом, подлинная культура мыслится Федотовым только как христианская, но не в своей безусловной подчинённости Церкви и церковной жизни, а как некое симфоническое единство культурного творчества и религиозной веры.

*Г.В. Савчин, викл.,*

*Дрогобицький державний педагогічний університет, Дрогобич  
galina\_savchin@mail.ru*

### **СИСТЕМА СИМВОЛІВ ДЕКАДАНСУ КУЛЬТУРИ ЯК ПРОЕКТ ТВОРЧОСТІ НОВИХ ФОРМ**

Мистецтво надзвичайно чутливе до змін, до проблем і конфліктів, нових ситуацій, породжених соціально-політичним і духовним розвитком людства, адже саме цілісність переживання світу найбільш універсальна в мистецтві, де вона втілюється в художніх символах, формах уявлення про синкретичну сутність краси буття людини, суспільства, природи. Воно загострює уміння бачити і об'єктивно оцінювати суть явищ, формує духовний потенціал, орієнтований на сприйняття прекрасного,



гармонізує мислення та почуття і, як наслідок, спонукає до творчої діяльності. Водночас мистецтво постає як специфічний спосіб духовного освоєння світу, форма суспільної свідомості й художньо-образного відображення дійсності, її пізнання й оцінки, особливою формою творчої діяльності особистості, що спрямована на створення духовних, матеріальних цінностей, проінята елементами нового, вдосконалення, збагачення розвитку особистості. Відображаючи і виявляючи дійсні протиріччя суспільного буття, мистецтво спонукає людство шукати шляхи їх вирішення. Саме тоді, коли колишні ідеали виявляються розвінчаними або морально застарілими, гальмують поступальний рух суспільства, мистецтво допомагає людині виробити особисте ставлення до глибинних проблем буття та шляхів їх подолання.

Початок ХХ століття один з найдраматичніших кризових періодів нашої історії. А. Бєлий у збірнику "Символізм і філософія культури" зазначав: "Ми переживаємо кризу. Ніколи ще основні суперечності людської свідомості не стикалися в душі з такою гостротою; ніколи ще дуалізм між свідомістю і почуттям, спогляданням і волею, особистістю та суспільством, наукою і релігією, мораллю і красою не був так чітко виражений" [*Бєлий А. Символізм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.С. Сугай. – М.: Республика, 1994. – С. 210*]. Роздуми про причини і сутності кризи він випереджає спробою визначити саме поняття культури. Культура, на думку А.Бєлого, являє собою з'єднання, особливого роду зв'язок між знанням і творчістю, філософією і естетикою, релігією і наукою. Мета культури – у перетворення людства: "у цій останній меті зустрічається культура з останніми цілями мистецтва і моралі; культура перетворює теоретичні проблеми на проблеми практичні; вона змушує розглядати продукти людського прогресу як цінності; саме життя перетворює вона в матеріал, з якого творчість кує цінність" [Там само. – С. 21]. Бєлий бачить своє завдання в доказі примату творчості над пізнанням: "... сучасна теорія знання повинна зникнути або стати теорією творчості. У світлі цієї кризи, у світлі шукання нових шляхів філософського мислення художники, філософи і вчені однаково стурбовані переосмисленням відносин, що існують між знанням, вірою, пізнанням, творчістю..." [Там само. – С. 39].

Інтереси подальшого художнього розвитку вимагають рішучого перетворення традиційних методів втілення, подолання їх речової відсталості. Під таким "подоланням" Бєлий розумів не просто чергову стильову зміну набору виражальних засобів живопису, музики чи поезії, а принципову переоцінку цих форм. Якщо людина "хоче залишитися художником, не перестаючи бути людиною, вона повинна стати своєю власною художньою формою" [Там само. – С. 145]. "Тільки у творчості залишається реальність, цінність і сенс життя" [Там само. – С. 38]. Дійсність у пізнанні і творчості "наближається" до символу, знаходячи нову якість. Невипадково Бєлий розглядав систему символів не тільки як картину світу, але й як проект творчості нових форм життя, проект радикального перетворення буття. Колишня культура

вичерпала себе, але початок нового століття – запорука майбутнього перетворення світу. А. Бєлий заявляє: "Ми повинні забути сьогодення: ми повинні все знову перетворити: для цього ми маємо створити самих себе... На вершині нас чекає наше "я"... Тільки ця форма творчості ще обіцяє нам спасіння... Це шлях майбутнього мистецтва" [Там само. – С. 144]. Людина повинна подолати обмеженість свого існування і стати для себе власною художньою формою.

У переломні моменти людство усвідомлює тенденції свого світу. І в цей період культура стає сутнісним критерієм занепаду (декадансу), показником роз'єднаності природно-космічних, соціально-історичних і психофізіологічних основ самої людини. М. Бердяєв зазначає, що "ніколи ще так гостро не стояла проблема відносин мистецтва і життя, творчості і буття, ніколи ще не було такого жадання перейти від творчості мистецтва до творчості самого життя, нового життя" [Бердяєв Н.А. Кризис искусства. – М.: СП Интерпринт, 1990. – С. 3].

Бердяєв показує два шляхи осягнення кризи мистецтв – "прагнення синтетичні і прагнення аналітичні, спрямовані у сторони протилежні. І прагнення до синтезу мистецтв, до злиття їх в єдину містерію, і протилежні, прагнення до аналітичного розчленування кожного мистецтва, однаково розхитують межі мистецтва, однаково визначають найглибшу кризу" [Там само. – С. 4]. Н. А. Бердяєв з гиркотою констатує: "Все більше і більше неможливим стає синтетично-цілісне художнє сприйняття і творчість. Все аналітично розкладається і розчленовується. Таким аналітичним розчленуванням хоче художник дістатися до скелета речей, до твердих форм, прихованих за розм'якшеними покривами" [Там само. – С. 7]. М.Бердяєв приходить до висновку, що цивілізація, її технічне втілення, знеособлює людину, знищує особистість. Філософ вказує можливий шлях подолання кризи: "Лише духовне знання людини може осягнути перехід від старого, що розкладає світ, до світу нового. Лише творчо-активне ставлення людини до стихійно вдосконаленого процесу може породжувати нове життя і нову красу" [Там само. – С. 15]. Цей пошук є спробою прорватися у нове буття через свободу творчості. Бердяєв констатує, що потрібна нова свідомість, новий склад душі і нова творчість, "яка буде творити не в образах фізичної плоті, а переїде від тіл матеріальних до тіл духовних" [Там само. – С. 24]. Свобода – головна властивість особистості, що дозволяє розірвати ланцюг причинно-наслідкових зв'язків. Творчість у Бердяєва має долати пригніченість, роздвоєність, поневолення. Вона – не поглинання людиною самої себе, а вихід із себе.

Криза ХХ століття – криза самої людини в різних вимірах: в соціальному, культурному і антропологічному. Перед сучасною людиною стоять ті ж проблеми, що і перед філософами Срібного віку. Пошуки шляхів подолання кризи в культурі та мистецтві тривають. Методологічною основою цих пошуків є осмислення логіки внутрішнього протиріччя культури, мистецько-художньої творчості та діалектики свободи творчості, діалектики ренесансу-декадансу.

## **"ВИЗУАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ" В КУЛЬТУРЕ РУБЕЖА ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ**

Характерной чертой современной культурологической мысли становится повышенное внимание к визуальным источникам. **"Визуальный поворот"** является проявлением нового подхода к коммуникативности. Исследователи все больше согласны с тем, что слово (как письменное, так и устное) – это не единственное средство передачи информации от человека к человеку и от поколения к поколению. "Сегодня сфера визуального превращает видение по большей части в язык повседневности" [*Mieke Bal. Visual essentialism and the object of visual culture // Journal of visual culture. – 2003. – Vol. 2(1). – P. 14. // <http://viscult.com/by/library/glossary.htm>].*

В.Дж.Т.Митчелл, один из теоретиков визуальных исследований, отмечает, что в последние двадцать пять лет произошел настоящий переворот в гуманитарных науках, связанный с интересом к изучению визуальной культуры в широком смысле. Речь идет об исследованиях кино, телевидения, массовой культуры с позиции современных философских и социальных теорий, объясняющих специфику "общества спектакля", понятие "репрезентации" и различные культурологические импликации аудиовизуальных технологий симуляции.

