

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 41

Заснований у липні 1999 року

Виходить два рази на рік

Полтава
2019

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific and theoretical journal

Issue 41

Founded in July, 1999

Issued twice a year

Poltava
2019

УДК 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

ЗАСНОВНИКИ

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

- Андрущенко В. П.** – доктор філософських наук, професор,
академік НАН України
- Васіляускенє Алдона** – доктор історичних наук, професор
Шяуляйського Університету (Литва)
- Гардашук Т. В.** – доктор філософських наук, професор
- Єрмоленко А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Загороднюк В. П.** – доктор філософських наук, професор
- Кисельов М. М.** – доктор філософських наук, професор
- Колодний А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Кравченко П. А.** – доктор філософських наук, професор
- Любивий Я. В.** – доктор філософських наук, професор
- Лях В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Малахов В. А.** – доктор філософських наук, професор
- Райда К. Ю.** – доктор філософських наук, професор
- Сидоріна Т. Ю.** – доктор філософських наук, професор кафедри
історії філософії Національного дослідного
університету «Вища школа економіки» при
Уряді Російської федерації
- Хамітов Н. В.** – доктор філософських наук, професор
- Шевченко В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Шенгерій Л. М.** – доктор філософських наук, професор
- Яроцький П. Л.** – доктор філософських наук, професор

РЕДАКЦІЯ ЖУРНАЛУ

Головні редактори: **Колодний А. М., Кравченко П. А.**

Філософські обрії : Наук.-теорет. журн. / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. – Вип. 41. – К. ; Полтава, 2019. – 228 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15491-4083 ПР від 22.06.2009 р.

КВ № 23461-13301 ПР від 22.06.2018 р.

UDC 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

FOUNDERS

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

EDITORIAL BOARD

- Andruschenko V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, academician NAS of Ukraine
- Vasilyauskyenye Aldona** – Doctor of History, Professor Shyaulyayskiy University (Lithuania)
- Gardashuk T.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Ermolenko A.M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Zagorodniuk V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kiselev M.N.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kolodniy A. M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kravchenko P.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Ljubivoje Y.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Lyakh V.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Malakhov V.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Reid K. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Sydorina T. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the History of Philosophy, National research university «Higher School of Economics» under the Government of the Russian Federation
- Khamitov N.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Shevchenko B.B.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Yarotskiy P.L.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor

EDITORSHIP OF THE JOURNAL

Editor-in-chiefs: Kolodnyi A. M., Kravchenko P. A.

Philosophical horizons : a scientific-theoretical journal / Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine, Poltava Korolenko National Pedagogical University. – Issue 41. – Kyiv ; Poltava, 2019. – 224 p.

Testimonial about the state registration KV № of 15491-4083, PR from 22.06.2009
KV № of 23461-13301 PR from 22.06.2018

ЗАТВЕРДЖЕНО:

*вченою радою Полтавського
національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка,
протокол № 13 від 18 червня 2019 р.*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Данильян Олег Геннадійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого;

Елбакян Катерина Сергіївна – доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту всесвітньої історії РАН, член Європейської асоціації з вивчення релігії, професор кафедри соціології та управління соціальними процесами Академії праці та соціальних відносин, член ради Асоціації російських релігієзнавчих центрів (Російська Федерація);

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна;

Науково-теоретичний журнал
«Філософські обрії» зареєстровано в
міжнародних каталогах періодичних видань
та баз даних:

Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
OpenAIRE

Google Scholar (Гугл Академія)
Журнал включений у Всеукраїнський
реєстр наукових видань, належить
до періодичних видань, що мають
бібліометричні профілі та входить до
переліку фахових видань України у галузі
«Філософські науки»

Редакція дотримується політики рецензування «Double blind peer review». Листування з приводу результатів рецензування редакція видання не веде. Рукописи не повертаються. Думка авторів опублікованих матеріалів може не збігатися з редакційною.

APPROVED:

*by scientific advice board
of Poltava Korolenko National
Pedagogical University
protocol № 13 from 18 June, 2019*

REVIEWERS:

Danyliyan Oleh H. – Doctor of Philosophy, Professor, Head of Department of Philosophy of Law, the Yaroslav Mudryi National Law University;

Elbakyan Kateryna S. – Doctor of Philosophy, senior researcher at the Institute of World History, RAS, Member of the European Association for the Study of Religion, professor of sociology and management of social processes Academy of Labor and Social Affairs, member of the Association of Russian religious centers (Russian Federation);

Ivan Karpenko – Ph.D., professor, Dean of the philosophy faculty of Kharkiv Karazin National University;

Scientific and theoretical journal
«Philosophical Horizons» registered in the
international directories of periodicals
and databases:

Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
OpenAIRE

Google Scholar
Journal is included in the
Register of Ukrainian scientific publications,
belongs to periodicals with bibliometric
profiles and is included to the list of
professional editions of Ukraine in the field of
«Philosophy»

Editorial board follows policy of review as «Double blind peer review». Editorial board does not practice correspondence concerning the results of the review. Manuscripts will not be returned. The idea of the published material may be different from the editorial.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

<http://philosobr.pnpu.edu.ua>

http://pnpu.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Савонова Г.І.</i> Моральні обрії людини в позитивній екзистенціальній філософії Н. Аббаньяно	8
<i>Шейко С.В., Колодій О.С.</i> Становлення концепції свободи волі людини у філософії історії П. Чаадаєва	19
<i>Ваховський Л.Ц.</i> Філософська традиція раннього середньовіччя в спадщині Ісидора Севільського: ретроспективний аспект	34
<i>Діптан І.І.</i> Українська державна ідея за гетьманування Івана Виговського: візія Михайла Грушевського (<i>стаття друга</i>)	42

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Кривда Н.Ю.</i> Колективна пам'ять як чинник формування групової ідентичності	60
<i>Зайчківська І.П.</i> Теоретичні передумови та особливості процесу тематизації модерної української ідентичності	77
<i>Кравченко А.П., Коваленко М.В.</i> Теоретико-методологічний потенціал етнофункціонального підходу у формуванні ціннісно-сислових засад сучасної комунікації	95
<i>Кравченко П.А., Безруков С.І.</i> Проблема обмеження свободи вибору в лібертаріанському патерналізмі	108
<i>Костенко М.Т.</i> Гідність у сучасному українському соціумі	121

ФІЛОСОФЬСКА АНТРОПОЛОГІЯ

<i>Мулярчук Є.І.</i> «Досвід невидимого»: переживання буття, чуття і розуміння у суб'єктивному існуванні людини	131
<i>Шаповал В.М.</i> Деякі дискусійні питання з приводу подальшої еволюції людини	143
<i>Харченко Л.М.</i> Космічний потенціал духовного буття людини	154
<i>Юхименко Н.Ф.</i> Factors for the formation of the individual in the socio-cultural space: the meaning and purpose of life	166

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Крутісико А.В.</i> Непістемічна генеративна естетика	175
<i>Цебрій І.В.</i> Уявлення про гармонію людського життя і космологічні виміри в творчості Антоніо Феррабоско	185
<i>Кобзєва І.О.</i> Мода як фактор трансформації людського тіла	193
<i>Прокопович Л.В.</i> Соціально-філософська «драматургія» показів мод	199
Перелік закладів обов'язкового розсилання журналу «Філософські обрії»	212
Вимоги до оформлення та подання статей	214

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Savonova G.I.</i> The moral horizons of a person in a positive existential philosophy n. Abbagnano	8
<i>Shejko S.V., Kolodiy O.S.</i> Formation of the concept of freedom of human will in philosophy of history p. Chaadayev	19
<i>Vakhovskiy L.C.</i> philosophical tradition of the early middle ages in heritage of Isidore of Seville: retrospective aspect	34
<i>Diptan I.I.</i> Ukrainian state idea of Ivan Vyhovsky hetmanship: the vision of Mykhailo Hrushevsky	42

SOCIAL PHILOSOPHY. PHILOSOPHY OF SCIENCE

<i>Kryvda N. Yu.</i> Collective memory as a factor of group identity formation	60
<i>Zainchkovskaya I. P.</i> Theoretical background and peculiarities of thematization process of modern ukrainian identity	77
<i>Kravchenko A.P., Kovalenko M.V.</i> theoretical-methodological potential of ethnofunctional approach in formation principal-signaling principles of modern communication	95
<i>Bezrukov S.I.</i> The problem of limitation of freedom of choice in libertarian paternalism	108
<i>Kostenko M.T.</i> Dignity in the modern ukrainian society	121

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Muliarchuk Y.I.</i> “The experience of invisible”: experience of being, sense and understanding in human subjective existence	131
<i>Shapoval V.N.</i> Some controversial questions about the further evolution of man	143
<i>Kharchenko L.M.</i> Cosmic potential of the human being	154
<i>Юхименко Н.Ф.</i> Фактори становлення особистості у соціокультурному просторі: сенс та мета життя	166

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Krutiienko A.V.</i> Non-epistemic generative aesthetic	175
<i>Tsebriy I.V.</i> The perceptions of harmony of human life and cosmological dimensions in the works of Antonio Ferrabosco	185
<i>Kobzieva I.O.</i> Fashion as a factor of transformation of the human body	193
<i>Prokopovych L.V.</i> Socio-philosophical “dramaturgy” fashion shows	199
List of institutions for compulsory delivering of the journal «Philosophical horizons»	212
Requirements and submission of the articles	214

УДК 1(091)125:171

doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172905

orcid.org/0000-0003-1790-4770

Ганна Савонова

САВОНОВА Ганна Іванівна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри управління освітою Луганського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м. Северодонецьк, Україна). Сфера наукових інтересів – історія світової філософії, філософські проблеми етики.

МОРАЛЬНІ ОБРІЇ ЛЮДИНИ В ПОЗИТИВНІЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ Н. АББАНЬЯНО

У дослідженні розкривається особливість визначення обмежень екзистенції людини, що впливає на морально-етичні переконання та погляди. Зазначається, що позитивний екзистенціалізм Н.Аббаньяно направлений на зниження загостреного відчуття абсурдності абсолюту свободи, що мала місце в творах інших філософів-екзистенціалістів. Увага приділяється розумінню смерті та можливості у філософії Н.Аббаньяно, як базових доказів кінцевості людини. Розкриваються моральні обрії кінцевості людини.

***Ключові слова:** мораль, позитивний екзистенціалізм, смерть, свобода, можливість, випадок, коекзистенція.*

Постановка проблеми. Покоління, яким довелося існувати в ХХ столітті стали тими поколіннями людства, яким довелося стати свідками жахливих історичних подій. Проте їх життя проходило не відсторонено від світових воєн, революцій, перевірки ефективної атомної бомби, вони не були захищені рятівних телекомунікаційним каналом повідомлень, а безпосередньо брали участь в реаліях подій, зазнавали страждань, гинули, переоцінювали власне життя, загострено відчували екзистенцію. Ці події лунали в протилежних оптимістичних та песимістичних філософських коливаннях століття. Метафізичні проблеми власного життя виринули на поверхню філософії існування, і голо-

вними серед них було екзистенційне хвилювання людини в питаннях смерті, моралі, випадків, буття, конкретності зла, свободи. Проте й для людини ХХІ століття ці теми не перестали бути актуальними. Вибудовування власного життя в гармонії з соціумом – одне із головних питань сучасної педагогіки; переосмислення цінностей та вибудовування нової моралі – задача сучасної етики; розбудова державного правління на принципах свободи та демократії – стратегія реформ багатьох країн світу. Але дуже важливо, щоб у всіх цих процесах розбудови й реформування не втратилась безпосередня екзистенція особистості, щоб життя людини формувалася не з позиції утопічних рухів в ім'я майбутніх поколінь, а негаразди не сприймалися занадто депресивно.

Це усвідомлював й італійський філософ-екзистенціаліст Н. Аббаньяно. Він сприйняв усю глибинність філософії екзистенціалізму, зазначив його неповторний вплив на свідомість людей, уважав, що саме екзистенціальна філософія може стати не модним тимчасовим поривом, а основою для розбудови духовно-моральних парадигм співіснування (коекзистенція) майбутніх поколінь, але разом з тим, філософ помічав песимістичне забарвлення філософської думки Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, К. Ясперса, і уважав, що цю тенденцію варто виправити та намітити позитивні тенденції (а це не синонім у його філософії оптимістичним тенденціям).

Аналіз останніх досліджень і публікацій показав, що хоча філософія Н. Аббаньяно не отримала такої величезної популярності за межами його країни (як це відбулося з філософськими ідеями М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, А. Камю, М. Мерло-Понті), проте вона отримала відклик у справжніх поціновувачів ідей екзистенціалізму. Так, І. С. Яцик детально дослідила проблему «граничних ситуацій екзистенційного вчинку» та її трансгресію у філософів-екзистенціалістів; Н. Шатохіна розкрила сутність свободи та метафізичного бунту внутрішнього «Я» та її сублімації у творчості людини з точки зору філософів-екзистенціалістів; О. Л. Зорін визначив та проаналізував базові напрями позитивного екзистенціалізму Н. Аббаньяно; Г. В. Коротич дослідив праксеологію позитивного екзистенціалізму Н. Аббаньяно та встановив специфіку інтегрування понять «можливість», «вибір» в усвідомлення власної свободи людиною; компаративні аналізи філософії Н. Аббаньяно були проведені О. Чепурною, С. Л. Шевченко.

Одночасно можна прийти до висновку недостатнього аналізу теми смерті, як виміру людської екзистенції можливістю та випадковістю, апеляції людського розуму до моральних правил соціуму, співвіднесення свободи власної екзистенції з коекзистенцією відповідно до філософ-

ських роздумів філософа, а також визначення особливості позитивної екзистенції, як екзистенції між крайнощами песимізму та оптимізму.

Отже, відповідно до вище зазначеного, **мета статті** – визначити моральні можливості людини в ситуаціях вимірювання екзистенції у позитивній філософії Н. Аббаньяно.

Таким чином, задачами наукової статті будуть: 1) осмислення ролі екзистенціалізму як філософської течії ХХ століття; 2) визначення ролі смерті та свободи в екзистенції та коекзистенції людини відповідно поглядів Н. Аббаньяно; 3) виокремлення проблеми моральних можливостей людини в ситуаціях обмеженості.

Виклад основного матеріалу. Італійський філософ наполягав, що екзистенціалізм як сучасний напрям у філософії, є не просто тимчасовою модою, варіантом пафосної світоглядної позиції представників інтелігенції різних європейських країн, а відновленням первинної задачі філософії, яка під впливом духовно-релігійних, соціально-політичних, культурно-наукових викликів була втрачена, а сама філософія перетворювалася на об'єкт дослідження, як наука, а не як процес осмислення життя індивідууму. Свою думку, філософ підкреслює порівняльними дослідженнями екзистенціалізму та романтизму. Ключовими відмінностями екзистенціалізму від романтизму, а також від інших напрямів, що виникли у філософії, починаючи з часів Раннього модерну, Н. Аббаньяно визначає наступні: 1) екзистенціалізм – уважає, що людина кінцева реальність, яка обмежена смертю, і навіть не просто смертю, а випадковою смертю; 2) людина знаходиться у владі детермінізму, тому що ніколи не знає, коли її ініціативи можуть бути зруйновані; 3) свобода людини не є абсолютної, і також обмежена, та ще може постійно повертатися (проблему вічного повернення людини ще увів у філософію Фр. Ніцше); 4) екзистенціалізм ігнорує поняття прогресу, і, взагалі, досить ворожо ставиться до розвитку техніки, як до процесу технізації людини; 5) разом з тим, екзистенціалізм визнає важливість матеріального для людини, тобто безпосередньо існування в бутті; 6) екзистенціалізм не ізольований в сучасній культурі (Аббаньяно, 1998а, с. 58–59).

Проте деякі моменти екзистенціалізму Н. Аббаньяно не поділяв, оскільки песимістичні нотки філософів-екзистенціалістів, та осмислення буття людини, власне як театр абсурду (А. Камю) хоча й можуть привернути увагу молоді періоду статевого становлення та пошуку власного шляху самовизначення, навряд будуть сприяти визначенню екзистенціалізму як дійсно глибинного філософського смислу майбутнього людства, а більш сприйматиметься як стагнація моди молоді. Так, той же самий Ж.-П. Сартр, філософія якого приваблювала молодих радикально налаштованих французів, але не давала їм ґрунту для

осмислення власної екзистенції. «Справжній гуманістичний екзистенціалізм повинен перш за все визнати кінцевість людини та її світу, і зайнятися пошуком важкою міри, яка б дозволила, нехай навіть серед небезпек і перешкод, реалізувати дійсну свободу. Але Сартр був останнім великим романтиком нашого часу, і його долала спрага нескінченного. Він не знайшов опосередкування між Буттям і Ніщо, тому що його немає. Опосередкування існує лише між кінцевими реальностями, які стикаються і шукають гармонію та спокій. Світ, який не створений за міркою людини, якщо не зрівнює людину з Богом, то ув'язнює її в Ніщо» (Аббаньяно, 1998b, с. 159).

Той же К. Ясперс, який убачав у розвитку науки та техніки виключно загрози майбутньому людства, не надто переймався тим, що покоління XXI століття народяться в бутті техніки, й не будуть сприймати її агресивно, а в такому бутті вишукуватимуть нові цінності існування. Або М. Гайдеггер, який у пошуку буття відшукав тільки Ніщо, поставив безжалісний діагноз ХХ століттю, як періоду ганебного занепаду та повної самотності, не зміг донести позитивні моменти власної філософії, а його прогнози можливих позитивних змін у майбутньому на політичному рівні Німеччині були сприйняті як фактична вказівка до дій (Аббаньяно, 1998b, с. 95–102).

Тож Н. Аббаньяно вважав за потрібне внести деякі пояснення до екзистенціалізму. Проблеми якими займається філософія він визначав безпосередньо питання буття, але не просто буття в абстрактному його мисленні, а буття кожної конкретної людини, цілком логічно пояснюючи, що в реальній екзистенції людини з власними побутовими клопотами та думками щодо невизначеності життя шукає якусь особистісно орієнтовану підтримку. Тому філософія покликана призвати людину до моральної відповідальності за себе та власну місію, прийняття своєї свободи, визначення її рівня обмеженості моральними засадами життєвого середовища існування.