Визуальность перестала восприниматься как вторичное или подчиненное измерение культурной практики. Эксперты в области классического искусства, традиционно узурпировавшие право на интерпретацию визуальных репрезентаций, уступили место новой волне теоретиков, отстаивающих другой тип профессиональной компетенции, основанный на междисциплинарном подходе к изучению визуальной культуры во всех ее многообразных проявлениях. Стало очевидным, что визуальные искусства (они же – средства коммуникации) не являются собственностью касты историков искусства или специалистов в области масс-медиа. Выяснилось также, что западноевропейские конвенции визуальной репрезентации не являются универсальными. Изучение визуальности в широком смысле должно включать в себя анализ неевропейских культурных практик видения, технологий и конвенций визуальной репрезентации и художественной образности.

Фантастический поворот к образам, к образной культуре становится реальной возможностью благодаря масс-медиа, которые продуцируют визуальные знаки в сфере рекламы и политики, знаки которые ничего не обозначают, за которыми ничего не стоит, и которые, вопреки реалистической теории познания, оказывают непостижимое воздействие на поведение людей.

Сегодня, во время очевидной сдачи позиций "лингвистической" культуры культуре визуальной, во время беспощадных сражений за телевизионную "картинку" многие исследователи задаются вопросами: "Что значить "видеть"?" (М. Мерло-Понти), "Что такое "картинка"?" (Ж. Лакан), "Что такое "образ" (image)?" (Ж. Делез), "Что такое "визуальная культура" или "визуальный текст"?" и т. д.

Так называемый "визуальный поворот" ("pictorial turn" – термин, введенный американским критиком У.Митчеллом), пришедший на смену "лингвистическому", оказал влияние на создание новой исследовательской парадигмы, которая повлияла на появление новой междисциплинарной области знания. Исследования визуальной культуры многообразны и опираются на достижения психоанализа, марксистской критики, семиотики, феминизма, постструктурализма.

Нельзя сказать, что "визуальный поворот" единодушно принимается западноевропейскими исследователями "традиционного" искусства. Как пишет американский автор Дж. Ландес, "Для теоретиков дискурса слово является посредником для понимания критической дискуссии. Сторонники верховенства текста хотели бы знать, существует ли визуальный эквивалент диалогу или дебатам. В ответ визуалисты выражают сомнения, что любое знание привязано к текстам" [*Landes J.B. Visualizing the Nation: Gender? Representation and Revolution in the Eighteenth Century France.* – N.Y., 2001 // <http://viscult.com/by/library/glossary.htm>].

Стало очевидным, что визуальные искусства (они же – средства коммуникации) не являются собственностью касты историков искусства или специалистов в области масс-медиа. Распространено мнение, что изучение лишь западноевропейской концепции видения не является вполне правомочным и уместным. Изучение визуальности в широком смысле должно включать в себя анализ неевропейских культурных практик видения, технологий и конвенций визуальной репрезентации и художественной образности. Имеется в виду исследование кино, телевидения, массовой культуры с позиции современных философских и социальных теорий, объясняющих специфику "общества спектакля", понятие "репрезентации" и различные культурологические импликации аудиовизуальных технологий создания и распространения визуальных продуктов.

Всё быстро обесценило такие понятия, как творчество и гениальность, вечная ценность и таинство искусства. Более того, репродукционная техника вывела репродуцируемый предмет из сферы традиции, заменила его уникальное существование массовым – на место индивидуального потребления и наслаждения современная культура предлагает все более разнообразные и изощренные формы массового потребления (изобретение видео и ТВ, особенно кабельного, как ни странно, не уничтожило кино – напротив, после введения системы Dolby Surround киносеансы стали еще более массовыми).

***І.М. Танцюра, студ., КНУТШ, Київ***  
*tantsiura.irina@gmail.com*

## **ВИЗУАЛЬНІСТЬ І УЯВА ЯК ОСНОВНІ СКЛАДОВІ РИТУАЛЬНИХ ТА МЕДІА ТЕАТРІВ**

Людина використовує медіа як основне джерело інформації. Нові можливості, які надають медіа, повсякчас використовуються людиною, до

того ж починають впливати на її світогляд, уявлення, соціальні оцінки. Сучасність формує нову знакову систему та нові ритуали, знання яких забезпечує ефективне існування в межах соціального. Медіа стають новітнім міфотворчим джерелом, а людина повертається до уяви як форми мислення. В мистецтві постають дві течії, які вважаються антагоністичними. Основний принцип першої – "повернення до культурних коренів": реабілітація традиційного примітивного мистецтва, реконструкція архаїчних ритуальних практик, апеляція до інстинктивного та інтуїтивного сприйняття мистецького твору глядачем. Друга течія користується новітніми засобами – це мистецтво технократичне, спрямоване на використання нових методів, воно звертається до глядача, опосередковуючись технологіями його медіа буденності. Тим не менш ці дві течії мають спільну основу – символічні знаки, які залучають глядача до гри інтерпретацій.

Театр, як один з найдавніших видів мистецтва, також позначений даними мистецькими тенденціями. Деякі театральні групи спрямовані на безпосереднє відтворення стародавніх ритуальних практик з метою поширення культурної спадщини, змістова складова їхніх вистав необхідно пов'язується з міфами, легендами, епосами, притчами. Фактично даний вид театру виступає як реконструкція і виконує переважно функцію ознайомлення з тими чи іншими культурними джерелами.

Сучасний ритуальний театр дещо відмінний від реконструктивних практик. В ньому застосовується ритуальна складова як форма, що впливає на глядача певним чином. Виключаючи текст із тла вистави (аудіальну складову), єдиним виражальним елементом роблять тіло актора, карту його руху, тобто починає переважати складова візуальна. Через такий візуальний код актор взаємодіє із глядачем більшою мірою на інстинктивному, емоційному рівні. Сприйняття на рівні візуальному на перший погляд здається відкритим для інтерпретацій кожним із глядачів, але, використовуючи набір певних рухів, що є традиційним для ритуальних практик, даний театр створює єдине змістоє поле, корені якого лежать у базисі людської культури.

Антон Адашинський, режисер та ідеолог дрезденського театру "DER-EVO" (позатекстового фізичного театру), стверджує, що первинним елементом вистави є шок – виведення глядача за його соціальні обмеження і спроба пробудити в ньому чисті, первинні емоції. На виставах даної трупі головна мета – створення глибинної взаємодії між глядачем і актором, а також специфічного простору для імпрровізації та неповторних образів (кожна вистава або перфоманс набувають ознак унікальності через імпрровізаційну гнучкість).

В театрі, де медіа засоби займають позицію виражальних засобів, значна увага приділяється взаємодії цього інструментарію з акторами. Медіа є потужним методом, оскільки дозволяють створювати повністю контрольоване віртуальне тло вистави, а також завдяки проєкціям, спрямованим на актора, візуально розширюють його фізичні межі. Змістова складова також відбиває реалії сучасного медіа світу – головними героями вистав стають працівники пересічного офісу, жителі великих

мегаполісів. Цікавим експериментом в межах даного театрального спрямування є вистава швейцарської трупи "PLASMA" під назвою "Tir of the tonque". Головна ідея – показати, яким чином працюють нейрони людського мозку. Завдяки складній науковій термінології глядач абстрагується від тексту п'єси і спрямовує всю свою увагу на візуальну складову вистави. Вся сценографія і сценічні ефекти конструюються медіа засобами, що створює ефект певної техно-стерильності і відбиває головний вимір реальності сьогодення.