Реальна, а не мислима свобода не буде абсолютною, вона є відношенням людини до власне людської природи, прийняттям власної долі, тобто можливостей її моделювання та відповідальності за процес вибудовування самого себе. «Свобода – це вибір. Вона набуття ризику і володіння їм, а не усунення. Вона не точковий акт, а не переривчастість рішення, яке постійно оновлюється при сприятливому або несприятливому ході подій. Бути вільним означає залишатися вірним самому собі, не змінюючи своєму призначенню і рятуючи серйозність і міцність світу та між людське єднання» (Аббаньяно, 1998a, с. 202). Завдяки такому розумінню свободи вона не перетворюється, як у Ж.-П. Сартра в невідоме ніщо, на яке людина приречена, а набуває по-

зитивного забарвлення для особистості, готової будувати власне життя самостійно без обмежень і звинувачень стосовно дій інших. Тобто людина не просто підпадає під детермінізм через визначення обмеженості свободи іншими, вона власне сама обирає особисту свободу і її рівень обмеженості. Ця обмеженість не виникає через моральні регулятори суспільства поведінки особистості, а через прийняття моралі суспільства як власного розвитку на шляху до свободи коекзистенції. А тому мораль сприймається людиною, що прийняла свою свободу, як частина власної екзистенції, власного «Я», як безумовно корисний засіб саморегуляції, само направленості, засіб досягання власної мети існування.

Це особливо важливим стає завдяки визнанню власної кінцевості. Н. Аббаньяно вказує, що людина – кінцева, і це беззаперечний факт, тому що жодна людина (якщо не розглядати Ісуса як людину) ще не воскресала з померлих, але точно ще не було жодної людини на землі, яка б жила вічно. Кінцевість людини ще посилюється можливістю та випадковістю. Так, у романі М. Булгакова «Майстер та Маргарита» Воланд підкреслює, що людина не просто смертна, адже це тільки півбіди, що вона раптово смертна, і саме ця раптовість керує буттям людини, робить саму людину невизначеною (Булгаков, 2003, с. 13). Людині важко керувати власним життям, будувати плани, розробляти стратегії, коли ота сама випадковість може перекреслити всі зусилля. Звісно, що можна було би вчинити суїцид, навіть для того, щоб довести, що людина має повний контроль за власним існуванням, і принаймні сама визначає дату власної смерті. Але й тут може статися випадковість: пігулки виявляться простроченими, мотузка слабка, а інші люди небайдужими.

Отже, хоча смерть дійсно є серйозним обмеженням існування людини. «Смерть – єдина його власна можливість, тому що в ній ніхто не може замінити його» (Аббаньяно, 1998а, с. 188). Є і дещо інше – випадковість. Філософ чітко відмежовує поняття випадковості від поняття можливості, хоча поверхневий розгляд цих визначень їх об'єднує в майже синонімічні варіації одного й того ж явища. Так, смерть завжди тільки можливість, тому що людині не дана таємниця слідування смертю, кроками того, хто помирає, що завжди буде тільки власний самостійний шлях. Можливість смерті присутня в екзистенції людини, і коли, навіть людина забуває про смерть, то смерть не забуває про людину, вона не забуває навіть нагадати про себе, але завжди залишається таємницею. Таємниця смерті може розкритися тільки після екзистенції в бутті, хоча цей досвід перетворення можливого в неможливість після екзистенції не дає людині силу над смертю. В ек-

зистенції перед смертю людина має тільки досвід екзистенції, свідчення можливості смерті, коли маєш перед очима наслідки її діяльності. Саме цей досвід перетворюється людиною на моральні норми, закони та приписи, що, хоча й не зупиняє смерть, створює спокій безпечного середовища. Закон «Не вбий» є не скільки заборонаю вбивати, скільки нагадуванням про можливість того, що саме твої дії стосовно іншої людини можуть призвести до її смерті. Тобто ця можливість когось вбити завжди висить над тобою як дамоклів меч, тому з людиною необхідно поводитися обережно, ніжно, як з порцеляною лялькою, що можна розбити необережним рухом. Звісно, що життя людини забирає смерть, але причетність до можливого, робить твою приреченість до зла вічною. «Моральні або релігійні приписи, наприклад, заповіді Декалогу, вказують лише на можливість дії або поведінки, яке по праву вважається вищим у порівнянні з іншими. «Не убий», «не вкради» – це, безумовно, незаперечні приписи, але вони лише вказують на певні можливі дії (Аббаньяно, 1998а, с. 346).

О. Л. Зорін у філософії Н. Аббаньяно виокремлює три варіанти розвитку екзистенціалізму відповідно варіацій тлумачення можливого, як неможливості можливості, необхідності можливості та можливості можливого, а філософське вчення Н. Аббаньяно відносить до останнього варіанту (Зорін, 1998, с. 11). Можливість тільки можлива, коли вона неможлива, то й вона більш не можливість. Я маю можливість вбити людини, і це тільки можливість, яка в моїй екзистенції завжди присутня. Коли я вбив людину, то це вже факт. Я мав можливість, і скористався нею, причому скористався я нею не тільки, тоді коли щось вчинив, але й тоді коли не робив нічого, бо я мав можливість як вбити, так і не вбивати. Щоб обрати варіант я скористався свободою, а не можливістю. Моя свобода реальна, і як реальна, а не можлива, вона постійно обмежена можливістю та випадковістю. «І все ж ми вільні свободою *suī generis*, обмежені, обумовлені, стриножені. Якщо подумати, ніхто з нас не може бути повністю тим, ким хоче, наприклад, художником, філософом, святим або діловою людиною, байдуже, чи, мабуть, тим і іншим, всім разом» (Аббаньяно, 1998а, с. 341).

Я маю можливість піти спати, або писати твір, чи погуляти з собакою, але я маю також можливість не піти спати, не писати твір, не гуляти з собакою. Що я буду обирати, залежить від реальності моєї свободи та наявності можливостей, причому чим більш варіацій можливості підв'язане в один елемент екзистенції, тим важче здійснювати вибір.

Можливість має негативну сторону, тому людина перебуває в таборі двох можливостей одночасно. Переважна більшість людей хоче обирати позитивну сторону, яку іменує добром, і намагається відхилити-

тися від негативної, яку трактує, як зло. Проте свобода доступна коли у наявності обидві варіації, а наслідки рішення занадто непередбачені, щоб чітко відхилитися від зла, і брати курс тільки на добро, хіба, що людині вдається передбачити результат своєї свободи на багато кроків уперед, і не тільки для самої себе. Адже моє рішення. Це не тільки рішення для себе, це рішення для інших, яких варто враховувати у свободі обмеженості можливістю та випадковістю. Фактично сам собі я ніколи не належу. Наприклад, мені терміново потрібно отримати документ у нотаріуса для здійснення продажу дому, але я не можу бути захищений від випадку, коли нотаріус не буде на робочому місці у зв'язку з варіаціями можливостей ситуацій, навіть, попередив його про свій візит, я не впевнений на 100%, о щось не трапиться, я не можу прорахувати усі ситуації, що можуть статися, та, навіть, якщо і прорахую їх усі, не все залежить від засобів безпеки, які я розроблю, щоб унеможливити не отримання відповідного документу сьогодні.

Моя свобода обмежена не тільки власними можливостями, але й свободою можливостей іншої людини. Моє існування підв'язане під існування іншого. Екзистенції самі вступають в комунікацію коекзистенцій. «Екзистенція – це трансценденція індивіда до екзистенції; і ця трансценденція – коекзистенція. Отже, фундаментальна проблематичність екзистенції є основою її коекзистенційної природи» (Аббаньяно, 1998а, с. 170). Рух у напрямку власного буття відбуватиметься при врахуванні буття іншого, яке підсумовуючись на моє буття веде до належності до цього світу. Визнання свобод іншого є визнанням свобод моїх. Саме так діє золоте правило моралі. Долучившись до сумісної розбудови безпечного середовища здійснення свобод іншим, я отримую безпечне середовище для себе, принаймні в межах можливостей. Ці стосунки екзистенції існують від самого початку, а формування стосунків із самим собою, власним буттям та світом стає можливим через коекзистенцію. Тож будь яка реалізація для себе породжує реалізацію для іншого. Коекзистенція це вища гармонія стосунків, з точки зору Н. Аббаньяно.

Найбільш коекзистенція розкривається в ситуаціях, які жодна людина не оминає. «Н. Аббаньяно закликав до аналізу людських ситуацій, які розглядаються як фундаментальні, або сутнісні, або вирішальні, або прикордонні ситуації, тобто самих загальних і часто повторювальних людських ситуацій, які найменше піддаються тому, щоб їх уникали або забували; як ситуація, через яку людина мусить або боротися, або померти, або жити з іншими» (Яцик, 2011, с. 226–227). Самі по собі ситуації не є вибірковими, вони є трансцендентними, тому людська корегуляція в них залежатиме від власних переконань. Ситуація народження

та смерті є глибиною коекзистенції, неможливості можливості без коезисетнції. Можливість можлива тому що є коекзистенція. На думку Н. Аббаньяно, як людина народжується людиною, так і екзистенція народжується екзистенцією. Ситуація народження дає екзистенції екзистенцію, а ситуація смерті забирає, тому цілком зрозумілою є неприйняття смерті людиною в моральних принципах примусу до неї, як і заборона народжуватися (звідси витікає й проблема абортів, убивств, самогубств). «Людина є народження, оскільки вона смерть, і смерть, оскільки вона – народження. Ці два фундаментальних визначення рівним чином висловлюють сутнісну проблематичність екзистенції, проблематичність, в силу якої вона є відношенням з самою собою. усвідомивши, що її природа по суті народження, людина усвідомлює, що в основі його природи лежить акт фундаментальної проблематичності, акт, який включає її в коекзистенцію і пов'язує її з нею остаточно і безповоротно, що стосується самого його формування» (Аббаньяно, 1998а, с. 174). Кожен раз, коли людина входить в суспільство, вона створює акт власного народження, власної творчості, тому визнання акту власного народження в коекзистенції це створення уз пуповиною трансценденції до самого себе та світу. Без цього, на думку філософа, життя людини перетворюється на абстракцію без сенсу життя, власної місії. Але загроза руйнування коекзистенційних стосунків завжди в ситуації життя людини, обмеженості свободи можливостями неможливості. У такому випадку варто визнавати цю загрозу, щоб не бігти від неї, а зазірати їй у вічі. Моральні обрії коекзистенції обмежуються не тільки смертю, як розривом зв'язків екзистенції, порушень прив'язок, але й постійним існуванням добра і зла, як невіддільних частин буття.

Якщо розглядати моральні обрії екзистенції людини, то їх обмеженість також є частиною можливості можливого. Ці обрії емпіричні, тому що їх визначення досягається практикою творення. У визначенні моральної проблеми філософ вказував на чотири аспекти, в яких мораль реалізується: сенс мовного формування, логіка структури мовного формування моралі, групу моральних оцінок розуміння та реалізації зрозумілості, встановлення співвідношення між мораллю та іншими технічними засобами діяльності (Аббаньяно, 1998а, с. 496–497). Проблема моралі перебуває в зоні зіткнень можливостей, і реалізується людиною в ситуаціях обмеженості, де свобода коекзистенцій обмежена можливостями народження та смерті, а мораль – свободою коекзистенції.

Моральна проблема людини обмежена власне мораллю зіткнення можливостей, коли в ситуаціях вибору зближаються можливості добра і зла. Постійна можливість вибору нікуди не дівається, навіть після здійснення вибору, вона перетворюється в наслідки вибору, і процес

вибору знов постає перед людиною в нових можливостях його творення. Моральні обрії вибору «або-або» ще й зображаються в проблемах реалізації моралі в акті усвідомлення, мовного обмеження, зіткнення з іншими сферами діяльності. Проблема моральності – це споконвічний пошук буття, коли людина не може себе заспокоювати, що вона охопить буття та візьме над ним владу. Через творення моралі людина шукає буття, шукає той чарівливий стан правильності та істинності, знаходження якого повинно принести спокій визначеності в ситуаціях можливості. Але, цей пошук буття, на думку Н. Аббаньяно, як раз є доказом того, що людина кінцева, і сама буттям не є. вона шукає буття за межами себе, через трансценденцію з власної екзистенції. І визнання власної кінцевості є головним досягненням будь-якої моральної трансценденції.

Висновки. Отже, обмеженість людини можливістю можливого, власною кінцевістю є позитивністю людської екзистенції. Людина діє в часовому проміжку власної екзистенції, яка завжди буде прив'язана до коекзистенції шляхом відтворення, відновлення, творчості, моральної регуляції, інтеграції успіху. Вінцем людської діяльності є свобода, яку варто розуміти в обмеженості, а не абсолютності утопії, тому що саме через свободу, трансценденцію до буття людина чітко усвідомлює власну життєву місію, і тоді може сміливо йти до реалізації власної задачі та власної цінності в системі коекзистенції з іншими.

Список використаних джерел

- Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. *Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм* / пер. с ит. А. Л. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. С. 77–272.
- Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни / пер. с ит. А. Л. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 301 с.
- Аббаньяно Н. О методе философии. *Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм* / пер. с ит. А. Л. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. С. 471–497.
- Аббаньяно Н. Экзистенциализм в Италии *Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм* / пер. с ит. А. Л. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. С. 56–76.
- Аббаньяно Н. Экзистенциализм как философия возможного *Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм* / пер. с ит. А. Л. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. С. 336–361.
- Булгаков М. А. Мастер и Маргарита : роман. Москва : МОО «АСТ», 2003. 446 с.
- Зорин А. Л. Экзистенциализм и позитивный экзистенциализм Н. Аббаньяно. *Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм.*

Позитивный экзистенциализм / пер. с ит. А. Л. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. С. 5–18.

Яцик І. С. Філософсько-культурологічна трансформація категорії «ситуація» (Н. Аббаньяно, К. Ясперс). *Культурологічна думка*. 2011. № 4. С. 223–228.

References

- Abbaniano, N. (1998). Ekzistencializm kak filosofiiia vozmozhnogo [Existentialism as philosophy of possible] In *Struktura ekzistencii. Vvedenie v ekzistencializm. Pozitivnyi ekzistencializm*. (pp. 336–361). Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].
- Abbaniano, N. (1998). Ekzistencializm v Italii [Existentialism is in Italy] In *Struktura ekzistencii. Vvedenie v ekzistencializm. Pozitivnyi ekzistencializm [Structure of ekzistencii. Introduction to existentialism. Positive existentialism]*. (pp. 56–76). Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].
- Abbaniano, N. (1998). *Mudrost filosofii i problemy nashei zhizni [Wisdom of philosophy and problem of our life]*. Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].
- Abbaniano, N. (1998). O metode filosofii [About the method of philosophy] In *Struktura ekzistencii. Vvedenie v ekzistencializm. Pozitivnyi ekzistencializm [Structure of ekzistencii. Introduction to existentialism. Positive existentialism]*. (pp. 471–497). Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].
- Abbaniano, N. (1998). Vvedenie v ekzistencializm. [Introduction to existentialism]. In *Struktura ekzistencii. Vvedenie v ekzistencializm. Pozitivnyi ekzistencializm [Structure of ekzistencii. Introduction to existentialism. Positive existentialism]*. (pp. 77–272). Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].
- Bulgakov, M. A. (2003). *Master i Margarita [Master and Margaret]*. Moskva: MOO “AST” [in Russian].
- Yatsyk, I. S. (2011). Filososfsko-kulturolohichna transformatsiia katehorii “sytuatsiia” (N. Abbaniano, K. Yaspers) [Filososfsko-kul'turolohichna transformation of category “situation” (N. Abban'vano, K. Yaspers)]. *Kulturolohichna dumka [Cultural thought]*, 4, 223–228 [in Ukrainian].
- Zorin, A. L. (1998). Ekzistentsializm i pozitivnyi ekzistentsializm N. Abbanno [Existentialism and positive existentialism of N. Abban'no] In Abbaniano, N. *Struktura ekzistencii. Vvedenie v ekzistentsializm. Pozitivnyi ekzistentsializm [Structure of ekzistencii. Introduction to existentialism. Positive existentialism]* (pp. 5–18). Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].

Savonova G.I.

THE MORAL HORIZONS OF A PERSON IN A POSITIVE EXISTENTIAL PHILOSOPHY N. ABBAGNANO

The study reveals the feature of determining the limitations of human existence, which affects moral and ethical beliefs and views. It is noted that the philosopher N. Abbagnano saw the need to adjust the philosophy of existentialism, reducing pessimistic tones that could interfere with the development of existential thinking. The aim of the article was to determine the moral capabilities of man in the situations of measuring existence in the positive context of philosophy

N. Abbagnano. Accordingly, the study makes an understanding of the role of existentialism as a philosophical current of the twentieth century; the role of death and freedom in human existence is determined; the problem of moral capabilities of a person in situations of limitation is highlighted.

Attention is drawn to the key differences between the philosophy of existentialism and romanticism according to the views of the philosopher, from which follows the problem of the specificity of freedom and finiteness of man, as well as the importance of a sense of human life, taking into account his considerations about his finiteness. It is noted that the analysis of the views of existentialist philosophers prompted the philosopher to the idea of determining the positivity of human existence in situations of limitation. The moral responsibility of man is bound, according to N. Abbagnano, with the adoption of responsibility to themselves and society on its own mission, the definition of the limitation of freedom not only the moral principles of the environment, but also their own purpose of life.

A special emphasis in the problem of human limitation is given to the theme of death in the philosophy of N. Abbagnano. Death is defined not simply as the fact of a person's limb or death, but as the possibility of possibility. Death is a situation that no one can get around, and even predict. Therefore, death can interrupt the mission of human life at any time, and a person has no access to the secret of his own death, at least until its occurrence. It is the possibility of death that leads to the moral horizons of man and is prescribed in the moral and ethical environment of co-existence. It is indicated that the possibility has a similar nature to death, because its mystery is revealed when the possibility ceases to be only an opportunity, and therefore it is always beyond human understanding.