Театри такого типу досить часто використовують такий медіа засіб, як веб камера, що дозволяє створити ситуацію постійного спостереження за акторами або глядачами. Дана практика дає усвідомити перехід людини до візуальності, спостереження, а також стирання меж між сферами приватного і публічного, що, власне, і відбувається завдяки медіа засобам. Технозображення як виражальний засіб зацікавлює глядача своєю актуальністю, спробою розширити межі традиційного театру, а також зверненістю до проблематики сучасної людини, яка перебуває під впливом технологічного прогресу.

Отже, головною складовою як ритуального театру, так і театру, що використовує медіа засоби, є візуальність. Ці театральні різновиди через візуальність апелюють до людської уяви (власне уява у працях сучасних медіа філософів виступає як основна форма мислення людини в умовах медійності). Єдиною відмінністю є зміст їх повідомлення – ритуальний театр спрямований на пробудження інстинктів, корінних ідей, що лежать у глибині культурних традицій, в той час як медіа театр є відображенням сучасного світу з його новою медіа міфологією та ідеологією.

***І.В. Тарасенко, канд. філос. наук, доц., ХНЕУ, Харків***

## **ІНФО-СФЕРА ТА ТЕХНО-СФЕРА**

Духовна реальність сучасності багато в чому визначається різноманітними інформаційними процесами. Визнання того, що інформація в сучасності є визначальним фактором існування культури, призводить до усвідомлення культури як певного механізму з організації та збереження інформації. В сучасності культура є інформаційною системою. Акумуляція інформації – необхідна умова існування культури. Інформаційні процеси, дія та наслідки використання інформаційної та комунікативної техніки, феномен думки і духовності є ще недостатньо усвідомленими, що актуалізує потребу їх філософського аналізу.

Терміни "інфо-сфера" та "техно-сфера" з'являються в концепції інформаційного суспільства. "Інфо-сфера" та "техно-сфера" виділяються як самостійні в загальній структурі інформаційного суспільства. Позитивно оцінюється поширення інформаційної техніки. Шляхом об'єднання комп'ютерних систем, телебачення та енергетики пропонується створення "глобальної електронної цивілізації".

Концепція семіосфери (культури як знакової системи) торкається сучасних філософсько-лінгвістичних проблем, вирішення яких відбувається-

ся паралельно з розглядом функціонування інформаційної техніки. Сферою – це сфера думки, інформації. Однак, як вважають теоретики, культура – не склад інформації. Це надзвичайно складно організований механізм, який зберігає інформацію, постійно виробляючи для цього найбільш вигідні та компактні способи, отримує нову, зашифровує та дешифрує повідомлення, переводить їх із однієї системи знаків в іншу. Культура – гнучкий та складно організований механізм пізнання. Культура функціонує як певна інформаційна система, визначальну роль в якій відіграють думки, інформація. На їх основі в культурі створюються базові філософські моделі світосприйняття. Це символічні моделі, які виражають сучасний науковий інтелектуально-філософський дискурс світу.

Філософські аспекти функціонування інформаційних систем та комунікативної техніки досліджувалися Ю.М. Лотманом та У.Еко. При цьому відомі філософи торкалися різних питань: того, що інформаційна комп'ютерна техніка – результат не виключно технічних пошуків, а й філософування, специфіки і ролі інформаційних процесів в системі культури та дії інформаційної техніки тощо.

Серед сучасних науково-технічних досягнень, які використовуються майже кожною людиною, виділяються інформаційні технології. Вони утворюють техно-сферу. Інформаційні технології – це, насамперед, технічні засоби роботи з інформацією. Найбільш раціоналізованими і алгоритмізованими з них є інформаційні системи. Інформаційні системи мають різне призначення (довідкове, пошукове, аналітичне та ін.), вони є технічними засобами збору, передавання, зберігання або обробки інформації. Інформаційні системи дозволяють людині краще орієнтуватися у величезній кількості інформації, що значно розширює її світогляд. Комунікативні технології, засоби зв'язку прискорюють обмін інформацією, що дозволяє краще адаптуватися до обставин, які швидко змінюються.

Філософське осмислення інформаційних процесів у культурі та інформаційних технологій призводить до змін в розумінні свідомості та мислення людини. Уявлення про колективне мислення, філософські техніки мислення (розумові техніки), смислоутворення в культурі представлено в творах Т. де Шардена, О.І. Реріх., П.Г.Щедровицького, С.Б. Кримського та ін.

Сучасна людина привчається жити в інформаційному просторі, і це не тільки користування інформаційними технологіями. Думки наповнюють простір. Інформація, як повітря, – простір, в якому живе людина, що розширює уявлення про "інфо – сферу". Думка є не тільки інформаційною основою культури, завдяки їй створюється нове, сучасне мислення, збагачується свідомість людини. Феномен думки пов'язаний з духовністю та з свідомим існуванням людини. Опанування філософії дає витонченість мислення. Саме витонченість мислення досягається духовністю. Усвідомлення інформаційних процесів приводить до формування відповідальної особи. Людині потрібно свідомо відбирати інформацію, що сприймається, оскільки думки, духовний світ людини відбиваються на всіх її діях. А, отже, відбираючи інформацію, людина відбирає певні моделі життя.

Сучасна філософія звертається до осмислення (релевантності) інформації та духовності, науки та техніки, інфо-сфери та техно-сфери. Наукові інформаційні та комунікативні технології визначають розвиток культури, призводять до зміни свідомості та мислення сучасної людини. В сучасній філософії, що є інтелектуально-духовною діяльністю, яка формує систему мислення та смисли буття, представлено філософські аспекти розгляду функціонування інформаційних систем та спричинених ними змін у свідомості та мисленні, у світосприйнятті в цілому. Врахування цих знань створює передумови гармонійного розвитку особистості, що існує сьогодні на перетині координат філософування, науки і техніки.

***М.А. Ульянова, канд. филол. наук, препод.,  
НОУ ВПО "Южно-Российский гуманитарный институт", Россия  
uma555@mail.ru***

## **ПРОБЛЕМА ЧУВСТВЕННОСТИ В ЭРОТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА**

В двадцатом веке завершается процесс переоценки сексуальных ценностей, начало которому было положено в эпоху Просвещения либертенами. В модерне и постмодерне происходит переход от элитарной культуры к массовой культуре, и "мегаэлитарное" движение либертенов, характеризующееся свободой, агрессией, сексуальной распущенностью и графоманством, "опускается в массы". Современная массовая культура приобретает черты либертинажа. Она эпатажна, абсурдна, агрессивна, полна накала чрезмерной чувственности. "Просвещенческая" чрезмерная чувственность в ней обретает новые грани и размах.

Художники-модернисты воспроизводят шокирующие образы. Все человеческие ценности, в том числе красота, объявляются бессмысленными и "антиценностями". Героем произведений становится "антигерой", бунтарь, маргинал. Эстетизируется низменное, уродливое, безобразное, отвратительное, мучительное, злое, порочное. Избыточная, экзальтированная чувственность мистифицируется. В любви, в "буйстве эроса", "дионисийском восторге", в страсти художники видят силу обновления мира (Андре Бретон) – в экспрессионизме О. Дикс, Ш.Бодлер. Т.Элиот, в сюрреализме С.Дали, Де Кирико, Ж.Миро, Л. Бунюэля. Контркультура 60-х годов 20 века, разрушившая оппозицию элитарного и массового искусства, знаменуется внедрением шокирующих эмоциональных приемов авангарда в массовую индустрию имиджей: то, что некогда было интеллектуальным эпатажем, стало обыденным приемом паблисити (Плахов А). Происходит диффузия высокой и массовой культуры. Обесценивание традиционных ценностей компенсируется эстетизацией морально неценного, импортированием ценностей из альтернативных культур и маргинальных сфер.