Nature has a possible total definition of good and evil, which in the philosophy of N. Abbagnano not separated and are not opposed. Freedom Kok rent on both options simultaneously, and multiplied under the influence of freedom in a situation koeksisters. Attention is drawn to the definition of permanent affiliation to cocsistent of existence that begins with birth and does not end until death. And it is through co-existence that the possibility is possible. The moral horizons of koekzistentsii are limited not only by death, as a break in the ties of existence, violations of bindings, but also by the constant existence of good and evil, as inseparable parts of life. Through the creation of morality, man seeks being, seeks that enchanting state of rightness and truth, the finding of which should bring peace of certainty in situations of possibility. The conclusion is made that the limitation of a person to the possibility of the possible, his own finiteness is the positivity of human existence.

Key words: *morality, positive existentialism, death, freedom, opportunity, case, co-existence*

УДК 159. 947. 2 : 94 (470+571)
doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172916
orcid.org/0000-0002-4635-4643
orcid.org/0000-0002-4314-8676

Сергій Шейко, Олена Колодій

ШЕЙКО Сергій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавської державної аграрної академії. Сфера наукових інтересів – історія української та російської філософії, філософія науки та освіти.

КОЛОДІЙ Олена Сергіївна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавської державної аграрної академії. Сфера наукових інтересів – історія української педагогічної думки, теорія та методика виховання.

СТАНОВЛЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ СВОБОДИ ВОЛІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ П. ЧААДАЄВА

У статті проаналізовані особливості становлення концепції свободи волі людини у філософії історії російського мислителя початку XIX ст. П. Чаадаєва. Формування духовності та загальних світоглядно-філософських принципів у російській філософії початку XIX ст. мали свої особливості та відмінності від західноєвропейської філософії. Раціоналізм та індивідуалізм, як специфічні характеристики західної філософії не задовольняли представників філософської думки в Росії. Домінуючими принципами в російській філософській культурі постають община, соборність, всезагальність, що відображають самотутній характер соціально-політичного розвитку Росії.

Представники російської філософії передбачали, що наступним етапом історичного розвитку людства повинні стати не соціальне відокремлення, а возз'єднання в якісно новій соціальній єдності. П. Чаадаєв першим на початку XIX ст. провів складний філософський аналіз специфіки світогляду та історичного розвитку російського народу, сформувавши загальні основи філософії історії. Проблеми історичного розвитку, моральності та релігії визначають пізнавальний процес і синтетичну взаємозалежність свободи волі людини та необхідності. Свобода волі зумовлена пізнавальними можливостями та духовно-практичною діяльністю, що зближають її із «вищим законом», синкретизмом Божої мудрості.

© С. В. Шейко, О. С. Колодій, 2019

Ключові слова: свобода волі, необхідність, західництво, філософія історії, синкретизм, божественна мудрість, духовно-практична діяльність.

Актуальність теми. Духовний розвиток Росії першої половини XIX ст. формувався на дуальній соціокультурній основі. З одного боку, великий вплив мала власна національно-культурна традиція, що започатковується у народній мудрості, підкріплена в XI–XIII ст. грецькою та візантійською освіченістю, що знаходить пізніше у середині XIX ст. своє втілення у філософській концепції слов'янофілів, а з іншого боку, на духовний розвиток народів Російської імперії великий вплив справляла західноєвропейська культура, що втілювалася у «сциєнтистсько-західницькому» напрямку у філософії.

Проте, становлення духовності, теоретико-філософських концепцій, культури в російському суспільстві вказаного періоду мали свої особливості та відмінності від західноєвропейської культури. Історична епоха класичного капіталізму, розвитку економічних ринкових відносин у Західній Європі охоплює період із XVII по XIX ст. Відповідно цьому історичному часу західноєвропейська філософія має тривалу та багату історію, глибокі соціально-економічні та духовно-культурні корені. Раціоналізм та індивідуалізм становлять специфічні характеристики західної філософії XVII–XVIII ст., відображають при цьому соціально-економічне становище нових класів у епоху здійснення буржуазних промислових революцій.

Умови формування російської суспільно-політичної та філософської думки якісно відрізнялись від західноєвропейських. Філософія в Росії визначалась самобутністю соціально-політичного розвитку, в якому переважаючим постає общинне, соборне, універсальне, по відношенню до індивідуального, приватного, особистісного початків. Російська філософія на початку XIX ст. формувалась не в межах простого інтерпретаторства, або запозичення тих чи інших ідей західноєвропейської філософської думки, а насамперед, як її конструктивна критика. У цей час створювались самобутні оригінальні філософські концепції, які в подальшому розвитку з великою силою вплинули на всю світову філософію XIX – XX ст.

Мега статті полягає у розкритті особливостей становлення російської філософії початку XIX ст., в подоланні фрагментарності у вивченні основних проблем на основі глибокого об'єктивно-критичного аналізу. Світоглядні та соціокультурні підвалини суспільно-політичної та філософської думки XIX ст. можна охарактеризувати як певний спосіб формування національної російської самосвідомості. У зв'язку з цим центральною проблемою філософії стало всебічне осмислення

місця та ролі Росії в світовій історії та визначення шляхів подальшого поступального її розвитку.

Виклад основного матеріалу. Virішення актуальних світоглядно-методологічних та практичних завдань у процесі становлення самосвідомості народу висуває на передній план у філософії необхідність переосмислення всього комплексу філософських та духовно-теоретичних проблем. Онтологічні, гносеологічні аспекти філософії одержують суттєвий імпульс до подальшого їх розвитку, коли у наукових дослідженнях на перше місце виходить аналіз історичного шляху розвитку Росії, здійснюється важливий перехід від суто описового, фактологічного вивчення історії до виявлення загальних та специфічних закономірностей її становлення. Теорія пізнання тісно переплітається із практичною філософією: філософією історії, філософією релігії, філософією моралі. У російській філософії цього періоду на весь зріст постає осмислення проблеми свободи, як цілісної, сутнісної характеристики духовно-практичної діяльності людини. Співвідношення необхідності та свободи волі у філософії отримує якісно нового розуміння, відмінного як від філософії європейського Просвітництва XVII–XVIII ст., так і від абстрактного її тлумаченні у німецькому ідеалізмі кінця XVIII початку XIX ст. У російській філософії середини XIX ст. проблема свободи трактується як всезагальна основа Божого творіння та діяльності Людини, яка виявляється у її креативній здатності перетворювати буття на основі віри і знання, оцінка конкретної соціальної ситуації та вибору реальних можливостей, які дозволяли б забезпечити панування над зовнішньою природою та соціально-духовним життям, і на цій основі створити умови для істинного самоствердження високоморальних якостей особистості.

Російській філософській думці вдалося усвідомити та певним чином перебороти однобічності західноєвропейської філософії – раціоналістичний індивідуалізм та вульгарно-матеріалістичний антропологізм. Її представники передбачали, що наступним етапом історичного розвитку людства має стати не соціальне відокремлення, а воз'єднання в якісно новій, вищій соціальній єдності. Такий методологічний підхід відкривав шлях до становлення загальнонаціонального ідеалу. Соціальний ідеал – це духовна соборність людей, у якій знята індивідуалістична відокремленість особистості, а соціальна єдність стає загальною умовою для універсального розвитку її духовних потенцій.

Визначаючи специфічні характерні риси російської філософії XIX століття важливо погодитися із авторитетною думкою А. Лосева про те, що вся російська філософія являє «собою дологічну, досистематичну картину філософських течій і напрямів» (Лосев, 1991, с. 214). Вихо-

дячи із цього, російській філософії на відміну від німецької, було чуже прагнення до абстрактного теоретизування та суто логічного викладу системи поглядів. Російська філософія являла собою переважно внутрішнє, інтуїтивне пізнання сутнісного, їй не властивий абстрактний раціоналізм, зведення філософської мудрості винятково до логічних понять. Вона нерозривно пов'язана із реальним суспільним життям, тому філософські погляди нерідко отримували своє вираження у публіцистичних та художніх творах.

У першій половині XIX ст. вивчення історичного процесу набуває змістовної філософської форми викладу у творах П. Чаадаєва, К. Кавеліна. Філософ-західник К. Кавелін доводив, що «нам не слід брати з Європи готові результати її мислення, а слід створити у себе таке ж ставлення до знань, до науки, яке існує там... Такий шлях буде європейським» (Кавелін, 1989, с. 317). Критичний аналіз історичних можливостей розвитку Росії, переосмислення духовно-філософської та теоретико-пізнавальної проблематики, співвідношення необхідності та свободи волі людини у всій її повноті виявляється у філософії скептицизму П. Чаадаєва. На думку дослідників його творчості, він першим у XIX ст. перетворив «наболілі рани» соціального розвитку Росії у «філософічну тему». Це воістину самотня фігура, чие багатство філософського світогляду постійно породжує можливість різноманітної оцінки його творчості, акцентуючи увагу на тій чи іншій частині його світосприйняття. Одним із перших сучасників, хто змістовно та різнобічно оцінив історичне значення оригінальної філософії П. Чаадаєва був О. Пушкін. Пізніше філософська творчість мислителя досліджувалась демократами і слов'янофілами, представниками ліберально-сцієнтистського та релігійного напрямків. О. Герцен писав про нього як про засновника західництва, прихильника революційних перетворень у Росії, не звертаючи належної уваги на його релігійність. Г. Плеханов відзначав той факт, що П. Чаадаєв своїм «Філософічним листом» зробив для розвитку російської думки набагато більше, ніж зробить «цілими кубічними сажнями своїх творів інших працелюбний дослідник Росії... Ось чому знаменитий лист до цього часу заслуговує найсерйознішої уваги з боку усіх тих, кому цікава доля російської громадської думки» (Плеханов, 1958, с. 750).

У Західній Європі становлення «філософії історії» відбувалося у другій половині XVIII– на початку XIX ст., а в Росії П. Чаадаєву належить перший досвід критичної історіософії, йому довелося першому сформулювати її фундаментальні положення. При визначенні основоположних принципів як теоретичної, так і практичної філософії він піддав рішучій критиці попередні філософсько-історичні побудови, що

існували у Західній Європі та Росії. Він першим ознайомив російську громадськість із невмолимою силою скепсису – «цієї невтомно-працюючої філософської гільйотини» (Маркс, & Енгельс, 1957, с. 201).

У першому «Філософському листі» П. Чаадаєв стверджує, що єдиної, цілісної історії Росії не існувало, тому її минуле – хаос та антиісторія. «Ми, – пише автор, – живемо лише у самому обмеженому сьогоденні, без минулого і майбутнього. Серед плоского застою». Такий стан, на його думку, нагадує деяке «хаотичне бродіння предметів морального світу, подібне тим переворотам в історії землі, які передували творенню нашої планети у її теперішньому вигляді» (Чаадаєв, 1989а, с. 20).

На його думку, у сучасній йому Росії досвід поколінь безповоротно зникає, не пов'язується із сучасним, а це є необхідний наслідок культури – цілком «запозиченої та наслідувальної». Самостійного, внутрішнього прогресу «у нас немає... Ми відтворюємо ідеї лише у готовому вигляді». Далі філософ нарікає: «усім нам не вистачає якоїсь стійкості, якоїсь послідовності в розумі, якоїсь логіки» (Чаадаєв, 1989а с. 21). Історичною помилкою російського народу, за П. Чаадаєвим, було звернення за християнським вченням до «згубної Візантії», яка стала «предметом глибокого презирства» інших європейських народів. Це складає джерела ніби аномального історичного шляху розвитку Росії та інших слов'янських народів. Цікаво, що ця думка викликала переважно неприйняття та осуд у суспільстві.

Так, засновник російської класичної літератури О. Пушкін заперечував із цього приводу. Він писав: «Ви кажете, що джерело, звідки ми черпали християнство, було нечистим, що Візантія була достойна зневаги та її зневажали. У греків ми взяли Євангеліє і легенду, але не дух дитячої дріб'язковості та словесної суперечності. Мораль Візантії ніколи не була мораллю Києва. Наше духовенство, до Феофана, було гідним поваги, воно ніколи не заплямило себе низькістю папізму». Далі О. Пушкін категорично не погоджується із П. Чаадаєвим про ніби історичну нікчемність Росії і відзначає, що у «нас було своє особливе призначення» (Пушкін, 1991, с. 460). Критицизм та скептицизм П. Чаадаєва, пронизаний крайнім суб'єктивізмом – це визначальні положення його філософської концепції, але не можна зводити суть його поглядів лише до цих принципів. Конструктивна сторона філософського вчення П. Чаадаєва присвячена питанням онтології, гносеології, філософії історії, моральності. Тому навряд чи можна погодитися із визначенням послідовності філософа-скептика щодо творчості російського мислителя, даного засновником сучасного екзистенціалізму С. К'єркегором про те, що скептик, «як спущена дзига може деякий час крутитися на вістрі, але стверджуватися на місті він не в змозі» (К'єркегор, 1994,

с. 31). Навпаки, скепсис і критицизм П. Чаадаєва дає змогу розвивати його позитивний конструктивізм. Важливе місце у світогляді автора «Філософічних листів» займає як теоретико-пізнавальна, так і практична, соціально-історична проблематика, що знаходиться у стані опосередкування між собою. Він доводив історичний характер розвитку людини і суспільства в цілому, де центральне місце посідає питання про свободу волі та необхідності.

У «Філософічних листах» він ставить перед собою завдання розробити якісно нову філософію історії, відмінну від попередньої, оскільки остання не здатна дати адекватну картину соціальної дійсності, бо вона погрузла в історичній емпірії. «Велика помилка думати, ніби велика кількість фактів забезпечує в історії достовірність, пізнання історії пов'язується зовсім не із незнанням фактів, а недостатніми роздумами та помилками у судженнях». Так якби у цій «галузі науки іти до достовірності лише з допомогою фактів, їх ніколи не буде достатньо» (Чаадаєв, 1989а, с. 116). Необхідно довірити логіці історичної науки. Стара історична наука забезпечила нас достатньою кількістю фактів, подальший їх збір безглуздий, оскільки вони нічого нового не дають для розуміння закономірностей історичного процесу. Факти самі по собі ніколи не зможуть створити істинну логічну достовірність, яку може дати «лише спосіб їх групування, розуміння та розподілу». Крім того, попередня історія була розповідною, описовою та психологічною, ігнорувала «вищий християнський закон». Тому потрібна нова філософія історії, яка б відрізнялася від попередньої тим, що вона буде займатися не стільки накопиченням фактичного матеріалу, скільки його осмисленням, виділятиме не які-небудь одиничні характеристики, а всезагальні, суттєві принципи її розвитку. Розум століття вимагає зовсім нової філософії історії, відмінної від попередньої.

Підсумовуючи вивчення особливостей попередньої філософії історії, мислитель заявляє, що не дивлячись на «філософський дух», яким прониклася історія, не дивлячись на цінні критичні праці та на «надане їй останнім часом сприяння природничих наук, астрономії, геології і навіть фізики, вона не змогла ще дійти ні до єдності, ні до вищої моральної оцінки, яка б витікала із чіткого розуміння всезагального закону, що управляє рухом століть» (Чаадаєв, 1989б, с. 90). П. Чаадаєв чітко уявляє, що поява нової філософії історії вимагає цілісного підходу до її вивчення, утвердженню вищої християнської моральності в якості оцінки минулого і сучасного існування як окремої людини, так і людства в цілому. Він стверджує, що попередні філософські системи, в основі яких був, або ж споглядовий матеріалізм, або ж односторонній раціоналізм, не дають можливостей для цього.

Природничі науки також навряд чи зможуть стати надійною опорою у формування єдності історичного знання. Де ж шукати появу основоположних принципів історичного руху людства? Вони містяться, на думку філософа, у християнстві, у його історичному бутті.

Лише із виникненням християнського суспільства починається істинний шлях історії. Виходячи із християнських позицій, як основ нової філософії історії, П. Чаадаєв критично аналізує історію дохристиянського світу. Стародавній світ, на його думку, зник тому що основний принцип життя, який він ніс із собою, що давав можливість його існування, був вичерпаний. Зміст «принципу життя» в античності переважно зводився до задоволення матеріального інтересу, а як тільки цей інтерес наситився, людство перестало йти вперед, зупинилося, а потім наступила епоха застою. Тому лише християнство дійсно кероване «інтересами розуму та душі» сприяє історичному прогресу. Духовність ніколи не загине, і не зупиниться її розвиток, вона «повинна підкорити собі світ». Середні віки мислитель характеризує як час з'ясування релігійної істини, напруженого духовного життя, визначальною рисою яких була об'єктивність. Суб'єктивною та довільною була антична культура. Відродження – це епоха повернення до матеріального, язичницького початку, переваги тіла над духом. Сучасна епоха повинна установити істинні принципи християнства: духовність, моральність, цілісний характер особистості, свободу волі людини. До своєї завершеності прагне історичне пізнання. Він ставить перед собою завдання створити філософію історії, як вчення про філософські основи історичної думки, яке б дозволяло із якісно нових позицій проаналізувати хід історії людства.

Нова філософія історії повинна виявити «всезагальний вищий закон», що керує історією. Вищий закон установлюється не людиною і не людством. Це не в їхніх силах, а несе у собі божественну суть. Людина у змозі виявити його, підпорядкуватися та слідувати йому. Філософія історії повинна відрізнити істинне від неістинного, нескінченне від кінцевого, всезагальне від одиничного. Для осмислення цієї проблеми він ставить на перший план дослідження категорій необхідності та свободи, як головну ланку у його практичній філософії. Необхідність – це основна категорія філософії історії. Вона ототожнюється мислителем із вищим божественним законом і пронизує всі сфери буття: природну, соціальну та духовну. Свобода здійснюється лише у соціальному світі, оскільки вона пов'язана з існуванням людини та виступає суттєвим атрибутом людської діяльності. Існування свободи для П. Чаадаєва настільки ж очевидне, як й існування необхідності. Він є цілком послідовним діалектиком у постановці та вирішенні цієї проблеми, йому вдається пропливти між «Сциллою фаталізму» і «Харибдою волюнтаристичного індивідуалізму».

Взаємовідношення необхідності і свободи є тією основою, через яку філософ розглядає проблеми пізнання, історію та моральність. Одиночне – це те, що, маючи свободу, відокремилось від єдиного та спробувало існувати самостійно. Подібне індивідуальне буття кінчене та неістинне, занурившись у природну стихію, воно породжує хибні ідеали, що стали основою теперішнього людського існування. Чим довше людина перебуває у такому світі, тим більше вона відчуває на собі впливи цього кінченного неістинного буття. Окремій людині властива свобода, вона при цьому заперечує будь яку залежність, а цього достатньо, щоб окремий індивідуум вважав себе «цілком вільним». У цьому полягає, на думку П. Чаадаєва, одна із великих помилок людського розуму. Це свобода «дикого віслучка». Вона ніби має повну незалежність від об'єктивної необхідності, але насправді подібне уявлення про свободу є помилкою, ілюзією, котра веде до тяжких негативних наслідків, до повної загибелі особистості та цілих суспільств. Відпавши від істинного світу та випробувавши пагубність хибних думок, окрема людська істота прагне знову об'єднатися з єдиним, істинним, безмежним буттям. Боголюдський процес, за оптимістичним твердженням П. Чаадаєва, повинен відбутися у земному світі, Бог зійде та врятує людство, яке відпало від нього. Нова філософія історії повинна розкрити логічну послідовність історичного розвитку людства, визначити можливості зближення суспільства з Богом, і показати місце та роль слов'янських народів у всезагальному історичному процесі. До цього веде не окремо представлена індивідуальна свобода людини, а божественне провидіння.

Вищий принцип усього сутнісного в онтологічних побудовах П. Чаадаєва – це «велике ВСЕ» – ідеальний початок, незалежний від людини, який з необхідністю об'єднує різні рівні буття, всю «сукупність істот». Ця єдність об'єктивна, вона стоїть поза дійсністю, яку ми відчуваємо. «велике ВСЕ» створює логіку причин і наслідків, його вихідні принципи нічого спільного не мають із хибними пантеїстичними філософськими системами. Мислитель противник еkleктичного змішування фактів «духовного порядку» із фактами «порядку матеріального». Таким чином, філософ не сприймає принцип тотожності мислення і буття в якості вихідного положення раціоналізму. На його думку, будь-яка філософія, що дотримується принципу тотожності суб'єктивного та об'єктивного з необхідністю «полягає у фатальному колі без виходу... Вона спочатку складає сама собі закон, а потім починає йому підпорядковуватися, не відомо, ні як, ні чому, в області метафізики вона завжди попередньо встановлює якийсь початок, із якого потім за її волею витікає цілий світ речей, нею ж створених» (Чаадаєв, 1989а, с. 75). Ілюстрацією такого положення в історії філософії слу-

гують попередні західноєвропейські філософські доктрини. Пантеїстичні, емпіричні та раціоналістичні філософські побудови підлягають критичному переосмисленню, тому що заплутуються у своїх основах, висновках і наслідках. Пантеїст, називаючи світ «ВСЕ», знаходить у ньому причину і початок всього. У ньому все змішується, як початки божественні, так і природні, людські. Філософи-емпірики, ґрунтуючись на законі тотожності «поводяться із розумом» ніби із зовнішніми предметами, установлюють логічну сутність речей на основі споглядання фізичного світу. У філософії емпіризму П. Чаадаєв помічає її односторонність – натуралізм і споглядовість, у якій на основі фізичного факту виводиться безпосередньо факт духовний.

Раціоналістична філософія також страждає споглядовістю. Німецька філософія розпочинає свій виклад із установленого факту, що «знаряддям пізнання є розум, а тому необхідно навчитися його пізнавати», але процес пізнання здійснюється за допомогою цього ж розуму, з яким вона ще не навчилася справлятися. Тому виникає питання: «як може раціоналістична філософія прийти до шуканого пізнання? Цього зрозуміти не можна» (Чаадаєв, 1989а, с. 75). Тут ми маємо знову замкнутість кола, тобто тавтологію при визначенні суті розуму та його можливостей. Початок процесу звеличення людського мислення, абсолютного «Я», був покладений І. Кантом і знайшов завершення в «Науковченні» І. Фіхте. І. Фіхте найбільш послідовно абсолютизує значення діяльності абсолютного «Я», яке за його задумом «логічно поглинає в себе будь яку іншу діяльність», включаючи навіть діяльність Бога. Г. Гегель прискорив синтез людського розуму, в його філософії розум осягає мистецтво аналізу, але ще не навчився визначальному синтезу. Тому обмеженість гегелівської філософії полягає в тому, що вона заключається лише у двох основних логічних поняттях – буття і духу. Для раціоналіста більше нічого не існує в абстрактному світі мислення, крім «дії і того, що вона виробляє». У німецькому ідеалізмі суб'єкт і об'єкт виводяться виключно із сфери невизначеної абстракції і всі зусилля направлені на можливе узгодження стосунків суб'єктивного та об'єктивного, необхідності та свободи. Лише у філософській системі Ф. Шеллінга, на думку П. Чаадаєва, відбувається вирішення проблеми тотожності. Тут ми маємо справу з повною тотожністю, цілковитим злиттям суб'єкта і об'єкта. На відміну від попередніх філософських уявлень «справжня тотожність, – пише російський філософ, – існує не між нашим розумом і природою, а між нашим розумом та іншим розумом. Ось як слід зрозуміти теорію абсолютної тотожності» (Чаадаєв, 1989а, с. 198).

П. Чаадаєв прагне ствердити всезагальні, об'єктивні принципи філософіювання і тому хоче ліквідувати суб'єктивні, індивідуальні,

миттеві характеристики німецького ідеалізму, що заважали йому знайти істинне вирішення питання про співвідношення ідеального та фізичного, свободи та необхідності. Важливе місце в онтологічній конструкції у П. Чаадаєва займає розкриття змісту соціального та духовного світів. Носієм та втіленням соціального світу є людина, яка володіє свідомістю та свободою волі. Духовний світ виступає основою та причиною буття, він ототожнюється філософом із «вищим законом», Богом, становить основу єдності світу.

У гносеологічному аспекті духовний світ, виходячи із божественного закону, визначає напрямок, можливості та мету пізнання. Осягнення людиною світу підпорядковується «всезагальній об'єктивності». Цей процес являє собою самозречення, оскільки за ствердженням П. Чаадаєва, «всі сили розуму, всі його засоби пізнання ґрунтуються лише на його покірності» (Чаадаєв, 1989а, с. 52). Початок пізнання фізичного світу здійснюється на основі спостереження, чуттєвості та досвіду, і хоча «це коло пізнання охоплює далеко не всю природу та не підноситься до значення загальної основи всіх речей, воно заключає у собі цілком позитивні пізнання» (Чаадаєв, 1989а, с. 43–44). Царство досвіду повідомляє достовірність логічним поняттям, дякуючи чому процес пізнання переходить у сферу міркування та розуму. Людський розум активний, має діяльний початок, не залежний від фізичного світу. Пізнання людини тимчасове, кінцеве, здатне розрізнати лише світ кількостей та чисел, а не сутностей та всезагального. Розум у людини доступний аналіз кількісних величин, тобто «предметів обмежених, що становлять основний зміст природничих наук». У математиці, фізиці, натурфілософії розум керується та підпорядковується логічній визначеності, формальним силогізмом. На думку П. Чаадаєва, цього не досить для істинного пізнання сущого, оскільки перебільшення логічної залежності розуму сковує його, підводить під «всесвітнє ярмо повинності» та формує свідомість людини такою ж «сліпою та підвладною, як і природа» (Чаадаєв, 1989а, с. 52).

Розкриваючи зміст таких способів пізнання як аналіз та синтез, автор «Філософічних листів» вважає, що перший прийом властивий людському розуму, оскільки до найбільш діяльних виявів думки належать «процеси підпорядкування та аналізу», а інший прийом – синтез характерний для вільної діяльності божественного розуму. Синтетичний метод у пізнанні є визначальним. Із нього починає свою діяльність розум. Синтетична єдність це деяка нерозчленована вища мудрість – нерациональний початок. Для підтвердження цього положення мислитель наводить вдалий приклад із філософії давнього світу. Слово істина, наповнене логічним змістом, «ледве зустрічається» у античних

філософів, які «уміли говорити лише про мудрість» (Чаадаєв, 1989b, с. 279). Синкретизм, нераціональна цілісність, нерозчленована єдність, нарешті, мудрість – характерні риси вищого Божого розуму – основоположної здатності пізнання та одночасно творення існуючого світу. Виходячи із цих міркувань про значення логічного аналізу та вищої синтетичної мудрості, стає зрозуміло, чому людський розум не в змозі досягти позитивних знань «суто внутрішньою своєю силою», а повинен із необхідністю «прямувати тільки із зовні». Людський розум сам по собі безсильний щодо «вищого закону» – справжньої основи нашої розумової «могутності», логіка мислення, у свою чергу, безсила щодо синтетичної, нераціональної божественної мудрості.

Важливими засобами пізнавальної діяльності людини, які розкривають її ірраціональні можливості, є інтуїція та гіпотетичне допущення. Їх призначення полягає у зближенні, поєднанні пізнання людини із початками божественного освоєння світу. П. Чаадаєв вважає, що неможливо зробити відкриття, не передбачаючи його раніше, потім воно доводиться і підтверджується спостереженням, досвідом або ж міркуванням, але ж завжди необхідне гіпотетичне допущення.

Іншою нераціоналістичною характеристикою людського пізнання виступає інтуїція – «одне із найдіяльніших знарядь» розуму. До визначення інтуїції не можна підходити за допомогою попередніх оцінок пізнавальних здібностей людини, оскільки у ній чітко проявляються властивості вищого розуму. «Справа в тім. – пише П. Чаадаєв. – що ми нею володіємо не у тому чистому та простому вигляді, як іншими здібностями, у ній є дещо, що належить вищому розуму, їй дано лише відображати цей вищий розум у нашому, тому ми зобов'язані інтуїції найблискучішими нашими відкриттями» (Чаадаєв, 1989а, с. 53).

Підводячи підсумок вивчення пізнавальних здібностей людини, викладених у філософських працях П. Чаадаєва, можна констатувати той факт, що для мислителя визначальними є нераціональні засоби дослідження: синтез як вища властивість Божого розуму, мудрість як суттєва протилежність логічному поняттю, припущення як втілення пророчої здібності людини і, нарешті, інтуїція – приналежність вищого розуму. Тому гідним результатом розвитку людського розуму повинне стати підпорядкування, самозречення «верховному правилу» будь якої діяльності. Свобода окремої людини повинна злитися із волею Бога, тому що розум, «сприймаючи свободу, як дану реальність», визнає божественну залежність «справжньою реальністю духовного порядку». Філософ стверджує, що всі сили розуму, всі його засоби пізнання «ґрунтуються лише на його покорі. Чим більше він себе підпорядковує, тим він сильніший» (Чаадаєв, 1989а, с. 52).

Така гносеологічна спрямованість виявляється у дослідженні сутності історичних, моральних наук. Для попередньої філософії діяльність людини відбувається лише в «силу вільних актів волі», непов'язаних і непідпорядкованих між собою. У такому відношенні людина абсолютно безпорадна, втрачаючи божественну мудрість, вона негайно впадає у «хибні міркування» та у «хибну волю», тому всі її дії зводяться до волонтаристського «бажання та свободи». Для визначення істинного пізнання історичного необхідний вищий принцип, Божий розум, а вся попередня активність людського розуму повинна призвести нас до «порядку залежності». У цьому полягає призначення, на думку П. Чаадаєва, справжньої філософії, яка по-перше, стверджує положення про визначальну роль синтетичного розуму щодо людського, а по-друге, показує, звідки виходить це саяво, яке повинне «нами керувати у житті».

У духовному світі панує закон, який відображає собою вищу силу розуму – силу Бога. Він є виявом необхідності, владарюючої над світом. Історичний світ утворився внаслідок відокремлення вільної людини від світу духовного. Подальша його доля визначається невпинними спробами возз'єднання із всевишнім – це істинний шлях до царства Божого. Таке розуміння історичної необхідності якоюсь мірою зближує позицію П. Чаадаєва із позицією Г. Гегеля у питанні співвідношення свободи та необхідності, але в той же час між ними існує істотна різниця. У гегелівській філософії визначальним виступає розум сам по собі та його «фаталістична логіка, яка майже знищує свободу волі, вбачає скрізь невмолиму необхідність» (Чаадаєв, 1989с, с. 422). У чаадаєвських теоретичних побудовах свобода волі людини певною мірою існує самостійно, у нього немає жорсткого провіденціалізму, проте, у кінцевому результаті, істинна свобода повинна прагнути до досягнення та возз'єднання із вічною Божою свободою. У філософії російського мислителя домінує нераціоналістичний підхід щодо розуміння суті свободи волі людини. Справжня свобода, за його переконанням, повинна вести до гармонійного удосконалення людини та в усвідомлення необхідності історичного розвитку суспільства.

У четвертому «Філософічному листі» іде мові про те, що «велике питання про свободу волі» полягає у «природі істот, наділених розумом», оскільки розумна істота наділена самосвідомістю. Процес усвідомлення ототожнюється П. Чаадаєвим із діяльністю, яка підпорядкована чомусь, що набагато сильніше від людини. Дія людини виходить від неї «лише у тому випадку, коли вона відповідає закону». Ми маємо справу із спробами діалектичного вирішення співвідношення необхідності та свободи волі людини. Свобода, на думку П. Чаадаєва, органічно пов'язана із пізнанням необхідності розвитку не лише природних

явищ, але й соціальних, духовних, крім того, свобода визначається як творча діяльність, що співпадає з нераціональною креативною Божою діяльністю. Визначаючи свободу волі окремої людини, російський філософ, виявляє в ній «схожість або навіть тотожність із волею Верховного», яка має таку ж силу свободи. Свобода волі людини це Божий дар, «його подоба».

Оцінюючи значення чаадаєвського вирішення проблеми свободи волі людини та її необхідності, слід відзначити, що вперше у російській філософії дається всеохоплююче, цілісне її тлумачення, переборюється як споглядово-емпіричне, так і абстрактно-раціоналістичне уявлення про неї. Переважаючою є спроба нераціоналістичної інтерпретації свободи волі як втілення людської і водночас божественної властивості. Дійсна історія європейських народів розпочинається із середньовіччя із втілення християнських принципів – справжніх духовних цінностей, направлених на досягнення свободи волі людини. Визначальною сферою зближення людства із богом у філософії П. Чаадаєва є моральність, поняття про добро і зло. На полі моральності поєднуються людські вчинки із Божими помислами, досягаючи в результаті абсолютної свободи. Моральні принципи складають основний зміст духовно-практичної філософії П. Чаадаєва. Це альфа і омега його філософії історії.

Висновки. Підсумовуючи аналіз філософсько-історичних поглядів П. Чаадаєва, в яких центральне місце посідає питання про співвідношення свободи волі та необхідності, можна констатувати, що мислитель зміг по-новому поставити та вирішити дану проблему із позицій нераціоналістичного її тлумачення. Головною ідеєю «Філософічних листів» є принцип нескінченного розвитку та досконалості, що виходить із божественного духовного світу. Найбільш повне своє втілення цей принцип знаходить у таких сферах людського існування як історія, моральність та релігія. Практична філософія стає визначальною щодо гносеології, розум людини знаходиться у підпорядкованому стані до вищого синкретичного розуму – Божої мудрості. Саме Бог наділяє людину свободою, можливістю самовизначення своїх дій, однак, людина в той же час може використовувати свій вільний вибір дво-яко, – перебільшивши значення своїх обмежених творчих здібностей. Вона віддаляється від Бога, творить зло, – другий напрямок діяльності особистості – це добровільне зближення її із всевишнім Творцем, досягнення на цьому шляху абсолютної свободи.

П. Чаадаєву вперше вдається самостійно розв'язати питання про співвідношення необхідності та свободи, заперечуючи однобічні спроби вирішення цієї проблеми у емпіричній та раціоналістичній філософії XVIII – початку XIX ст. Йому стає очевидним, що свобода волі

людини повинна бути зумовлена пізнавальними можливостями та духовно-практичної діяльністю, що зближають її з «вищим законом», синкретизмом Божої мудрості. Сутність основного питання філософії повинно полягати не в абстрактному аналізі суб'єктивно-об'єктивних відносин, а в дослідженні взаємодії «нашого розуму» з «іншим розумом», наділеним властивостями безмежності та вічності. Такі пізнавальні властивості людини, як гіпотетичне допущення та інтуїція являють собою нераціональне втілення мудрості Всевишнього.

Основні положення філософії Чаадаєва дали могутній поштовх до подальшого розвитку російської філософії XIX – XX ст. Його вплив яскраво проявляється, навіть, у протилежних за змістом напрямках – у слов'янофільстві та західництві. Тому впевнено можна констатувати, що найбільший вплив філософії П. Чаадаєва проявляється в постановці та вирішенні проблеми свободи волі людини та необхідності в наступних філософсько-історичних вченнях слов'янофілів та західників XIX ст.

Список використаних джерел

- Кавелин К. Д. Наш умственный строй : Статьи по философии русской истории и культуры. Москва : Правда, 1989. 654 с.
- Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994. 495 с.
- Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. Москва : Политиздат, 1991. 525 с.
- Марк К., Энгельс Ф. Готфрид Кинкель и его соратники. *Марк К., Энгельс Ф. Об искусстве* : в 2 т. Москва : Искусство, 1957. Т. 2. С. 201–213.
- Плеханов Г. В. П. Я. Чаадаев. *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения* : в 5 т. Москва : Гос. изд-во полит. лит., 1958. Т. IV. С. 742–758.
- Пушкин А. С. 1836, 19 октября. *Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма* : в 2 т. Москва : Наука, 1991. Т. 2. С. 460.
- Чаадаев П. Я. Из надписей на книгах. *Чаадаев П. Я. Сочинения*. Москва : Правда, 1989. С. 278–285.
- Чаадаев П. Я. Философические письма. *Чаадаев П. Я. Сочинения*. Москва : Правда, 1989. С. 13–138.
- Чаадаев П. Я. Ф. В. Й. Шеллингу. 20 мая 1842. *Чаадаев П. Я. Сочинения*. Москва : Правда, 1989. С. 422–424.