Новое развитие эротическая проблематика получает в XX веке и в кинематографе. Бонюэль, П.Пазолини, Л.Кавани, Б.Бертолуччи, П. Гринуэй, М.Хенеке и др. режиссеры показывают человеческую личность



через призму присущих ей эротических желаний. Но формы проявления такой открытой чувственности оказываются нередко пугающими и шокирующими. В современном цивилизованном мире их не всегда возможно выразить в пространстве жизненной реальности. Поэтому они находят своё выражение в литературных и художественных произведениях и доказывают тот факт, что чем более рафинированно человек возделывает собственный дух, тем более мучительно зависит от диких необузданных страстей, развивающихся как противовес на другом полюсе его личности. Светлые модели разумного поведения нередко оказываются слабы перед стихией желания.

В культуре Постмодерна прослеживается переход от понимания культуры как совокупности духовных ценностей к интерпретации ее в качестве текста, в котором важнейшее место занимает эротическое желание. Культура начинает рассматриваться как многослойная система текстов. Тексты помогают людям ориентироваться в социокультурном пространстве. Особенностью реальности становится симуляция, видимость, имитация. Это связано с интенсивным подключением любых желаний и запросов личности к системе текстов, виртуальной реальности, где главную роль играют знаки. Вопрос удовлетворения желания – это проблема не зачем, а как говорить. Можно говорить о любви, о сексуальности и любви, а можно о желании, подразумевая символического Другого.

Культура постмодерна демонстрирует и иные возможности – использование нехудожественных текстов культуры для того, чтобы сказать желание. Означивание желания в широко понятом тексте культуры предполагает возможность придания желанию любого смысла и, следовательно, его удовлетворения в самых разноплановых аспектах текста. Эти тексты создаются средствами массовой коммуникации, рекламой, товарными знаками, а также образами искусства. Так, реклама абстрагирует желание в знаках и вещах, переключая его в сферу потребления (Ж.Бодрийяр). Вещи становятся привлекательными благодаря соблазну рекламы, обещающей подобное сексуальному наслаждению от вещи.

Растворение любви в пороке и текстах культуры, в порнографии демонстрирует отчуждение влечения от духовно-телесного развития человека. Потому и возрождается интерес к работам де Сада, Мазоха, Батая и Жене. В них тело предстает как источник боли и наслаждения, проводник и олицетворение чистого желания, жаждущего бесконечного повторения. Отсюда следуют два вывода. Во-первых, текст и видео стали заместителями реальности. Желание разворачивается как последовательный текст, часто отчужденный (такова его природа в силу абстрагирования любого знака от реальности), и в перспективе транссексуальный. Во-вторых, текст является тем языком, на котором говорит снятие цензуры. В этой связи появляется понятие "эротизация текста". Текст существует сам по себе, образуя знак удовлетворенного эротического желания. Цель текста – не содержание, а удовольствие от эротического знака, которым является язык произведения. При этом желание стремится не к удовлетворению, оно стремится к "желанию желания" (Барт).

Європейська художественна культура с присущим ей "эротическим авантюризмом" оказалась богатейшим материалом не только для сексологических и психоаналитических штудий, но и научно-философских, социокультурных исследований (Мишель Фуко, Ж.Батай, Юлия Кристева, Ж. Бодрийар и др.). Особенно ярко данный интерес проявился в работах, посвященных анализу дискурса сексуальности (Ж.Батай, Кристева). Сексуальный дискурс- это не только разновидность властвующей в обществе и закрепощающей индивида риторики (Фуко), но "дискурс невозможного" (Батай, Кристева), он связан с бытием на пределе и трансгрессией языка. Тем не менее, Бодрийар настаивает на том, что за современным понятием сексуального (равно как и власти) скрывается ничто, пустота, что это еще один фантом нашей жизни.

***К.А. Фоменко, асист., асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ  
fea133@yandex.ru***

### **АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ВІДЧУЖЕННЯ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ**

Домінування сьогодні культурологічного підходу до проблеми відчуження викликане тим, що розвиток культури набув некерованого характеру, що вона собою несе прогресуюче відчуження, оскільки викривлює природу людини та суспільства. Саме ж суспільство розглядається відчуженим від традиційних цінностей і таким, що орієнтоване у більшості своїй на матеріальне (позиція Е. Жільсона, О. Шпенглера, А. Швейцера та ін.) Також популярною є думка, що сучасна культура позбавлена загальної основи, об'єднуючого принципу (Ж. Бодрийар, Т. Адорно, Ж. Елюль, Ф. Джеймсон та ін.) [Запороженко А., Кавалеров В. Гуманізація і отчуждение человека: проблемы и перспективы: монографія / А. Запороженко, В. Кавалеров. – Одесса "Астропринт", 2005. – С. 54]. Провідним мотивом багатьох досліджень є констатація того факту, що культура втратила цілісність і ділить людину на фрагменти, що стало причиною глибокої кризи, яка виявляється у відчуженні результатів діяльності людини від самої людини та її намірів. Сама людина в умовах техногенної цивілізації перетворилася з мети на засіб. Тому мотиви відчуження простежуються все яскравіше.

Представляючи відчуження як явище амбівалентне, ми виходимо за межі традиційного співвідношення культури і відчуження. На прикладі поглядів сучасного російського дослідника Олексія Мурашова, ми представимо дану позицію.

Амбівалентність розуміється дослідником як подвійність або двозначність у прояві феномена відчуження. Культуру Мурашов розуміє як характеристику людського буття в цілому і його спосіб існування. При цьому мається на увазі універсалізм сучасної культури для цивілізації в цілому (без традиційного поділу на "Схід" та "Захід" та виділення культур за етнічною або іншими ознаками).

Дослідник зазначає: якщо відчуження з розвитком культури постійно зростало, то ступінь чужості і роз'єднаності в сучасному світі повинні

були вже давно досягти деякої критичної точки. Відчуження мало б стати домінантною тенденцією розвитку людського співтовариства і його культури, що неминуче загрожувало б перспективам цивілізації як унікальної цілісності. В певному смислі це є дійсно так, в будь-якому випадку саме такі оцінки сучасної культурної ситуації частіше за все сьогодні виголошуються. З цією позицією важко сперечатися і, мабуть, не варто, адже відчуження є невід'ємною і провідною характеристикою сучасного світу, що підтверджується його проявами в культурних феноменах [Мурашов А. Амбивалентность отчуждения в современной культуре / А. Мурашов // Дефиниции культуры: сборник трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. – Томск, 2001. – С. 263-267].

Індивідуалізм і роз'єднаність західних суспільств, почуття абсолютної і тотальної самотності, фальшивість повсякденних людських стосунків, безвідповідальність спілкування в мережі Інтернет, ворожа людині техніка, лицемірна преса, мистецтво, що підносить деструкцію в культ постмодерністського мистецтва – це є неповним переліком "ликів" відчуження в сучасній культурі.

Між тим, зазначає Мурашов, поряд з цими процесами паралельно існують прямо протилежні процеси і тенденції. Для прикладу можна взяти тісну політичну, економічну, суспільну і загальну культурну інтеграцію, численні екуменічні релігійні рухи в Європейському співтоваристві, що мають на меті об'єднати людство в цілому. Тож, цілком закономірно виникає питання: котрий з векторів в контексті відчуження є домінуючим або стане таким в майбутньому? Отож, що ж все-таки стоїть за амбивалентністю відчуження в сучасній культурі: його загрознає наростання або, навпаки, – бажане подолання? Звісно, на дані питання дати відповіді не легко або навіть не можливо.

Почнемо з того, що сам феномен відчуження є амбивалентним за своєю природою, принаймні, ми розглядаємо його саме так. Відчуження одночасно виступає і як специфічний спосіб буття людини (джерело і засіб прогресу, рефлексивна даність свідомості і спосіб пізнання, інструмент становлення, сутнісна самотність), і як глибока екзистенційна проблема, що породжена саме такою проїнятістю людського буття відчуженням. Інакше кажучи, відчуження явлене нам не тільки амбивалентно, але цілком діалектичним чином: воно і спосіб буття людини (позитив), і екзистенційна проблема в людському існуванні (негатив). В цьому сенсі як спосіб життя і життява проблема воно представляє собою діалектичне протиріччя, що лежить в основі розвитку і прогресу, і зняти його повністю або неможливо, або це означало б заміну культурного способу існування людини, або ж необхідним є заміна відчуження в культурі деяким іншим, альтернативним, феноменом.

В межах даної амбивалентно-діалектичної теорії, котру представляє О. Мурашов, існує думка, що в усіх секторах життя людини відчуження множиться та наростає кількісно і якісно, але разом із цим приховано дозрівають і передумови його подолання. Адже будь-яка з відомих нам культур обов'язково є ворожою та репресивною стосовно людини, ґрунтується на обмеженні її свободи, і в цьому є її смисл.

## **КУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ В ИНТЕРПРЕТАТИВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

В 1960-е годы в изучении культуры американскими антропологами происходит существенный поворот. Они больше не стремятся выстроить общую теорию культуры, обнаружить законы, нормы. Позитивистская парадигма здесь не работает. Происходит смена познавательных парадигм – в направлении к изучению ментальных структур, микродинамики повседневной жизни людей. Поэтому возникает интерес к познавательному потенциалу семиотики, герменевтики, социологии. В США формируется интерпретативная антропология. Основателем ее стал Клиффорд Гирц (род. В 1926 г.), влиятельнейший современный культурный антрополог.

Подчеркивая отличие своего подхода от позитивистского, К.Гирц вводит определение культуры как текста [Geertz C. *The Interpretations of Cultures*. – N.Y., 1973], ставшее популярным. Культура расшифровывалась как система значений, смыслов. Однако он не сводил реальную культуру к тексту. Это был методологический инструмент для анализа. К тому же у Гирца была идея о связи текста культуры с социальным действием. Поначалу он (вслед за Т.Парсонсом) рассматривал культуру с точки зрения социального действия, но постепенно, осмысливая полевой и научный опыт, приобретавшийся им на Яве, в Бали и Марокко, пришел к пониманию, что именно культура определяет условия социального действия. Поэтому аналогичные функциональные действия в разных культурах имеют разные формы. Реконструируя связи социального действия и условий, можно понять культуру, которая выражается через действие. Это привело Гирца к определению культуры как текста и к герменевтике – как методу интерпретации культуры-текста. В работе "<Насыщенное описание>: в поисках интерпретативной теории культуры" [См.: Гирц Клиффорд. *Интерпретация культур*. – М., 2004. – С. 13–46] Гирц пишет, что концепция культуры, которой он придерживается, по существу семиотична. "Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек – это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, я полагаю, я полагаю, что этими сетями является культура. И анализировать ее должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная, занятая поисками значений" [Там же. – С. 11]. Специфика работы антрополога-практика состоит в "интеллектуальном усилии, которое надо приложить, чтобы создать "насыщенное описание" культур". При этом ему постоянно приходится "продираться сквозь смешанные структуры умозаключений и скрытых смыслов" и именно "продираться", поскольку они, с одной стороны, "чужды" ему, с другой – не упорядочены, нечётки, перемешаны. Антропологу поведение человека следует рассматривать как символическое действие и анализировать его значение: что именно выражается с помощью тех или иных действий. Главная проблема (здесь Гирц ссылается на Вит-

генштейна) в том, что мы не понимаем людей и, даже зная их язык, не можем найти общего понимания. Семиотическая концепция культуры может наилучшим образом способствовать решению этой проблемы. В анализе культуры важен и контекст, внутри него может быть "адекватно, т.е. "насыщенно", описаны" и поведение человека, и социальные институты, и процессы. "Помещение людей в контекст их собственных банальностей рассеивает туман таинственности" [Там же. – С. 22]. Это есть "понимающий" подход – когда на вещи смотрят "с точки зрения действующего лица". Описание иных культур должно выполняться теми же формулами и с тех же позиций, с которых они сами описывают свой опыт. Анализ начинается "с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем" [Там же. – С. 23]. Иная культура предстает загадкой, когда "дикие факты" выхватываются из контекста.

К.Гирц определил особенности антропологического описания: оно носит интерпретативный характер; оно интерпретирует социальный дискурс; интерпретация состоит в попытке выделить "сказанное" из исчезающего потока происходящего и записать его; оно микроскопично [Там же. – С. 29]. Этап подробного изучения мелких явлений является необходимой ступенью для выхода к широким интерпретациям и абстрактному анализу. Антрополог крупные категории реальности – Власть, Перемены, Авторитет, Насилие, Любовь, Красота – встречает в узком, человеческом мире. В этом контексте они имеют "вполне домашний вид". Например, на петушьи бои на Бали Гирц посмотрел не просто как на распространенное времяпрепровождение, для него они явились "социальной матрицей". Он интерпретировал текст игры как проявление сложных общественных отношений, где сталкиваются групповые антагонизмы, социальные статусы. Это история самих балийцев. [Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев // Там же. – С. 477–526]. Антропологическое описание интересно, когда оно помогает выяснить, что происходит в далёких странах и что за люди там живут. Хорошая интерпретация ведёт нас к сути того, что она интерпретирует. Реальная и сложная методологическая проблема антропологии – как перейти от этнографических миниатюр к культурной реконструкции народа, эпохи, цивилизации. Гирца волновало систематическое изучение явления. Он видел особые трудности культурной антропологии. Это необходимость большей приближенности к почве, чем в абстрактных науках. Для неё характерна спонтанность "насыщенного" описания, обобщения на "тонкостях в различиях", неполнота культурологического анализа. Но тем не менее К.Гирц отметил растущий интерес (и не только в антропологии) к роли символических форм в жизни общества ("даже марксисты цитируют Кассирера"). Цель символического изучения культуры – в анализе социального дискурса, теория помогает "распознать неочевидное значение вещей". Предназначение интерпретативной антропологии К.Гирц видел в том, "чтобы сделать для нас доступными ответы других, тех, кто пасет других овец на других пастбищах, и тем самым включить эти ответы в доступную нам летопись человечества" [Там же. – С. 40].