References

- Chaadaev P. Ia. (1989a). Filosoficheskie pisma [Philosophical letters]. In *Chaadaev P. Ia. Sochineniia [Chaadaev P. Ya. Works]* (pp. 13-138). Moskva: Pravda [in Russian]
- Chaadaev P. Ia. (1989b). Iz nadpisei na knigakh [From the inscriptions on the books]. In *Chaadaev P. Ia. Sochineniia [Chaadaev P. Ya. Works]* (pp. 278-285). Moskva: Pravda [in Russian]
- Chaadaev P. Ia. (1989c). F. V. I. Shellingu. 20 maia 1842 [F. V. Y. Schelling. May 20, 1842]. In *Chaadaev P. Ia. Sochineniia [Chaadaev P. Ya. Works]* (pp. 422-424). Moskva: Pravda [in Russian]

- Kavelin K. D. (1989). *Nash umstvennyi stroi : Stati po filosofii russkoi istorii i kultury [Our mental system: Articles on the philosophy of Russian history and culture]*. Moskva: Pravda [in Russian]
- Kerkegor S. (1994). *Naslazhdenie i dolg [Pleasure and duty]*. Kiev [in Russian]
- Losev A. F. (1991). *Filosofia. Mifologiya. Kultura. [Philosophy. Mythology. Culture]*. Moskva: Politizdat [in Russian]
- Marks K., & Engels F. (1957). Gotfrid Kinkel i ego soratniki [Gottfried Kinkel and his associates]. In Marks K., Engels F. *Ob iskusstve [Marx K., Engels F. On Art]* : v 2 t. (Vol. 2. pp. 201-213). Moskva: Iskusstvo. [in Russian]
- Plekhanov G. V. (1958). P. Ia. Chaadaev. In Plekhanov G. V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniia [Plekhanov G. V. Selected philosophical works]*: v 5 t. (Vol. IV. pp. 742-758). Moskva: Gos. izd-vo polit. lit. [in Russian]
- Pushkin A. S. (1991). 1836, 19 oktiabria [1836, October 19]. In Chaadaev P. Ia. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pisma [Chaadaev P. Ya. Complete Works and Selected Letters]*: v 2 t. (Vol. 2, p. 460). Moskva: Nauka, [in Russian]

Shejko S.V., Kolodiy O.S.

FORMATION OF THE CONCEPT OF FREEDOM OF HUMAN WILL IN PHILOSOPHY OF HISTORY P. CHAADAYEV

The article deals with the peculiarities of the formation of the concept of freedom of human in the philosophy of history of Russian thinker at the beginning of the nineteenth century P. Chaadaev. Formation of spirituality and general worldview-philosophical principles in Russian philosophy at the beginning of the nineteenth century had their own peculiarities and differences from Western philosophy. Rationalism and individualism, as specific characteristics of Western philosophy did not satisfy the representatives of philosophical thought in Russia. The dominant principles in philosophical culture are community, catholicity, versatility, reflecting the distinctive character of socio-political development.

Representatives of Russian philosophy assumed that the next stage in the historical development of mankind should not be social separation, but reunification in a qualitatively new social unity. P. Chaadaev was the first in early nineteenth century, who conducted a complex philosophical analysis of the specifics of worldview and historical development of the people, forming the general foundations of the philosophy of history. Problems of historical development, morality, and religion determine the cognitive process and the synthetic interdependence of freedom of the will man's will and necessity. Freedom of will is determined by cognitive abilities and spiritual and practical activities that bring it closer to «higher law», the syncretism of God's wisdom.

Key words: *freedom of will (free will), necessity, westernization, philosophy of history, syncretism, God's wisdom, spiritual and practical activity.*

УДК 37(091):25.

doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172920

orcid.org/000-0003-4163-2453

Леонід Ваховський

***ВАХОВСЬКИЙ Леонід Цезаревич** – доктор педагогічних наук, професор, проректор з наукової роботи ДЗ «Луганський національний університет імені Тараса Шевченка». Сфера наукових інтересів – європейська філософія освіти пізнього Середньовіччя та епохи Прорісвітництва, методологія історико-педагогічних досліджень.*

ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ РАННЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В СПАДЩИНІ ІСИДОРА СЕВІЛЬСЬКОГО: РЕТРСПЕКТИВНИЙ АСПЕКТ

У статті йде мова про філософську складову в спадщині видатного діяча раннього Середньовіччя, першого енциклопедиста Ісидора Севільського (560-637). Здійснюючи аналіз праць зарубіжних науковців-медієвістів і творів Ісидора, автор розкриває еволюцію поглядів на спадщину Севільського єпископа. Особливе значення надається цитатам з античної літератури в творах Ісидора, трансформації смислу цитати, що була обумовлена зміною контексту, а нерідко й самого тексту, узгодженню цих цитат між собою та загальними висновками автора. Друга книга «Диференцій» і три книги «Сентенцій» Ісидора визначаються як оригінальні «теологічні твори», які відповідали культурним та ідеологічним запитам європейського суспільства епохи раннього Середньовіччя, формували засади європейської освіти, уявлення про призначення королівської (державної) влади.

***Ключові слова:** реценція філософії, контекст, антична література, раннє Середньовіччя, епоха, патристика, традиція, компіляція, цитування.*

Постановка проблеми. Проблема дослідження історико-філософського контексту спадщини Ісидора Севільського впродовж тривалого часу досліджувалася здебільшого в двох площинах: по-перше, в площині філософської традиції за межами власне філософських текстів. Такі дослідження дозволяли виявити вплив філософії на інші традиції – грама-

тичну, енциклопедичну і тощо (коли мова йшла про епоху Ісидора), хоча трактували цей занадто прямолінійно. По-друге, чимало дослідників доводили, що в епоху Ісидора філософська традиція в певному сенсі продовжувала розвиватися в усіх творах освіченої небагато чисельної еліти.

При ознайомленні з багатьма підручниками з історії філософії може скластися враження, що після Августина чи Боеція філософія як наука зникає з території колишньої Західної Римської імперії, щоб потім відновитися через кілька століть. Таке враження багато в чому й правильне, проте не варто забувати, що представники латинської інтелектуальної культури, які жили після Августина, глибоко переймалися його ідеями, а тому й філософська традиція продовжувала існувати на рівні хоча б рецепції цих ідей. І ось ця лінія – лінія «буття» філософської традиції в епоху відсутності філософських текстів в історії європейської філософії багато в чому залишається без належної уваги.

Необхідно випускати з поля зору й вужчу проблему, пов'язану із загальною трансформацією культури в цілому і філософії зокрема в епоху пізньої Античності в культуру раннього Середньовіччя.

Одним із найважливіших процесів обраної нами епохи є проникнення в соціокультурний європейський пласт нової релігії – християнства, процес, що прийнято називати спрощеним поняттям – «християнізація». Трансформація філософської думки в цілому зазвичай відповідає періоду папристики, в контексті якої ми розглядаємо думки Отців церкви в перспективі наступності, а не розриву з традицією античної філософії.

Після авторів «Золотого століття» папристики в VI – VII ст. з'явилося нове покоління, перед яким постали дещо інші завдання. У зв'язку із значними політичними та соціальними потрясіннями на теренах Західної Римської імперії на перший план виходить завдання збереження культури. Необхідність «християнізації», навпаки, поступається йому місцем. Автори цього періоду сприймали твори Отців церкви та апологетів вже як попередню спадщину, як стали традицію. З іншого боку, представники інтелектуальної еліти окресленої епохи були частиною аристократії римського походження і в цьому сенсі, як і їхні попередники, виступали водночас носіями античної освіченості й культури.

Рецепція античної спадщини у творах авторів Раннього Середньовіччя Боецій, Кассиодор і Ісидор Севільський) – відбувається в іншій площині, ніж в Отців церкви (Амвросія, Ієроніма та Августина) і діячів Каролінгського відродження. Тому автор статті ставить **мету** виявити специфіку рецепції філософії епохи Ісидора Севільського, ідентичності його творів через відображення цих проблем у зарубіжній історіографії.

Виклад основного матеріалу. Ісидор Севільський увійшов до світової скарбниці не лише як антиквар – збирач стародавнього знання.

Якщо користуватися схемою «інтелектуали та влада», то за цією класифікацією Ісидора можна визначити «інтелектуалом при владі». Він посідав духовний престол єпископа Севільї (єпископський сан вважався найвищим для «*cursus honoꝛum*» ще в V ст.), його авторитет значно перевершував авторитет королів Вестготської Іспанії, які достатньо часто змінювали один одного на престолі. Ісидор головував на IV Толедському соборі (633 р.), Отці якого сформулювали порядок «вестготської симонії» з її визначним впливом на державні справи. Отже, можна стверджувати, що Ісидор у своїх творах обґрунтував ідеологію (або те, що можна називати ідеологією) держави та пов'язану з нею програму необхідної освіти для Вестготської Іспанії (*Segundo coloquio*, 1961, pp. 524-525).

Дослідження питань, як саме Ісидор «конструював» іспанську «ідентичність», і який уплив на суспільство справила його діяльність, завжди велося досить активно. Розгляд цієї проблематики в зв'язку з історією філософії (наприклад, в контексті її впливу на суспільство), ймовірно, представляє й сьогодні інтерес і потребує окремих досліджень.

Необхідно відзначити, що повністю достовірних життєписів Ісидора на сьогоднішній день не знайдено, що не й дивно, проте парадоксальним чином збереглося відображений сучасником опис останніх хвилин його життя.

Іншою важливою проблемою, що неодноразово піднімалася в зарубіжній історіографії, є питання про масштаб і характер впливу Ісидора на інтелектуальну культуру Середніх віків. При цьому особливу увагу було приділено праці «Етимології» Ісидора, її поширенню, впливу на виклад сімох вільних мистецтв тощо. Про значення етимологічного методу Ісидора для середньовічної наукової думки писав Е. Р. Курціус. Правда, викликає подив, що у той же час вплив інших творів Ісидора недостатньо ним досліджено (*Curzius*, 1994, p. 512).

Рецепція спадщини Ісидора в середньовічній філософії для наукової спільноти представляла й представляє безперечний інтерес. Найважливіше питання в ракурсі рецепції античної та патристичної спадщини – це питання про оригінальність творів Ісидора. Вплив другої книги «Диференцій», «Синонімів» і інших творів було всебічно розглянуто в спеціальному випуску журналу «*Cahiers de recherches médiévales et humanistes*» (2008. Vol. 16. *La réception d'Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XII-XV)* (*Cahiers de recherchesm*, 2008). Варто зазначити, що сама постановка і правильне формулювання цього питання потребувало значних зусиль з боку дослідницького співтовариства.

Важливою особливістю Ісидора як автора є його метод – складання власних творів переважно з цитат. Саме через цю причину до-

слідники довгий час не вважали його оригінальним і розглядали праці севільського єпископа, по-перше, з точки зору «Quellenforschung», вивчаючи в його спадщині сліди незбережених античних творів і саме таким складали «бібліотеку Ісидора».

Прикладом може послужити дискусія про визначальний вплив на твори Ісидора праці «Prata» Светонія, що не збереглася. Гіпотеза, висунута Г. Беккером стосовно книги «Про природу речей» в 1887 року, на щастя була спростована на початку ХХ століття (Becser, 2006, p. 61]. Спроби подібних «розкопок» у текстах Ісидора були остаточно дезавуйовані в колективній статті «Ісидор і Светоній» (1917 р.), де доводилося, що «Етимології» уявляють собою мозаїку цитат із різних джерел. Що ж до ісидорівських «Етимологій», то теорія плагиату, висунута Л. Шмекелем в 1914 році (вчений, який претендував на дослідження цього твору саме у філософському контексті), теж була пізніше відкинута (Crein, 2010, p 29).

На основі творів Ісидора вчені прагнули визначити рівень знань в «Темні віки». У цитатах бачили в першу чергу запозичення, використане чуже джерело. Цитата мислилося як «афіліація».

У повоєнні роки ставлення до Ісидора Севільського почало змінюватися. Французький дослідник Ж. Фонтен сформулював новий підхід до спадщини Ісидора, принципи якого він позначив наступним чином: 1) ретельне дослідження джерел; 2) пошук дрібних на перший погляд відмінностей у цитатах; 3) зв'язок із сучасною Ісидору епохою. В ході конференції 1960 р. .. присвяченій 1400-річчю від дня народження Ісидора (що стала важливою віхою ісидоріанських досліджень) були поставлені питання про оригінальність Ісидора і методи роботи з його текстами (Funtaine, p. 213).

Новий підхід до дослідження спадщини Ісидора було неможливо реалізувати без якісних критичних видань, де б указувалися по можливості: а) всі різночитання; б) всі паралелі з іншими текстами. Проте процес їх підготовки та випуску відбувався вкрай повільно (з причини величезної кількості рукописів, що містили твори Ісидора). Досить зазначити, що проект критичного видання окремо кожної з 20 книг «Етимологій», розпочатий ще в 1973 р. «Міжнародним комітетом ісидоріанських досліджень» (Ж. Фонтен, М.С. Діас-і-Діас, Б. Алланер, У. Крейн), не реалізований повною мірою досі (Funtaine; Díaz y Díaz, 1982; Allaner, 1936; Crein, 2010).

Дослідження 1960-1970-х рр., зруйнували стереотип про Ісидора як неоригінального компільатора, а нові критичні видання значно розширили уявлення про джерела, якими користувався Ісидор. Все це сприяло новому напрямку «ісидоріанських студій», а саме – аналізу його концепцій в контексті тих джерел, якими він користувався.

Були розглянуті історичні й ідеологічні, лінгвістичні та антропологічні концепції Ісидора Севільського. У фокусі уваги опинилася трансформація смислу цитати, обумовлена зміною контексту, а нерідко й самого тексту. Постановка питання про власні ісидорівські концепції стала можливою завдяки зміні ставлення до цитати, в якій стали бачити не стільки трансляцію думки джерела, скільки взаємодію з нею та її зміну.

Утім, відмінність методу поводження з джерелами в Ісидора від безлічі інших компіляцій проглядається й при поверхневому прочитанні. Нерідко він поєднує кілька цитат у межах одного речення, ще й таким чином, що виходить логічний узгоджений текст. Перенесення великих уривків із джерела без їхньої зміни (доповнення іншими цитатами зустрічаються в його спадщині вкрай рідко й тому його твори швидше нагадують мозаїку (образ П. Веспера), ніж блокову конструкцію, де уривки розділи з тексту одного джерела з «підігнані» до других (Funtaine, p. 214).

У контексті проблеми оригінальності Ісидора необхідно коротко його охарактеризувати твори, аналізовані у цій роботі. Список творів Ісидора був складений найближчим його послідовником, Брауліоном Сарагоським. Виходячи з цього списку можна стверджувати, що до нас дійшли практично всі твори севільського єпископа.

У той же час, їхня хронологія складає окрему проблему. Історико-філософський аналіз всіх творів Ісидора зайняв би надмірний обсяг. Ускладнений він ще й тому, що не готові критичні видання до всієї спадщини Ісидора, а їхня рукописна традиція напрочуд обширна. Проте можна виділити найрепрезентативніші й актуальні для такого аналізу твори, що можна класифікувати за трьома умовними типами.

Типологізація творів Ісидора теж виявляється проблематичною, бо він творчо підходив до самих жанрів (на відміну від античної та середньовічної літературних традицій, що визначали лише форму творів). Так, книги «Диференцій» – традиційно належали до граматики. І елементи цього жанру, поза сумнівом, присутні в першій книзі «Диференцій» Ісидора (що, зауважимо, вважається раннім його твором, – на наш погляд, конвенціонально). З іншого боку, в цьому ж творі присутня низка жанрових особливостей, характерних для енциклопедії. Окрім того, в двадцятьох книгах «Етимологій» (переважно енциклопедичного змісту) відчувається спадковість від першої книги «Диференцій» (Ubric Ralmnala, 2003, p. 47).

Проте й жанр «Етимологій» (останнього твору Ісидора, який він передав для остаточного редагування Брауліоноу) також виявляється не настільки тривіальним, бо в них поєднується енциклопедія освітня (на основі другої книги «Настанов») та енциклопедія ерудита. Цей твір у силу своєї всеосяжності не може не включати певні елементи філософ-

ського дискурсу (навіть спрощені), тому перша книга «Диференцій» та «Етимології» потрапляють в сферу нашої уваги.

Окрім внесення рис енциклопедії до першої книги «Диференцій» Исидор розробив у ній і новий тип диференціювання, позначений дослідниками як діалектичний. Він отримав розвиток у другій книзі «Диференцій», яка вже практично не мала спільного з граматичними трактатами. Цей твір відрізняє широкий спектр тем, що дозволяє характеризувати його як богословсько-філософський трактат.

Виклад віровчення і пов'язаних із ним проблем здійснюється й у трьох книгах «Сентенцій», які містять низку тематичних і змістовних паралелей із другою книгою «Диференцій». Жанр «Сентенцій» переосмислюється Исидором: це не просто тематична вибірка афористичних висловлювань; цитати з різних творів і власні сентенції Исидора зконструйовані в чітку структуру), за якою проглядається певна позиція і «політика» автора, строго певний набір взаємопов'язаних концепцій. У трьох книгах «Сентенцій» розглядаються догматичні, аскетичні теми, те, що прийнято називати «політичною теологією».

Висновки. Таким чином, друга книга «Диференцій» і три книги «Сентенцій», позначені нами як «теологічні твори», очікувано містять багатий матеріал для історико-філософського аналізу і в першу чергу філософські концепції, сприйняті Исидором через спадщину Отців церкви. Проте, якщо його й можна певним чином звинуватити в рецепції філософії, то велика кількість цитат із античної літератури не є простим посиланням на твори попередників. Вони представляють собою узгодженість думки Исидора зі своїми попередниками, а також власні висновки. Зважаючи на те, що севільському єпископу надзвичайно пощастило і практично всі його твори збереглися, не дивно, що вони викликали таку полеміку в науковому товаристві медієвістів і не лише медієвістів. Аналіз праць на виявлення в них філософської складової триває по сьогоднішній день і «прихильників» Исидора-філософа стає все більше. Еволюція в позитивний бік у зарубіжній історіографії стосовно цінності спадщини Исидора Севільського є підставою нових її досліджень представниками всіх галузей науки.

Список використаних джерел

- Allaner B. Der Stand der Isidorforschung. Ein kritischer Bericht über die seit 1910 erscheinene Literatur. *Miscellanea isidoriana. Homenaje a San Isidoro de Sevilla eil el XIII centenario de su muerte*. Roma : Typis pontificiae Universitatis gregorianae, 1936. P. 132.
- Beccer G. The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville. Leiden: Boston: Brill. 2006.

- Cahiers de recherches médiévales et humanistes. 2008. Vol. 16. La réception d'Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XII-XV).
- Crein E. Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la Realeza Cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII). *Miscelánea Medieval Murciana*. 2010. Vol. 34. P. 2332.
- Curzjus E. "Origines o Etymologiae"? *Helmanlica*. 1994. Vol. 45. No 136138. P. 512527.
- Díaz y Díaz M.C. Introducción general. *Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos. 1982. P. 6257.
- Funtaine J. Pins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique. *La seuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. 1472. P. 145202; 213229.
- Segundo coloquio. La trascendencia de Isidoro. *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*. León : Centro de Estudios San Isidoro. 1961. P. 524529.
- Ubric Ralmnala P. La iglesia y Los estados bárbaros en la Hispana del siglo V (409-507). Granada : Universidad de Granada. 2003. P. 45248.

Peferences

- Allaner, B. (1936). Der Stand der Isidorforschung. Ein kritischer Bericht über die seil 1910 erscheinene Literatur. In *Miscellanea isidoriana. Homenaje a San Isidoro de Sevilla eil el XIII centenario de su muerte*. (pp. 1-32). Roma: Typis pontificiae Universitatis gregorianae.
- Beccer, G. (2006). *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden: Boston: Brill.
- Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. (2008). Vol. 16. La réception d'Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XII-XV).
- Crein, E. (2010). Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la Realeza Cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII). In *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, 23-32.
- Curzjus, E. (1994). ¿»Origines o Etymologiae»? In *Helmanlica*, 45, 136-138; 512-527.
- Díaz y Díaz, M. C. (1982). Introducción general. In *Isidoro de Sevilla. Etimologías*. (pp. 6-257). Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos.
- Funtaine, J. Pins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique. In *La seuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*. (pp. 145-202; 213-229). Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- Segundo coloquio. La trascendencia de Isidoro. (1961). In *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*. (pp. 524-529). León: Centro de Estudios San Isidoro.
- Ubric Ralmnala, P. (2003). *La iglesia y Los estados bárbaros en la Hispana del siglo V (409-507)*. Granada: Universidad de Granada.

Vakhovsky L.Z.

PHILOSOPHICAL TRADITION OF THE EARLY MIDDLE AGES IN HERITAGE OF ISIDORE OF SEVILLE: RETROSPECTIVE ASPECT

The article deals with the philosophical component of the legacy of the prominent early Middle Ages, the first encyclopedic Isidore of Seville (560-637). By analyzing the works of foreign medical scholars and writings of Isidore, the author spans the evolution of views on the legacy of the Seville Bishop. Particular importance is given to quotations from ancient literature in the writings of Isidore, the transformation of the meaning of the quotation, which was due to a change in the context, and often the very text, the agreement of these quotation among themselves and the general conclusions of the author. The second book *Differentials* and the three books of *Senecius* of Isidore are defined as the original “theological works” that corresponded to the cultural and ideological demands of the European society of the early Middle Ages, formed the foundations of European education, the idea of the appointment of the royal (state) power.

The presentation of the doctrine and related problems is carried out in the three books of *Senentius*, which contain a number of thematic and meaningful parallels with the second book *Differentials*. The genius of *Senentius* is reinterpreted by Isidore: this is not just a thematic selection of aphoristic statements; quotations from various works and Isidor’s own maxims are designed in a clear structure), which explains a certain position and “policy” of the author, a strictly defined set of interconnected concepts. In the three books of *Senentia*, dogmatic, ascetic themes, what is called the “political theology” are considered.

Thus, the second book “*Differentials*” and the three books “*Sentence*”, marked by us as “theological works”, are expected to contain a wealth of material for historical and philosophical analysis and, above all, philosophical concepts perceived by Isidor through the inheritance of the Fathers of the Church. However, if he can be blamed in a certain way in the reception of philosophy, then a large number of quotations from ancient literature is not simply a reference to the works of predecessors. They represent the consistency of Isidor’s thoughts with his predecessors, as well as his own conclusions. Given that the Sevillian Bishop was extremely lucky and virtually all his works were preserved, it is not surprising that they caused such controversy in the scientific community of the *Medievists* and not only the *Medievists*. The analysis of works on revealing their philosophical component continues to this day and the “supporters” of Isidore-philosopher are becoming more and more. Evolution in a positive direction in foreign historiography regarding the value of the Isidor Sevillian heritage is the basis of its new research by representatives of all branches of science.

Keywords: reception of philosophy, context, ancient literature, early Middle Ages, era, patristic, tradition, compilation, citation.

УДК 94(477)«1648/179»:321.01]:930(477)
doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172924
orcid.org/0000-0001-5096-8288

Ірина Діптан

ДІПТАН Ірина Іванівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – історіософія, історія України.

УКРАЇНСЬКА ДЕРЖАВНА ІДЕЯ ЗА ГЕТЬМАНУВАННЯ ІВАНА ВИГОВСЬКОГО: ВІЗІЯ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО (стаття друга)

*«...ідея об'єднання українських земель і їх політичної окремішності...
тісно сплітається з усією діяльністю Виговського в часах
Хмельницького і по його смерті...»
(Грушевський, 1998, с. 371)*

Чому ж саме Польща, котра впливовою старшиною і Виговським особисто сприймалася як крайній варіант порятунку Гетьманщини, в липні-вересні 1658 року стала визначальним орієнтиром Чигирини?

М. Грушевський виокремлює цілу низку чинників, які зумовили розрив України з Московією.

По-перше, І. Виговський та козацько-шляхетська еліта в «Маніфесті до європейських володарів» самі означили ці причини. Насамперед нагадали, що «не з інших спонукань прийняли... протекцію князя московського, як для того тільки щоб зберегти і примножити... вольність нашу». Натомість цар, «... з намірів на польську корону, вирішив... нас задушити...» (Грушевський, 2006, с. 328). Тобто, в Чигирині добре пам'ятали про Вільно 24 жовтня 1656 року: тоді «московське правительство зрадило Україні, ввійшовши в порозуміння з Польщею... Москва захотіла торгувати долею України, рішати її без згоди і волі самої України...» (Грушевський, 2005, с. 387). Загроза реалізації домовленостей залишалася.

По-друге, «...двоєдушная и своекорыстная политика московского правительства, – пояснює учений, – вивела его (Виговського) из терпе-

ния, и он, потеряв надежду на Москву, начал действовать собственными средствами» (Грушевский, 1990, с. 205). Гетьман і його оточення переконалися, що саме «...московські правителі своєю політикою внесли розбрат і розділ в українське політичне життя, дали змогу різним демагогам, покликуючися на московську поміч і протекцію, організувати опозицію українському законному правительству, підривати його престиж, відмовляти послуху, виставляти своїх претендентів до булави. Ся політика Москви привела вже до страшної внутрішньої війни на Україні (Пушкарівщина) й грозила в будучності... незчисленими бідами, ...підриваючи в корінь політичну силу України й її правлящих верств» (Грушевський, 2005, с. 388). У вже згаданому «Маніфесті...» І. Виговський і старшина прямо звинувачували московитів, що ті «...спершу з допомогою внутрішньої міжусобної війни, а далі і відкрито своєю власною зброєю підготували нам ярмо неволі...» (Грушевський, 2006, с. 329; Грушевський, 2005, с. 389).

По-третє, І. Виговський і очолюване ним державницьки налаштоване угруповання козацької старшини прагнуло не допустити перетворення України з рівноправного союзника Московії в її провінцію, відстояти суверенітет Гетьманщини. М. Грушевський наголошує, що «конфлікт українських автономічних змагань з московським централізмом... устиг зазначитися в цілім ряді пунктів, як скасування церковної автономії України, обсадження головних українських міст московськими воєводами і військовими залогами, а за тим вияснилася загальна програма московського правительства...: завести московську адміністрацію на Україні, обложити українську людність податками до московського скарбу, обмежити українські «свободи» певними правами самих тільки привілейованих верств – доки догідна хвиля не дасть можливості зробити кінець і їм та підвести все українське життя під загальний московський ранжир» (Грушевський, 2005, с. 388).

Саме «воєводське питання» було наріжним каменем протистояння між Чигирином і Московією. «...Виговський завданням моменту вважав, – наголошує вчений, – за всяку ціну не пустити московських воєводів на Україну і не дозволити Москві взяти в свої руки адміністрацію» (Грушевський, 1998, с. 246). На закид П. Скуратова, що сам просив царя спорядити воєвод, гетьман відповів: «Я писав до великого государя, щоб він прислав тисячу драгунів і тисячу салдатів – бунтівників приборкати, а він прислав воєводів з ратними людьми [...]. Та тепер я з свавільниками сам упоравсь, і мені воєводи і ратні люди не потрібні. Ці воєводи тільки бунти почнуть...» (Грушевський, 1998, с. 246).

По-четверте, І. Виговський володів інформацією про наміри Москви порятувати рештки опозиції, щоби використати її для подальшої

боротьби з надто самостійним гетьманом. У Чигирині добре усвідомлювали, що «опозиція була погромлена, але не була знищена. Пройшла одна критична хвиля в боротьбі з нею, але за нею могла прийти і друга і третя – не менше критична... Розгромлені, пограбовані, до краю озлоблені учасники повстання вийшли за московський кордон і розташувались тут же при українській границі в очікуванні моменту, коли можна буде повести боротьбу з ненависними «панами» наново. Але головно – що маси української «черні» зісталися на місцях з тою ж ненавистю до тих панських потягів старшини і всіх командних верств. Москві треба було ввести тільки невеличкі воєнні сили, щоб об'єднати вкруг них всі ці ворожі старшині елементи і розпалити повстання з новою силою – в розмірах далеко більших, ніж це спробували зробити Стринджа, Донець, Пушкар і т.д. самими обіцянками московської підтримки» (Грушевський, 1998, с. 245).

І. Виговський і його оточення були надзвичайно стурбовані зовсім непотрібним (після придушення заколотників) направленням в Україну Г. Ромодановського з військом (Грушевський, 1998, с. 249). Учений, проаналізувавши 10 статей відповідної царської інструкції, наголосив на таких складових «місії»: домогтися, «...щоб Виговський татар відправив і ...самовільну політику на далі залишив; в залежності від того чи... послухає чи ні – Ромодановський має або підтримувати його і військовою силою і царським авторитетом проти непослушних, або навпаки – боронити пушкарівців проти нього [...] коли... він [Виговський] татар не відішле... трактувати його як неприятеля. Ромодановський мав би мобілізувати проти нього лівобічні полки і боронити Лівобічну Україну, а Шереметев Правобічну» (Грушевський, 1998, с. 250-251).

По-п'яте, розпочавши інтервенцію цар, сам того не бажаючи, схилив гетьмана до розриву з Москвою. 13 (23) червня Г. Ромодановський рушив в Україну, згодом прихистив у себе Я. Барабаша, звільнив раніше ув'язнених С. Довгаля та С. Ляха. Дослідник підкреслює, що вже «...прихід московського війська... без контакту з гетьманом, і присутність в цім... війську... провідників чернецького повстання служив могутнім агітаційним засобом усім чернецьким елементам» (Грушевський, 1998, с. 256-257). Розбої, вбивства, руйнації змусили московський уряд прийняти 23 (н. с.) липня ухвалу про відкликання Г. Ромодановського (2 (12) серпня наказ, через невиконання, було повторено) (Грушевський, 1998, с. 259-260).

Позаяк інтервенція тривала, гетьман удався до радикальних заходів. Одним із них була рада в Чигирині 20 (30) липня, на якій, вочевидь під враженням про «...готовність польського уряду йти на далекосяжні політичні уступки» (вислід «місії» П. Тетері, сеймові ухвали), було

«... взято твердий курс супроти Москви» (Грушевський, 1998, с. 269). Паралельно з цим, «...рішено було... знищити повстанські кадри, що під протекторатом московських воєводів осідали під границею Гетьманщини на Слобідщині... Логічним доповненням мусили б бути аналогічні репресії на Запоріжжі – в спілці з Кримом» (Грушевський, 1998, с. 269-270). Відтак розмови гетьмана з посланцями – ігуменом Мгарського монастиря В. Загоровським (від патріарха Никона) (Грушевський, 1998, с. 271-272) і Портомоїним (від Олексія Михайловича) (Грушевський, 1998, с. 272-274) – були безрезультатними. Невдача Д. Виговського в спробі, за татарською підмогою, оволодіти Києвом, подальші каральні акції Москви унеможливлювали примирення (Грушевський, 1998, с. 276-285).

По-шосте, М. Грушевський підкреслює роль світоглядних чинників в осягненні українсько-польського компромісу 1658 року. Політико-правові орієнтири новопосталої української еліти були просякнуті шляхетською ідеологією, тоді як «...чернь шукала собі помочі і опори в московській адміністрації – заведенню нейтрального, як їй здавалось – воєводського правління...». Оскільки Москва в руслі політики «розподіляй і володарюй» підтримувала чернь, «...старшина поставила проблему обгрунтування і скріплення своїх класових змагань в рамках польської конституції» (Грушевський, 1998, с. 374). Для козацько-шляхетської старшини Річ Посполита як станова держава шляхетської демократії була політичним ідеалом. Натомість самодержавна й деспотична Московія, що неодноразово засвідчувала як прихований, так і відвертий експансіонізм стосовно «прав і вольностей» Війська Запорозького, відлякувала «нову шляхту» України й, сама того не бажаючи, схиляла до Польщі. І це добре усвідомлювали впливові кола останньої. Так, примас А. Лещинський ще в листопаді 1657 року оптимістично висловлювався про перспективу українсько-польського порозуміння, мовлячи, що «...такому свободолюбивому народові як козаки легше жити з Польщею, ніж під деспотичною владою московського царя» (Грушевський, 1998, с. 289). Суголосно розмірковував і познанський воєвода Я. Лещинський у листі до Ю. Любомирського: «...козаки [...] завважать, що з нами їх свобода безпечніша ніж під іншими претекторами» (Грушевський, 1998, с. 318).

По-сьоме, звертаючись до засадничих положень угоди в інтепретації І. Виговського – Ю. Немирича, вчений розмірковує стосовно поцінування діяльності непересічних постатей національної минувшини. «Ми не маємо майже нічого, – зауважує він; – щоб вияснило нам інтимні думки, властиві заміри, провідні ідеї, й кінцеві цілі політики Виговського і його кругів [...] Якби діло їх вінчалосся успіхом, воно б

пояснило їх задушевні плани і помирило суспільність і потомство з їх дипломатуванням, з критими ходами, якими йшли вони до своєї мети. А так на руїнах своїх замислів зісталися вони з репутацією інтриганів-зрадників, хитрих егоїстів, сіячів смуту й «измены» ...» (Грушевський, 2005, с. 389). М. Грушевський підкреслює, що історики, «...бажаючи безсторонньо оцінити політику й змагання тих людей...» змушені «...вдоволятися... правдоподібними міркуваннями про те, що було властивою метою їх змагань на підставі тих офіціальних актів і ще більше – міркуючи з загального розвою політичних ідей і змагань суспільності» (Грушевський, 2005, с. 389).

Саме виходячи із зазначених засад учений стверджує: «...одне зістанеться фактом безсумнівним і вірним. Се те, що як один (Виговський), так і другий (Мазепа), при своїх індивідуальних відмінах, при різниці в тактиці, в засобах і способах, в деталях своїх планів, були представниками, речниками, носителями політичних змагань, якими глибоко пройняте було все українське суспільство, вся свідоміша верства українського народу, вся українська інтелігенція їх часів. Їх діло ... не було ні в яким разі особистим ділом, їх винаходом, їх забаганкою» (Грушевський, 2005, с. 389-390).

По-восьме, до якнайшвидшого унормування взаємин із Річчю Посполитою підштовхував Крим. Пригадаймо: поновлення союзу гетьмана з ханом обумовлювалося необхідністю військового татарського сприяння в приборканні заколоту М. Пушкаря – Я. Барабаша та забезпеченні південних кордонів Гетьманату. Надалі отримувати татарську підмогу, дієвість якої підтвердили події травня-червня 1658 року, Чигирин міг лише налагодивши політичні взаємини з Варшавою в силу чинності польсько-кримської спілки 1653 року.

Суттєво, що майбутній українсько-польський компроміс обумовлювався як власне українськими, так і польськими чинниками.

По-перше, польські «король і королева [...] своїми впливами підтримували угодові течії на дворі і в сенаті» (Грушевський, 1998, с. 317). Так, Ян II Казимир у липні 1658 року прихильно сприйняв побажання австрійських послів – графа Коловрата і барона Л'Ізоля – «аби вже на цім соймі угодою кріпкою і тривкою повернено тілові Річипосполитой цей дорогоцінний член, котрого відділення було джерелом всіх нещасть, які впали на Польшу» (Грушевський, 1998, с. 316). Лібералізм монарха, котрий сприймав вимоги І. Виговського (окрім скасування церковної унії), пояснювався тим, що «...Ян Казимир знову рахував на козаків як на свою вірну гвардію, і тепер так само як за часів Володислава різні роялісти, що носилися з гадками реформи польської конституції: зміцнення королівських прерогатив і обмеження шляхет-

ської самоволі, покладали надію на козацьке військо й його симпатії до абсолютної монархії» (Грушевський, 1998, с. 317).

По-друге, Військо Запорозьке як союзник Речі Посполитої суттєво посилило б зовнішньополітичний статус останньої. У Варшаві прагматичні політики усвідомлювали необхідність замирення і з козаками, і зі шведами, і з московитами. Правомірно вважали, що «... всі три трактати [...] не суперечать один одному – треба тільки зручно і своєчасно вести кожну річ. Але фундамент – заспокоєння козаків, бо за тим прийде швед або Москва. Тільки зручно трактувати, і тоді третій, хто б не був, мусив би скакати по нашій волі ...» (Грушевський, 1998, с. 323).

Ще більші сподівання на козацтво покладала королева Марія Людовіка: «...за помічю козаків визволитися з ненависної їй залежності від австрійського двору, взяти назад дані йому обіцянки в справі наступства на польським престолі, передати польську корону французькій династії ...» (Грушевський, 1998, с. 317).