## **ПРОБЛЕМА ЕСТЕТИЗМУ В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПОЧАТКУ 20 ст.**

У філософсько-культурологічній літературі вже стало традиційним потрактування естетизму як декадентського явища культури. Сутнісними ознаками естетизму такого типу є абсолютизація чуттєвої сфери на противагу етичній; гедонізм, індивідуалізм, відсутність чітких критеріїв добра і зла; заміна активно-творчого ставлення до життя на споживачьке. З принципово інших світоглядних позицій розглядається феномен естетизму філософами російського релігійного ренесансу, зокрема В. Соловйовим, С. Булгаковим, М. Бердяєвим. У їхніх концепціях аналіз естетизму здійснюється на основі принципів духовності, а відтак всі основні поняття естетичного досвіду – краса, творчість, мистецтво – набувають максимально піднесеного, майже сакрального змісту і виступають як засоби перетворення особистості і світу. Світоглядним підґрунтям, що центрувало собою вчення філософів російського релігійного ренесансу, була теорія духовно-матеріальної, боголюдської всеєдності, соборності, що виявлялась як усвідомлена спрямованість людини у божественні сфери в надії на долучення до енергій духовного Абсолюту. Розробляючи концепцію сходження людини до Бога, мислителі покладали надії, передусім, на принципово новий етап художньо-естетичної творчості. Так, М. Бердяєв писав: "Нині ставиться глибоко революційне питання про неможливість вже мистецтва лише як культурної цінності. Творчий художній акт переливається з культури у саме буття. Естетизм і символізм з небувалою гостротою поставили завдання втілення краси у життя" [Бердяєв Н. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Из истории отечественной мысли. – М., Мысль, 1989. – С. 439]. "Сприйняття краси у світі завжди є творчістю... Краса – не лише мета мистецтва, але і мета життя. І мета остання – не краса як культурна цінність, а краса як суще, тобто перетворення хаотичної потворності світу на красу космосу" [Там само. – С. 437]. Спільною для зазначених вище філософів є розгляд художньої творчості як ідеальної парадигми, на основі якої вибудовується людське життя і культура майбутнього; художник потрактовується як Богом обраний провідник духовних образів, а мистецтво – як така сфера духовного життя особистості, у якій завершується процес створення світу. Таким чином, наголошуючи на величезній ролі естетичного досвіду в цілому і мистецтва, зокрема, у житті людини і в культурі, мислителі створили концепцію естетизму як явища, що є нерозривно пов'язаним з теургією – ідеальною есхатологічно орієнтованою творчістю, яка спрямована на об'єднання трансцендентного та іманентного рівнів буття.

Першим з представників російської релігійної філософії, хто заговорив про естетизм як "складову" явища теургії, був Володимир Соловйов. Краса для нього нерозривно пов'язана з Істиною і Добром і є оптималь-

ним втіленням "вселенської ідеї", що визначає сутність буття Універсуму. Одночасно Краса є сутністю мистецтва, яке є "корисним" лише і виключно явленою у ньому Красою, що втілює духовні начала буття. Вища мета мистецтва, за В. Соловйовим, виходить за межі традиційної естетики і є суто теургічною, полягаючи у перетворенні життя і всього космосу. Суттєвий внесок у розвиток ідей В. Соловйова зробив Сергій Булгаков. Філософ розглядає світ як незавершений, як такий, що, перебуваючи у процесі космічного сходження, продовжує творитися у людській історії. Саме мистецтву С. Булгаков надає визначальної ролі в перетворенні світу, просвітленні людського "я", піднесенні його до вищої духовності. Звертаючись до проблеми творчих можливостей мистецтва, С. Булгаков відстоює думку про те, що мистецтво не повинно будь-якими засобами вгамовувати людську жагу Краси, оскільки його сила полягає саме у здатності підтримувати цю спрагу як жагу до життя, до пошуку, до творчості. Філософ особливої уваги надає творчості митців, яким властива так звана софіургійна тривога, тобто такий стан душі, що сприяє здійсненню власного служіння через мистецтво і виконання останнім свого космічного завдання, своєї істинної природи. Серед таких митців С. Булгаков звертає особливу увагу на Ф. Достоевського. Звертаючись до пророчої ідеї письменника і мислителя про те, що Краса врятує світ, він наголошує на тому, що така роль Краси пов'язана не з формальною зовнішньою довершеністю мистецтва, а з його здатністю наблизити людину до ідеалу, який сприяв би перетворенню людської душі зсередини. Так, на думку С. Булгакова, переживання усіма силами душі Краси космосу, його софійності обумовлює неприйняття людиною моральних вад, гріха як потворності. Краса стає основним мірилом при оцінці суспільного та індивідуального буття. С. Булгаков, таким чином, наголошує на рятівній силі Краси, на її визначальній ролі у становленні духовного світу особистості. За С. Булгаковим, світ може бути врятованим не через якісь зовнішні соціальні дії, а лише зсередини, через наповнення серця Красою як втіленням неспотвореної істини буття. Основні завершені положення естетизму як складової феномену теургії були сформульовані Миколою Бердяєвим. Філософ наголошував на красі не лише як культурній цінності, а й, передусім, онтологічній сутності, і вбачав мету мистецтва в теургічній боголюдській творчості. Теургія потрактовувалась М. Бердяєвим у двох смислах. У сучасному світі, на думку філософа, теургія реалізується у людській творчості, найбільш повно – у художній, одухотворюючи культуру божественним смислом. Однак повна і усвідомлена людиною її реалізація очікується у майбутньому, коли художник-творець, відкривши у собі самому божественне джерело, свідомо, спираючись на допомогу Бога, перейде від створення витворів мистецтва і культури до реального перетворення світу, створення нового буття на суто естетичних принципах – як абсолютного царства вселенської Краси.

Таким чином, естетизм в російській релігійній традиції початку 20 ст. є нерозривно пов'язаним з феноменом теургії, а відтак набуває загострено духовного звучання: як духовно-цілісне, ціннісне світовідношення,

що обумовлює діяльно-творчу сутність людини, спрямовуючи її на перетворення світу за законами Краси. Серед основних положень даної концепції естетизму слід наголосити на потрактуванні мистецтва і культури як феноменів, що не протистоять релігії, а історично виникають у тісному контакті з нею, на її основі, маючи спільну орієнтацію на вищі духовні цінності; на виокремленні творчо-перетворюючої функції мистецтва як головної; на розумінні естетичних цінностей в культурі та людському житті як дієвих стимулів, "ініціаторів" на шляху сходження людини від недосконалого земного життя до божественної повноти буття.

***О.В. Шевченко, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ***

### **ПРОБЛЕМА ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ: ОСОБЛИВОСТІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ**

Сьогодні тема інтертекстуальності є досить актуальною, зважаючи на численні теоретичні розробки, статті, які присвячені цій проблемі (зокрема, Н.А. Фатєєвої, Н.А. Кузьміної, І.Тарасової, В.В. Рижкової, А.Вежбицької та ін.). Сучасні дослідники даної проблеми є частіше за все філологами, ціль яких розкрити лінгвістичний статус інтертекстуальних елементів (цитати, алюзії, епіграфи). Але не варто забувати, що, крім вербального, існує й інший шар взаємодії текстів: на рівні "ментальних світів", образів, символів, який потребує культурологічного дослідження.

Під терміном інтертекстуальність ми, насамперед, розуміємо здатність будь-якого тексту вступати у діалог з іншими текстами. В.В. Рижкова робить спробу розрізнити два поняття: інтертекст та інтертекстуальність шляхом дихотомії категорія/теорія. На її думку, якщо досліджуються витoki явища, причини виникнення та умови розвитку, то мова йде про теорію інтертекстуальності. Коли ж об'єктом дослідження виступає конкретний текст у його діалогічній взаємодії з іншими текстами, то доцільно використовувати категорію інтертекст. Наше дослідження належить до теоретичного.

Практика показує, що проблема інтертекстуальності у культурологічному аспекті є менш розробленою на відміну від лінгвістичного. Варто звернутися до витоків цієї проблеми, спробувати простежити її розвиток у новому зрізі на базі праць Ю.Кристевої, Р.Барта, Ю.Лотмана.

Ю.Кристева зазначає, що М.М.Бахтін підкреслював різницю між діалогічними і власне мовними зв'язками. "Лингвистика изучает сам язык с его специфической логикой в его общности, как то, что делает возможным диалогическое общение, от самих же диалогических отношений лингвистика последовательно отвлекается" [*Кристева Ю. Бахтин. Слово. Диалог и Роман/ Ю.Кристева// Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс. 2000*]. Розглянутий під таким кутом зору, текст не може належати лише одній лінгвістиці. Йде мова про необхідність такої науки, яка, беручи, за основу власне "языковой диалогизм", зуміє описати міжтекстові зв'язки.