По-третє, позиція частини польської магнатерії, котра усвідомлювала необхідність замирення з козаками, а відтак погоджувалася на певні поступки.

Найяскравішим свідченням таких настроїв, на думку М. Грушевського, був меморіал Я. Лещинського, підготовлений на побажання Марії Людовіки і поданий Яну II Казимиру напередодні сейму (почав роботу 10 липня 1658 року). Передусім, Я. Лещинський наголошує, «...що ні їх [козаків] свобода без нас не може устоятися, ні наша без них: коли сполучимось, то ...сила вітчизни нашої повернеться скоро» (Грушевський, 1998, с. 319). Але задля цього «...треба трактувати з ними з найбільшою пильністю і щиро! Бо в тім, що досі з ними не прийшло до згоди, не козаки, а ми винні – тому що трактували їх згорда, не як людей – не то що не рівних нам, але не рахуючи їх людьми! Але Бог показав, що це такі ж люди як і інші, покарав нашу пиху, і тепер вони варті великої пошани, більше ніж усі ті, що піддавалися чужому королівству, по невільничому без всяких застережень для своєї свободи – а ті (козаки) так завзято стояли за свої вольності, що годилися скорше погинути ніж жити без свободи. Ми стали нижчими від них, бо вони билися за свою свободу, а ми за своє безсиле панування!» (Грушевський, 1998, с. 319-320).

Я. Лещинський визнає, що на переговорах незадоволення поляків викликає «...пункт де вони (козаки) хочуть бути окремим народом ... і мати своїх достойників [...] можна згодитись з такою умовою, щоб це була унія така як Литовська: аби один нарід не мав прерогативи перед другим...» (Грушевський, 1998, с. 320). Стосовно козацтва, його держави Я. Лещинський уживає таке наймення – Україна-Русь. Засте-

рігає, що «...козаки не можуть бути безпечні, коли не будуть сполучені з нами в свободі» (Грушевський, 1998, с. 320-321).

Далі в документі замальовується вся палітра майбутніх дипломатичних акцій Речі Посполитої. Я. Лещинський, як досвідчений, обережний і толерантний політик, «...вважає потрібним замирення з усіма трьома ворожими сторонами...», але «...здійснити це потрібне замирення в такій послідовності: згода з козаками, потім з царем, на останку – з шведами...» (Грушевський, 1998, с. 321). Пояснював, чому, провадячи переговори з Україною, водночас «...треба трактувати з Московією – аби вона не скандалізувалася, що з козаками згода, і на злість не ввійшла в союз з шведами: ...витолкувати Московію, що ця згода не перебиває згоди з нею, бо не вернувши собі козаків ми ніколи не прийшли б до згоди з нею... Додати, що ми не вирікаємось по давньому трактувати з нею і про наслідство царя [...]. А щоб козаки не скандалізувались планом sukcesії і не боялись помсти за те що відступили від Московію, то вяснити козакам, що план цей нічим не загрожує нам і їм. Насамперед – будучи разом («в унії»), ми завсіди зможемо відборонитися від спільних кривд – аби тільки добре об'єднались. По друге – план цей безпечно загамує війну і продовжить перемир'я. Потрете – стурбує шведа, так що він хоч би й не хотів, мусить з нами замиритись» (Грушевський, 1998, с. 322).

Водночас познанський воєвода вказує на один, але супротивний Речі Посполитій, пункт козацьких вимог – ліквідація Берестейської церковної унії. «Признає протинним своєму католицькому сумлінню її касувати, але радить не заглиблюватися в це релігійне питання, полишаючи його богословам...» (Грушевський, 1998, с. 323-324). Цікаво, що в одному з листів (до Ю. Любомирського) висловлюється доволі толерантно: «...перед усім треба пильнувати консервування нашої релігії, а вже в другій черзі – повертати інших, і то наукою, моральністю, взірцем, а не нищенням людей: поки тримались першого ішло то нам краще, а як почали навертати силоміць, то й наша віра пропала...» (Грушевський, 1998, с. 319).

Означений документ – це втілення поглядів незначної частини перспективно, прагматично й толерантно налаштованої аристократії на проблему українсько-польського порозуміння шляхом реорганізованого державного співжиття трьох народів.

По-четверте, уряд Речі Посполитої, зважаючи на складні геополітичні реалії, вкрай небезпечні зобов'язання, взяті перед Московією, ще з весни 1657 року активно шукав шляхів до порозуміння з козацтвом у новій політико-правовій площині. На гадку М. Грушевського вже «...під час першої місії Беньовського... був накиданий, в якихось загальних обрисах той план «русської унії» що рік пізніше був тіль-

ки дещо конкретизований...» (Грушевський, 1998, с. 287). Суттєво (в розумінні ідеї соборності України), що за «...відновлення державної приналежності козацької України до польської Річи посполитої гетьманський уряд дістав... згоду на поширення... патронату на західно-українські землі» (Грушевський, 1998, с. 287).

На певному етапі українсько-польські перемовини увінчалися підписанням 15 липня (н. с.) 1658 року Межиріцької угоди, що, за висновком М. Грушевського, стала підґрунтям Гадяцького трактату. Дослідник доволі критично поціновує її зміст, звинувачуючи П.Тетерю – речника козацьких інтересів – у перебранні повноважень, зайвій поступливості, запобіганні перед Короною. Аналізуючи документ, учений стверджує, що пункти «...представляли собою домагання Виговського на чисто кастріровані спільними зусиллями Беньовського і Тетері. Порівнюючи ці пункти з пізнішим гадяцьким актом бачимо багато подібного, місцями – буквально тотожного, очевидно – Тетеря привіз той начерк умови, що потім ліг основою гадяцької унії, – але спільною рукою з Беньовським вони вичистили його з усяких «еретичних відумок» Немирича – не утримавшись навіть на рівні зборівських пактів, спустившись до білоцерківських» (Грушевський, 1998, с. 327).

Розгромивши армію опозиції, І.Виговський продовжує перетрактації з Польщею, намагаючись виправити допущену у Межиріччі помилку. Його тогочасне листування з монаршою родиною засвідчує твердість гетьмана у відстоюванні українських інтересів. 5 вересня 1658 року Ян Лещинський у листі до Яна II Казимира висловлює застереження стосовно позиції Виговського: «Признаюсь, що мені не дуже подобається остання відомість, що прийшла зі Львова – мовляв Виговський домагається окремої держави ..., і другий пункт – вільний наєм війська в Польщі – чого Литва не має: скорше хочуть бути незалежними союзниками..., а не горожанами єдиної республіки ...» (Грушевський, 1998, с. 330).

Але в королівських «...директивах комісарам (особливо Беньовському) – [наказано] не дорожитись, іти на зустріч бажанням Виговського у всім, щоб якнайскорше мати договір і козацьке військо, з огляду, що переговори з Московією і Швецією попали знову на мертві точки» (Грушевський, 1998, с. 331).

Польсько-українські переговори завершилися підписанням 6 (16) вересня 1658 року Гадяцького трактату. На думку вченого, договір «...і пізніші доповнення до нього дуже цікаві, показуючи чого хотіли тоді для України українські політики, Виговський та його товариші» (Грушевський, 2006, с. 329). На основі всебічного аналізу документа М. Грушевський приходить до висновку, що Гадяцька унія в

гетьманському варіанті «... була першим виразом [...], того, що вже перед тим пробивалося в ріжних актах і заявах, але тільки тепер знайшло скільки-небудь конкретне своє об'явлення: українська державна ідея, окремішність української території й українського народу. Від елементарної оборони «руської віри», рівноправності українського чи білоруського православного елемента з польсько-католицьким, яка наповнює собою перші десятиліття XVII в., українська суспільність серед кривавих бур Хмельниччини доходить до свідомости потреби гарантій автономного українського життя, політичної самоуправи українського народу, як політичної цілості, української етнографічної території як окремого політичного тіла» (Грушевський, 2005, с. 390).

Не зупиняючись на детальній характеристиці Гадяцького трактату, зазначимо, що він спрямовувався, насамперед, на реформування Речі Посполитої, бо передбачав утвердження Руського князівства як суб'єкта федерації. Витоки такої державно-політичної реорганізації М.Грушевський убачає в Люблінській унії 1569 року. Тепер «до давнішого польсько-литовського дуалізму мав бути доданий ще третій автономний член, призабутий у 1569 р. Але в інших пунктах політична українська думка йшла далі сього готового візця... і творила нові форми й гарантії національного життя. Сей, напр., український віце-король, виборний доживотний гетьман, з шансами перетворитися в династичного володаря [...], – се була зовсім нова комбінація автономного устрою В[еликого] кн[язівства] Литовського з новою козацькою республікою. А в умові, що В[елике] кн[язівство] Руське має зіставатися нейтральним на випадок агресивної війни Польщі з царством Московським ... прояв ідеї вічної нейтральності України між двома конкурентами – Польщею і Москвою, зародок ідеї про Україну, як самостійну, вічно нейтральну державу під протекторатом Польщі й Московщини» (Грушевський, 2005, с. 390-391). М. Грушевський, покладаючись на записки Голінського, учасника переговорів, наголошує, що такі домагання висувалися козацькими посланцями на початку вересня 1658 року, а не тільки в травні 1659 року. Відтак закономірно, що в одному з проєктів Гадяцьких перетрактацій йшлося про недопущення конфронтації з Московією за будь-якого розвою подій. Зокрема, мовилося, що «коли б станом Коронним і в. кн. Лит. прийшлося почати війну з царем московським, військо Зап. до такої війни не буде притягнене» (Грушевський, 1998, с. 361); підкреслювалося, що козацькі «гетьмани з військом Зап. [...] мають пробувати в вірності, підданстві і послушенстві у найясн. маєстату королівства польського і наступників його і всій Річпосполитій ... Але так щоб це не нарушало братерства зав'язаного з ханом кримським, а коли може то бути без порушення ці-

лості Річпосполитою – то і з царем московським» (Грушевський, 1998, с. 361-362).

Принагідно зауважимо, що М. Грушевський висловлює сумнів стосовно того, чи не були «...оружні демонстрації Виговського против Москви... тільки способом змусити її до уступок українській автономії...» (Грушевський, 2005, с. 391). Учений, зважаючи на надскладний перебіг переговорів, розмірковує над тим, «...наскільки серйозно брали творці Гадяцької унії план переходу назад під зверхність Польщі...» (Грушевський, 2005, с. 391).

Історик указує на «неподатність» польських комісарів, відсутність гарантій стосовно ствердження домовленостей, вимогу до Виговського тасмно відмовитися від уже погодженого в офіційнім тексті. «Тому, – пояснює дослідник, – гетьман ...пішов на перемир'я з Москвою... Може хотів за той час побачити, яке становище займуть у справі угоди двір і сенат» (Грушевський, 1998, с. 371).

Таким чином, гетьман обрав «...політику вичікування між Польщею, Москвою і Швецією...», ймовірно «...сподівався дочекатися присилки польського війська. Може думав, що Москва піде на уступки і на замирення з ним» (Грушевський, 1998, с. 372). До того ж Гадяцька угода ще не була затверджена сеймом і населення України ще не знало про неї. А «з-за такого понівеченого і непевного щодо своєї будучності «шматка паперу» рішучо не варто було палити за собою мости» (Грушевський, 1998, с. 372).

Але подальші події – царська грамота від 3 жовтня (н. с.) 1658 року про зрадництво Виговського; наступ московських підрозділів на Лівобережжя; кінцево невдала дипломатична місія полковника І.Кравченка в Москві; монарша «згода» на замирення з гетьманом на Гадяцьких пунктах і, водночас, підтримка самопроголошеного гетьмана І.Безпалого, жорстокі акції московських воєвод стосовно місцевого населення – засвідчували наростання воєнно-політичного протистояння між Гетьманщиною і Царством.

Між тим І.Виговський мав лише 16 тисяч вірних козаків супроти 150-200-300 тисяч (за різними даними) ратників О.Трубецького. Звісно, після взаємної присяги з кримським ханом (24 квітня 1659 року) військові позиції гетьмана зміцніли: в Україну було спрямовано 80-тисячну орду. Проте військових сил у Чигирині було замало, а на збройну потугу Варшави гетьман уже й не розраховував. Усвідомлюючи малоімовірність успішного затвердження угоди 1658 року вальним сеймом і подальшого її втілення на практиці, І.Виговський, у руслі класичної полівасалітетності, вдається до переговорів зі Стамбулом і Віднем для сприйняття їх протекції.

Все ж старшинською радою до Варшави «...на сейм, який мав затвердити цей трактат, послано було прохання, щоб до Великого князівства Руського включена була не тільки Східна, а й Західна Україна – вся етнографічна територія» (Грушевський, 2006. 330; Грушевський, 1998, с. 370).

22 травня (або ж 12 червня) вальний сейм у Варшаві ствердив остаточний варіант, що став смертним вироком Виговському як політику. Звісно, категорично були відкинуті «нові пункти» березневої старшинської ради про включення до складу Великого Князівства Руського земель Волинського, Подільського та Руського воеводств, ствердження спадкоємного гетьманства, ліквідацію унії, встановлення 60-ти тисячного реєстру тощо (козацьке посольство Т. Носача). Та, найприкріше, що були «відкориговані» консенсусні положення Гадяча 6 (16) вересня 1658 року: угода передбачала 30-ти тисячний реєстр, чинність церковної унії, пункт про не обов'язковість участі Руського князівства у ймовірній війні Речі Посполитої з Московією – вилучений.

Гетьман і його оточення з розпачем і обуренням сприйняли кінцевий варіант угоди. За переконанням М.Грушевського «Виговський мусив належати до тих, що з боєм давали виривати з державного плану української політики живі шматки і перевертати його на те лахміття, яким стала в останніх редакціях Гадяцька угода» (Грушевський, 1998, с. 371).

Чому ж спроба політико-правового розв'язання проблеми українсько-польського протистояння, запропонована у Гадячі 16 вересня 1658 року, залишилася нездійсненою? В руслі відповіді на поставлене запитання, подамо оцінку проекту вченим.

М.Грушевський полемізує з «поколіннями польських і українських істориків», які прославляють його «... як акт великої політичної мудрості і розваги, вияв глибоких політичних ідей, дороговказ в далеку будучину...», програму «східно-європейської федерації...», акт братства народів, цікавий документ культурних і політичних змагань ...» (Грушевський, 1998, с. 285).

Чому ж така скептична, навіть нищівна оцінка схвальних відгуків дослідників Гадяцького трактату? До того ж, попередньо ми цитували положення з праць М.Грушевського, в яких міститься позитивна характеристика окремих статей документу.

Насправді ж ніяких розбіжностей у поглядах ученого немає. При належному прочитанні його праць можемо сформулювати певні висновки й застереження.

По-перше, М.Грушевський високо поціновує І.Виговського та його однодумців за усвідомлення ними наріжної ідеї суспільно-політичного розвитку українства – нагальної необхідності власного національно-державного буття – й спробу юридичної фіксації її у відповідних пунк-

тах про «Велике князівство Руське». При цьому наголошує на еволюції української державної ідеї в світогляді національної еліти: «Те, що самому Хмельницькому в перших стадіях його повстання ще ледве уявлялося, в момент його смерті представлялося політичним керманічам України вже зовсім виразно і ясно» (Грушевський, 2005, с. 390).

Дослідник аргументує своє переконання наступним чином: «Україна вертається під зверхність польського короля і сойму, але не як комплекс провінцій, але як окрема і замкнена політична цілість. Українська територія в своїх етнографічних границях має творити осібне, «Велике князівство Руське» з своїми осібними міністрами, скарбом, військом і монетою, з своїм власним вибірним шефом – гетьманом, якого мають вибирати стани... сього великого князівства і подають на затвердження королеві. Коронне військо не має вступу на сю територію, так само місцевим панам не можна держати яких-небудь міліцій; єдину воєнну силу має становити козацьке військо під властю гетьмана. Всі уряди можуть займати тільки особи української народності («руської віри»). Українській народності забезпечуються певні освітні засоби (право заложення двох академій на взірєць Краківського університету і т. ін.)» (Грушевський, 2005, с. 390).

По-друге, вчений указує на низку обставин, які змушували І.Виговського та його оточення йти на поступки королівським комісарам у процесі гадяцьких перетрактацій. «Очевидно, – вважає М.Грушевський, – багато значив провал піднятих против Москви операцій під Києвом. На границі Слобожанщини йшло також не гладко. Не було чим Москву залякати і змусити до політики невмішання в українські справи. Але рішаюче значення мабуть мала Орда [...] – порозуміння осягнене комісарами з Карач-Беєм: це могло справді переломити всі заперечення Виговського і старшини. Карач-Бей міг поставити українсько-польську угоду умовою своєї дальшої помочі, інакше погрозити, що полишить козаків і піде до дому» (Грушевський, 1998, с. 371).

По-третє, М.Грушевський наголошує, що фаховий дослідник має поціновувати реальні, а не потенційні наслідки договору. Оскільки «... він з'явився в результаті завзятих торгів, завзятого бою за і проти постулату української автономії...», упродовж «...тижня акт цей перероблювано й переписувано разів з десять...», то «перерібками цими приведено ... до повного хаосу, і від головного постулату – оцього «вел. кн. Руського»... зісталися тільки цілком непоказні сліди...» (Грушевський, 1998, с. 367). І, вже зовсім песимістичний, присуд автора: «вона була немилосердно покалічена при своїй появі на світ, так що була цілком нежиттєздатна» (Грушевський, 1998, с. 375).

Думається, що останнє положення варто прочитувати у якнайширшому контексті, а не просто як констатацію непридатності «консенсусного» варіанту договору. На основі скрупульозного розгляду праць М.Грушевського насмілимося висловити наступне припущення: учений вважав безперспективним не лише Гадяцький трактат, а й польський зовнішньополітичний вибір І.Виговського. Задля аргументації звернімося до творчого доробку історика.

По-перше, «...Гадяцька унія не мала виглядів на успіх ...», оскільки консервативна більшість польської шляхти і політично, і психологічно не була готова до паритетного співжиття у реорганізованій Речі Посполитій – федерації трьох народів. «... Утрата України для Польщі, – продовжує учений, – була ще фактом занадто свіжим, щоб польська шляхта могла помиритися з ним і щиро вишукувати новий порядок речей для окремішнього і автономного В[еликого] кн[язівства] Руського» (Грушевський, 2005, с. 391).