Р.Барт також наголошує, що текст зітканий із цитат, відсилок, відзвуків, і все це належить до мови культури. Будь-який текст є міжтекст по відношенню до будь-якого іншого тексту. Проте не варто інтертекстуальність розуміти так, що текст має походження; будь-які пошуки "джерел", "впливів" відповідають міфу про філіацію твору, текст утворюється з анонімних, невловимих цитат без лапок [Барт Р. От произведения к тексту / Р.Барт // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989]. Ще одне підтвердження тому, що аналіз твору не повинен зводитися до уточнення лінгвістичного статусу таких елементів, як цитати, алюзія, епіграфи.

Ю.М.Лотман не використовує термін інтертекстуальність, але його внесок у розвиток даної проблеми дуже вагомий. На його думку, текст являє собою устрій, організований як система різномірних семиотичних просторів і володіє генеруючою смисловою активністю. З метою породження смислу текст повинен знаходитися у семіосфері, а також мати контакт з іншими текстами.

На думку мислителя, символ слід відрізнити від ремінісценції та цитати, які швидше за все є знаком-індексом.

Важливо знати, що Р.Барт вводить опозицію текст/літературний твір. Твір є монологічний, це продукт авторської волі, архітектонічне ціле, єдність котрого визначається єдністю його смислової інтенції – завданням навіювання. Текст – це пам'ять, в атмосферу якої незалежно від власної волі занурений кожний письменник.

Текст є обов'язковою умовою виникнення літературного твору. Твір – це те, що "сказав" автор, текст – це те, що "мовиться" у творі незалежно від авторської волі, тут мова йде про певний контекст, амбівалентність тексту, а не діалог по горизонтальній осі: адресат-адресант.

Співзвучну думку віднаходимо у Ю.Лотмана, для якого текст виступає колективною пам'яттю, що промовляє до читача.

Як бачимо, ретроспективний аналіз проблеми крізь культурологічну призму показав інші грані її розвитку. Література поряд із філософією є важливим методом пізнання навколишньої дійсності, тому не варто її редукувати, а слід спробувати простежити значення символів, які потрапляють із глибин пам'яті культури і оживають у тексті.

# ЗМІСТ

## Секція "УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

|   |    |
|---|----|
| <b>Антоненко М.В.</b><br>Просторово-часові уявлення у міфологічному світогляді жителів<br>українського Полісся .....  | 3  |
| <b>Беспалько Ю.С.</b><br>Роль М. Драгоманова у формуванні позитивістської традиції в Україні .....                    | 5  |
| <b>Бондаренко К.Є.</b><br>Імпліцитна форма міфу. Психологічний аспект міфу в роботі З. Фрейда<br>"Тотем і табу" ..... | 6  |
| <b>Вдовиченко Г.В.</b><br>П. Демчук як дослідник українських філософії<br>та філософської культури .....              | 8  |
| <b>Винник-Остапишин В.Р.</b><br>Ключові етапи становлення українського модернізму .....                               | 11 |
| <b>Возна Т.А.</b><br>М. Смотрицький – представник острозьких книжників .....  | 13 |
| <b>Галань Н.В.</b><br>Критика як спроба експлікації діалогу:<br>український філософський простір 1920-30 рр. ....     | 15 |
| <b>Герасимчук В.А.</b><br>Філософія українського романтизму: архетипно-ментальне обґрунтування .....                  | 17 |
| <b>Долін О.В.</b><br>Поетика експресіонізму<br>в українській літературі 20–40-х рр. ХХ ст. ....                       | 19 |
| <b>Ємець Н.А.</b><br>Людина бароко у філософських вченнях<br>Кієво-Могилянської академії .....                        | 21 |
| <b>Загудаєва О.А.</b><br>Міф та казка: компаративний аналіз .....   | 23 |
| <b>Застольська В.В.</b><br>Масова культура в сучасній соціокультурній реальності .....                                | 24 |
| <b>Застольська В.В.</b><br>Українська масова культура та її маніпулятивний потенціал .....                            | 25 |
| <b>Зелена А.С.</b><br>Ціннісні орієнтири моделі виховання епохи Київської Русі .....                                  | 26 |
| <b>Ільїна О.Ю.</b><br>Філософська концепція Сергія Подолинського .....  | 28 |

|   |    |
|---|----|
| <b>Ковтун Ю.В.</b><br>Соціокультурні засади українського традиціоналізму ХХ ст.....   | 29 |
| <b>Кучмій О.В.</b><br>Яків Колубовський про самобутність вітчизняної філософії.....   | 32 |
| <b>Лисоколенко Т.В.</b><br>Сутність самопізнання в творчості Віталія з Дубна.....   | 33 |
| <b>Луцишин Г.І.</b><br>Етнічні та політичні фактори<br>у розвитку сучасної української нації.....   | 35 |
| <b>Матюхіна О.А.</b><br>Вплив козацького етосу на філософію Г. Сковороди.....   | 36 |
| <b>Найдьонов О.Г.</b><br>Про нову парадигму періодизації історії<br>української філософської думки – державницьку.....  | 38 |
| <b>Омельченко В.Ю.</b><br>Феномен неперекладностей у вітчизняній філософській мові:<br>поняття "правда" у філософії права<br>(К. Неволін, П. Юркевич, Б. Кістяківський).....    | 41 |
| <b>Романюк О.В.</b><br>Солоничка трагедія через призму сучасної свідомості.....   | 43 |
| <b>Руденко С.В.</b><br>Поняття раціональної реконструкції в історії української філософії.....  | 45 |
| <b>Садовникова Д.В.</b><br>Фольклористична діяльність М. Лисенка<br>у комунікаційному процесі на ниві національно-культурного відродження.....                                  | 46 |
| <b>Сапон-Аблязова Л.В.</b><br>Теорія романтичного вітаїзму М. Хвильового і творчість неокласиків<br>(20–30 роки ХХ ст.).....  | 47 |
| <b>Семикрас В.В.</b><br>Синтетична концепція пізнання права Богдана Кістяківського.....   | 49 |
| <b>Смольницька О.О.</b><br>Філософські засади софійності та маріології<br>в інтерпретації літературознавців Київського університету<br>(на матеріалі праць Д. Чижевського)..... | 50 |
| <b>Соколіна О.В.</b><br>Проблема двомовності в Україні.....   | 52 |
| <b>Сторожук С.В.</b><br>Специфіка етнопсихологічного підходу до тлумачення нації<br>у творчості О. Потебні.....   | 55 |
| <b>Стоян Д.В.</b><br>Поняття "воля" в історіософії<br>та теоретичній філософії Ю.І. Вассіяна.....   | 57 |
| <b>Суржик І.О.</b><br>Вплив міфологічного світогляду<br>на формування духовної культури українського етносу<br>(за роботами М.Я. Данилевського та Л.М. Гумільова).....          | 59 |

|  |    |
|--|----|
| <b>Ткаченко Н.О.</b><br>Функції та властивості масової культури.....   | 60 |
| <b>Угляр Я.Ю.</b><br>І. Гізель та ранньомодерна духовна культура .....   | 63 |
| <b>Уліцька К.В.</b><br>Шляхи формування ідеологеми Київ – другий Єрусалим.....   | 65 |
| <b>Холоденко Н.В.</b><br>Естетико-психоаналітичні дослідження творчості<br>та особистості Т. Шевченка початку ХХ століття..... | 68 |
| <b>Шморгун О.О.</b><br>Рецепція ідей Ф. Ніцше у творчості В. Винниченка:<br>екзистенційний вимір .....                         | 70 |
| <b>Якубович М.М.</b><br>Арабська та українська філософія:<br>порівняльний аналіз смислових основ .....                         | 72 |

## Секція "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

|   |    |
|---|----|
| <b>Авер'янова Н.М.</b><br>Роль мас-медіа у контексті ґендерного виховання .....   | 75 |
| <b>Бойко С.</b><br>Українознавство як засіб самопізнання і самотворення українського народу .....                                       | 77 |
| <b>Воропаєва Т.С.</b><br>Європейська ідентичність громадян України<br>в контексті цивілізаційного підходу.....                          | 79 |
| <b>Газізова О.О.</b><br>Українознавчий контекст етнонаціонального розвитку Криму<br>в умовах незалежності України.....                  | 81 |
| <b>Грабовська І.М.</b><br>Ґендерна політика сучасної Української держави<br>як приклад реальних досягнень періоду незалежності.....     | 84 |
| <b>Даренська В.Ю.</b><br>Людинотворча функція українського народного мистецтва .....  | 86 |
| <b>Ергемлідзе М.З.</b><br>Проблеми національної самоідентифікації<br>національних меншин України .....                                  | 88 |
| <b>Ємець Т.М.</b><br>Павло Чубинський – визначна постать<br>доби українського ренесансу другої половини ХІХ століття .....              | 90 |
| <b>Кагамлик С.Р.</b><br>Державницькі концепції української православної церковної еліти<br>ХVІІ – ХVІІІ ст.: сутність та еволюція ..... | 92 |
| <b>Калач В.М.</b><br>Становлення і розвиток релігійної ідентичності українців .....   | 94 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Кобченко К.А.</b><br>Маловідомі сторінки жіночої історії Київського університету<br>(діяльність Інституту повивального мистецтва).....                         | 97  |
| <b>Ковтун Л.І.</b><br>Колористичні проєкції інформаційної реальності.....   | 99  |
| <b>Лєсєв І.В.</b><br>Тероризм та ісламізація України:<br>проблематика та загрози розповсюдження.....  | 101 |
| <b>Литвиненко О.В.</b><br>Проблема інформаційної безпеки<br>та предметне поле українознавства.....  | 103 |
| <b>Мовчан Т.</b><br>Етичні аспекти діяльності народних обранців:<br>досвід Канади та українська реальність.....   | 105 |
| <b>Обушний М.І.</b><br>Етнополітична парадигма еволюції назви "Русь".....   | 107 |
| <b>Отрошко Л.Г.</b><br>Термінологічний апарат<br>природничого напрямку наукового українознавства<br>в контексті філософських досліджень.....                      | 109 |
| <b>Панченко М.Г.</b><br>Протестантизм в Україні на сучасному етапі<br>в дослідженнях вітчизняних науковців: тенденції та перспективи.....                         | 112 |
| <b>Пархоменко Н.В.</b><br>Проблема української трудової міграції<br>в контексті сучасного українознавства.....  | 113 |
| <b>Роздайбіда Л.Г.</b><br>Етнічна ідентичність в умовах глобалізації:<br>український контекст.....  | 116 |
| <b>Сорочук Л.В.</b><br>Усна народна творчість<br>як основа етнокультури українців.....  | 118 |
| <b>Стефаненко Н.І.</b><br>Динаміка ментальних форм<br>гармонізації переживань українців.....  | 121 |
| <b>Тонха О.Г.</b><br>Соціально-ментальні труднощі становлення<br>ідеології української державності у ХХ ст.<br>(на матеріалах досліджень українських вчених)..... | 123 |
| <b>Трегубенко Т.Г.</b><br>Києво-Могилянська академія як центр формування<br>українських музичних кадрів козацької доби.....                                       | 125 |
| <b>Цуркан М.О.</b><br>Ідея насилля у державницьких концепціях представників<br>української політико-філософської думки.....                                       | 127 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Чабанов В.Г.</b><br>Глобалізаційний вплив<br>на етнокультурну самоідентифікацію українців ..... | 129 |
| <b>Шептицька Т.Л.</b><br>Україна й українство у творчому доробку Івана Кошелівця .....             | 131 |

## Секція "ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

|  |     |
|--|-----|
| <b>Артюх В.В.</b><br>Фігури темпоральності в історії мистецтва Алоїза Рігля.....   | 133 |
| <b>Арцишевська О.Р.</b><br>Культурне середовище як передумова самоідентифікації<br>соціального суб'єкта.....   | 135 |
| <b>Бігла О.В.</b><br>Національна та європейська культурна ідентичність<br>в контексті європейської інтеграції .....  | 137 |
| <b>Гураль І.Б.</b><br>Кіберкультура як соціокультурний феномен<br>та новий вектор сучасного мистецтва .....  | 138 |
| <b>Даренський В.Ю.</b><br>Діалог як універсалія культури.....  | 140 |
| <b>Дробович А.Е.</b><br>Спроба означення засновків сучасного гедоністичного дискурсу.....  | 143 |
| <b>Дружинина Е.С.</b><br>Поняття "вечный образ" в контексте архетипического.....   | 144 |
| <b>Ершова-Бабенко И.В.</b><br>Постнеклассические следствия для культурологии как науки,<br>ее теоретических, методологических и предметных установок<br>в русле психосинергетики и альфалогии..... | 146 |
| <b>Карповець М.В.</b><br>Іронія у творі "Він і вона" Ольги Кобилянської<br>в контексті транс-дискурсивності .....  | 147 |
| <b>Комісар Л.П.</b><br>Еволюція ідеї інтертекстуальності<br>в світлі сучасної інтегральної парадигми наукового знання.....   | 150 |
| <b>Ляшенко Н.В.</b><br>Методологія формальної школи аналізу<br>як спосіб інтерпретації мистецтва.....  | 152 |
| <b>Марцинишин К.І.</b><br>Формування феномену панк-культури в контексті соціокультурних змін .....   | 154 |
| <b>Марчук Е.Ю.</b><br>Восприятие визуального образа.<br>"Смерть фотографии" в философии Р. Барта.....  | 157 |
| <b>Мельник О.Г.</b><br>Бойовий гопак – культурна спадщина України .....  | 159 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Осадча Л.В.</b>   |     |
| Текст: між фізичним та смисловим простором .....                             | 161 |
| <b>Павко А.І.</b>  |     |
| Наука як соціокультурний феномен.....  | 163 |
| <b>Пархоменко І.І.</b>   |     |
| Гуманітарний потенціал культурного туризму .....                             | 165 |
| <b>Розова Е.О.</b>   |     |
| Г.П. Федотов как философ культуры.....                                       | 167 |
| <b>Савчин Г.В.</b>   |     |
| Система символів декадансу культури<br>як проект творчості нових форм .....  | 168 |
| <b>Салагацкая А.В.</b>   |     |
| "Визуальный поворот" в культуре рубежа тысячелетий.....                      | 171 |
| <b>Танцюра І.М.</b>  |     |
| Візуальність і уява як основні складові ритуальних та медіа театрів .....    | 172 |
| <b>Тарасенко І.В.</b>  |     |
| Інфо-сфера та техно-сфера .....  | 174 |
| <b>Ульянова М.А.</b>   |     |
| Проблема чувственности в эротической культуре XX века .....                  | 176 |
| <b>Фоменко К.А.</b>  |     |
| Амбівалентність відчуження в сучасній культурі .....                         | 178 |
| <b>Хитрова С.Ф.</b>  |     |
| Культурный анализ в интерпретативной антропологии .....                      | 180 |
| <b>Шаровська Н.Б.</b>  |     |
| Проблема естетизму в російській релігійній філософії початку 20 ст. ....     | 182 |
| <b>Шевченко О.В.</b>   |     |
| Проблема інтертекстуальності:<br>особливості культурологічного аналізу ..... | 184 |

Наукове видання

# ДНІ НАУКИ

## ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2011

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(20–21 КВІТНЯ 2011 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
*Виконавець Д. Ананьївський*



Підписано до друку 04.04.11. Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Вид. № Фл7. Гарнітура Arial. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Наклад 116. Ум. друк. арк. 11,16. Обл.-вид. арк. 16. Зам. № 211-5614.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,  
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.  
E-mail: vydav\_polygraph@univ.kiev.ua  
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.