По-друге, навіть за практичного втілення, Гадяцька унія не могла б гарантувати відносну національно-державну суверенність українства. Справа в тому, що «в 1650-х роках Польща була ще сильна, а козацька Україна ще занадто слабка. Її устрій ще формувався тільки. Її суспільність не емансипувалася від впливів польського життя. Гарантії політичної автономії, навіть якби були проведені в життя, в тих часах не охоронили б її від спольщення, ані від запливу польським панством. А се не давало підстави успішного розвою України, бо таїло в собі задатки дальшої внутрішньої боротьби і потрясінь» (Грушевський, 2005, с. 395).

По-третє, Гадяцький договір не мав перспективи, оскільки в його засадничих положеннях права козацького загалу та поспільства не були застережені, а відтак, існувала реальна небезпека реставрації дореволюційної моделі соціально-економічних відносин на українських землях. «Для українських мас, – наголошує учений, – вертатися назад під панську кормигу польську, облиту кров'ю недавніх героїчних змагань до свободи, здавалося чимсь неможливо-диким» (Грушевський, 2005, с. 391).

По-четверте, Гадяцький договір був нежиттєздатним, оскільки для його українських творців ідеалом соціально-політичного устрою бачилася Річ Посполита з унормованою соціально-становою стратифікацією і, зокрема, панівним становищем шляхетства. М.Грушевський, порівнюючи українсько-московський (1654 рік) і українсько-польський (1658 рік) договори, підсумовує: «Коли переяславська угода 1654 р. виходила з фактичної гегемонії козацтва і старалась сформулювати його соціально-політичну роль і забезпечити її, Гадяцька унія [...] домагається такої гегемонії для української шляхти і в аспекті її політич-

них і соціально-економічних бажань і мрій будує цю нову унію» (Грушевський, 1998, с. 372). Всі вимоги релігійного, адміністративного та економічного спрямування «... в дійсності являються передумовою для політичних претензій православної шляхти [...] українські шляхтичі сподівалися ... під патронатом козацького війська і нової уніонської хартії, утворити нову економічну базу... – котра б дала їм змогу помірятися на два фронти – і з усякими католицькими зайдями і з самим козацтвом» (Грушевський, 1998, с. 372-373).

Учений указує на приреченість задуму «... оперти українську державність на шляхті...» (Грушевський, 1998, с. 374). Пояснює, що «... цей план [...] дозрів і розвинувся головню в зв'язку з планами прилучення західних земель до Козацької України [...]. В обставинах тодішньої безкозацької західно-української дійсності така конструкція української держави в цих західних провінціях могла здаватися природною. Але тяжкою іронією було, що якраз західні провінції були вирвані з складу в. кн. Руського при останнім редагуванню Гадяцького акту [...]. В обставинах же східноукраїнських воеводств така концепсія козацько-шляхетського дуалізму не могла виглядати чимсь іншим як на політиканську витівку – замах на козацьку гегемонію, позбавлену ґрунту і засуджену тим самим на неминучий провал» (Грушевський, 1998, с. 374-375).

Відтак Гадяцька унія в концепції І.Виговського – Ю.Немирича, «обрахована на Україну і Білорусь в цілості ... могла б іще мати своє оправдання; фактично обмежена тільки східною Україною, вона трапила його цілком» (Грушевський, 1998, с. 375).

По-п'яте, М.Грушевський вважає спробу збереження української державності за сприяння Речі Посполитої помилковою. Наголошує, що «Хмельницький не хотел возврата к Польше, он желал создать такую политическую комбинацию, которая могла бы обеспечить Украине совершенно независимое положение, и для этого опирался главным образом на Швецию. Выговский по его смерти пошел тем путем и довел переговоры со Швецией до форменного трактата, гарантировавшего со стороны Швеции свободу и независимость украинского народа» (Грушевский, 1990, с. 213). В силу нових геополітичних реалій українсько-шведський альянс виявився недієвим. Гетьману «нужно было подождать какой-нибудь другой комбинации, но обстоятельства не позволяли медлить. Выговский вернулся к Польше, но тем совершенно испортил весь план» (Грушевский, 1990, с. 213).

Отже, в баченні М.Грушевського Гадяцький договір, особливо у сеймовому варіанті, не порятував Гетьманщину. І навіть збройний триумф І.Виговського під Конотопом 28-29 червня (8-9 липня) 1659 року не став підґрунтям для переможного завершення українсько-московської

війни. Вчений називає фактори, що унеможливили кінцеву перемогу гетьмана: «...кошовий Сірко з запорожцями – ворогами Виговського – напали на Крим, змусили татар покинути Виговського, а потім напали на Чигирин, гетьманську столицю. Московська партія на лівому березі Дніпра після цього знову підняла голову; чутка, що Виговський піддався полякам, озброювала проти нього населення; ніхто не розбирав, на яких умовах це сталося: думка про польське панування обурювала населення, яке не хотіло й чути про Польщу. Польське військо, розміщене Виговським у Сіверщині, викликало, по старій пам'яті, таку ненависть, що в місцевих полках, відданих Виговському раніше, тепер почалося повстання [...]. Потім з лівого берега настрої перекинулися і на правий: козаки й тут заявляли, що не хочуть повертатися під владу Польщі. Тоді уманський полковник Михайло Ханенко з'єднався з запорожцями Сірка і підняв повстання проти Виговського. Не хотіли терпіти його на гетьманстві і добивалися поновлення Юрія Хмельницького як законного гетьмана [...]. З Виговським залишилося тільки наймане військо і поляки» (Грушевський, 2006, с. 330-331). А тому гетьман, легітимність якого підтверджувалася трьома козацькими зібраннями, задля забезпечення України від подальшої Руїни, на четвертій «чорній раді» під Германівкою 11 (21) вересня 1659 року поклав булаву.

Висновки. Михайло Грушевський у низці своїх праць (головно – у десятому томі «Історії України-Руси») подає реконструкцію гетьманування Івана Виговського. В основі викладу – аналіз політико-соціальних процесів, конструктивної/деструктивної діяльності знакових постатей і, найважливіше, еволюції української державної ідеї, правом утіленням якої стала Гадяцька унія.

В концепції вченого компроміс 1658 року – результат співдії комплексу чинників, зустрічних тенденцій, які мали глибоке підґрунтя; тогочасних геополітичних реалій. Для «Війська Запорозького» він бачився порятунком від експансіоністської, інкорпораційної політики Московії, механізмом ствердження православного «Великого князівства Руського» як рівноправного складника реорганізованої Речі Посполитої.

М.Грушевський, віддаючи належне Гадяцькому договору як політико-правовому акту, котрий засвідчував рівень державницького мислення тогочасної української еліти, вказує, водночас, і на його приреченість.

Насамперед, історик зауважує на те, що «...трактат склався на швидку, експромтно під натиском обставин...»; все це «...не дуже промовляє..., щоб у тім акті шукати глибокої розваги, далекоюсяглих підсумків і формул на далеку будуччину» (Грушевський, 1998, с. 286). Найнебезпечніше в договорі – закладена в ньому «... конкуренція козацького і шляхетського елементу...». Дослідник уважає, що в основі

своїй Гадяцька унія була шляхетською, позаяк покликана була «...відреставрувати економічне і політичне посідання... цієї соціальної верстви...» (Грушевський, 1998, с. 372). Навіть набуття козацькою старшиною шляхетських прав «... означало тільки скріплення шляхетської верстви супроти козацької маси» (Грушевський, 1998, с. 373). Відтак для козацького загалу (для поспільства – понад те, бо в трактаті про нього не згадувалося) унія була несприйнятною. До того ж заслабкий річпосполитський уряд виявився неспроможним до виконання союзницьких зобов'язань перед «Військом Запорозьким», а магнатсько-шляхетська спільнота засвідчила свою нездатність до відносин із ним на паритетних засадах.

На противагу апологетам Гадяча 1658 року, котрих «... очевидно з однієї сторони брала за серце ця показна фразеологія «вільних і рівних», «з'єднання народів», з другого боку – ці широкі концесії українській освіті, релігійній толеранції...» (Грушевський, 1998, с. 375-376), М. Грушевський переконливо стверджує: «Нам, з ретроспективного становища, зовсім ясно, що Гадяцька унія не мала виглядів на успіх...» (Грушевський, 2005, с. 391).

Справді, лише формально українсько-польський компроміс 6 (16) вересня 1658 року міг бути підґрунтям федеративного союзу України, Польщі та Литви: реально прогресивні положення договору, запропоновані Ю. Немиричем – І. Виговським, були обмежені вже в часі підписання його під Гадячем; потім – суттєво знівельовані в процесі ратифікації Варшавським сеймом; ілюзорним бачиться співжиття козацької розкріпаченої України зі станом-регламентованою Кораною (з привілейованим шляхетством і уполісідженим феодально залежним хлопством) в «оновленій» Речі Посполитій. А тому Гадяцька угода кінцево стала одним із визначальних чинників поразки І.Виговського як гетьмана. Та, водночас, вона залишається вікопомним документом такого бажаного взаємопрощення і порозуміння еліт двох народів задля кращої долі кожного з них.

Список використаних джерел

- Грушевський М. С. Виговський і Мазепа. *Грушевський М. С. Твори* : у 50 т. / голов. ред. П. Сохань. Львів : Світ, 2005. Т. 2 : Суспільно-політичні твори (1907-1914). С. 386-396.
- Грушевський М. Ілюстрована історія України з додатками та доповненнями / уклад.: Й. Й. Брояк, В. Ф. Верстюк. Донецьк : Тов. ВКФ «БАО», 2006. 736 с.
- Грушевський М. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. Т. 10. Київ : Наукова думка, 1998. 408 с.
- Грушевський М. Очерк истории украинского народа. Киев : Лыбидь, 1990. 398 с.

References

- Grushevskii, M. (1990). *Ocherk istorii ukrainskogo naroda [Essay on the history of the Ukrainian people]*. Kiev: Lybid [in Russian].
- Hrushevskiy, M. (2006). *Iliustrovana istoriia Ukrainy z dodatkami ta dopovnen-niamy [The illustrated history of Ukraine is with additions and additions]*. Donetsk: Tov. VKF “BAO” [in Ukrainian].
- Hrushevskiy, M. (1998). *Istoriia Ukrainy-Rusy [History of Ukraine-Rusi]* (Vol. 10). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Hrushevskiy, M. S. (2005). *Vyhovskiy i Mazepa [Vigovskiy and Mazepa]*. In *Hru-shevskiy M. S. Tvory [Hrushevskiy M. S. Works]* (Vol. 2 : Suspilno-politychni tvory (1907-1914), pp. 386-396). Lviv: Svit [in Ukrainian].

Diptan I.I.**UKRAINIAN STATE IDEA OF IVAN VYHOVSKY HETMANSHIP:
THE VISION OF MYKHAILO HRUSHEVSKY**

The key problems of Ivan Vyghovsky's rule (the main problem among them – is Gadiatskiy pact in 1658) in Mykhailo Grushevskiy's works are considered in the article. It's emphasized the scientist's ambiguity in treatment of polish Ukrainian compromise in 1658. On the one hand the researcher highly evaluates Ivan Vyghovskiy and his like minded persons for their realization the basic idea of social and political development of Ukrainian nation, the necessity of being independent and trying to legalize it in the appropriate paragraphs of “Big kingdom of Russia”. On the other hand emphasizes the factors which caused the union “lack of vitality” and hopeless of I. Vyghovskiy's polish foreign policy choice.

In the scientist's conception the compromise of 1658 is the result of a combination of a set of factors, opposing tendencies, which had a deep foundation; the current geopolitical realities. For the «Zaporizhzhya Army» it was seen as a salvation from the expansionist, incorporationist policy of Muscovy, the mechanism of affirmation of the Orthodox « Grand Duchy of Rus» as an equal component of the reorganized Commonwealth.

Mykhailo Hrushevsky, while paying tribute to the Treaty of Hadiach as a political and legal act, which testified to the level of state thinking of the then Ukrainian elite, indicates, at the same time, his doom.

First of all, the historian observes that the treatise was in a hurry, under pressure of circumstances, it may have a temporary character. The most dangerous thing in the treaty is the «... competition of the Cossack and Nobility element ...». The researcher believes that the basis of the Hadiach Union was nobility, because it was called «... to restore the economic and political affluence ... of this social stratum ...». Even the acquisition of the nobility's rights by the Cossack sergeant «... meant only the strengthening of the nobility stratum against the Cossack masses». Therefore, for the Cossack public (for the common people - moreover, because it was not mentioned in the treaty) the union was unacceptable. In addition, the weak power of the Commonwealth government was incapable of fulfilling allied obligations to

the «Zaporizhzhya Army» and the magnate-nobility community has demonstrated its inability to engage in relations with it on a parity basis.

In contrast to the Hadiach apologists in 1658, who admired the preferences for the Ukrainian in the field of education and culture. Mykhailo Hrushevsky convincingly states: «For us, from a retrospective perspective, it is quite clear that the Hadiach Union did not look to be successful ...».

In fact, only a formal Ukrainian-Polish compromise on the 6th(16th) September 1658, could have been the basis of a federal union of Ukraine, Poland and Lithuania: the really progressive provisions of the treaty, which were proposed by Y. Nemirich - I. Vyhovsky, were already limited in time by signing it near Hadiach ; then - substantially eliminated in the process of ratification by the Warsaw Sejm; The illogical view of the coexistence of the Cossack emancipated Ukraine with the state-regulated Crown (with privileged nobility and followed by a feudal dependent slap) is seen in the «renewed» Commonwealth. That is why the Hadiach Treaty eventually became one of the decisive factors in defeat of Vyhovsky as a hetman. And at the same time it remains a Memorandum of such a desired mutual forgiveness and consent of the elites of the two peoples for a better life of each of them.

Keywords: *Ivan Vigovsky, Mykhailo Grushevsky, Hetman, Zaporozs'ke army, Hadiach Union, Grand principedom of Rus, diplomacy.*

УДК 316.774: 316.614.5

doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172940

orcid.org/0000-0001-7429-7693

Наталія Кривда

КРИВДА Наталія Юріївна – доктор філософських наук, професор кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів – історія української філософії та культури, соціальна філософія, проблема ідентичності.

КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ГРУПОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті показано, що різке зростання наукового зацікавлення до студій пам'яті, супроводжується виразним дефіцитом міждисциплінарних наукових розвідок присвячених вивченню ролі пам'яті у процесі формування колективної ідентичності. Підкреслено, що такі дослідження мають вагомe значення для пояснення тих соціокультурних трансформацій, які відбуваються під впливом глобалізації та сприятимуть розробці стратегій національної консолідації, які враховуватимуть значення колективних спогадів в процесі формування та збереження групової ідентичності. З цією метою проаналізовано пояснювальний потенціал безпеляційного в сучасному інтелектуальному дискурсі висновку М. Альбвакса щодо ролі колективних споминів в процесі формування колективної ідентичності та уточнено окремі аспекти розробленої ним теорії колективної пам'яті. Зокрема, спростовано положення про визначальну роль колективної пам'яті в процесі формування групової ідентичності та показано значення соціальної дружби у процесі формування соціальної спільноти, тривкість та моральна значимість якої забезпечується спільними спогадами. Вони забезпечують появу образів, котрі набувають статусу символів колективної ідентичності, в яких закладені поведінкові взірці та моральні повчання для членів спільноти. Останні можуть обмежуватися в ході безпосередньої комунікації, котра охоплює соціальний простір, або ж бути оформленими в обряді та/або тексті, які завдячуючи реінтерпретації можуть надовго

залишити незмінною значну частину важливих для збереження колективної ідентичності споминів.

***Ключові слова:** колективна пам'ять, спогади, колективна ідентичність, символи ідентичності, обряди, тексти, соціальна дружба.*

Постановка проблеми. У сучасному науковому дискурсі помітно зросло зацікавлення до проблем пам'яті. Ця тенденція, на наш погляд, зумовлена знеціненням ідеалів просвітницького гуманізму й, передусім, притаманної йому віри у прогрес історії та поляризацію суспільних та світоглядних ідеалів. Поряд з вірою у прогрес та перемогу лібералізму, все виразніше проглядається ностальгія за фундаментальними цінностями, яка породжує зростання цікавості до національного. В таких умовах, сучасність перестає розглядатися як сполучна ланка минулого з майбутнім, яке, своєю чергою, втрачає будь-яку визначеність.

Розрив історичної наступності, який є однією з головних характеристик сучасного соціокультурного буття, робить майбутнє непередбачуваним, тим самим істотно ускладнюючи процес групової ідентифікації. Збереження колективної єдності в нових умовах забезпечується шляхом постійного переосмислення минулого. В ньому спільнота відшукує символи та образи власної ідентичності, які, завдячуючи спільним спогадам, перетворюються на опорні пункти групової єдності. Усвідомлення групової солідарності виникає завдяки тому, що пам'ять нерозривно пов'язана зі своїми носіями, котрі, маючи спільні уявлення про події свого минулого, позиціонують власну окремішність.

Не менш значимим для зростання цікавості до студій пам'яті видається й високий рівень «демократизації» історії. Цей процес великою мірою був зумовлений тією бурхливою хвилею емансипації народів та етносів, яка розпочалася у кінці ХХ ст. Вона зумовила переосмислення історичного минулого та відродження значної частини культурної спадщини великої кількості локальних спільнот.

Великою мірою цьому сприяла й глобалізація. Її ліберально орієнтовані універсалістські інтенції призвели до розмивання підвалин національної ідентичності, не знецінивши водночас соціальності як такої. Плинність та швидка зміна соціальних стандартів, яка стала закономірним підсумком глобалізації, зумовила пошук тих світоглядних орієнтирів, які зможуть забезпечити певну визначеність на рівні щоденного життя. Тут людина відчуває потребу у груповій консолідації, яка сприймається безпосередньо завдяки участі у соціальних практиках, які відтворюють самотність групи і водночас транслюють історично сформовану та усталену систему групових цінностей. В умовах швидкоплинності соціальних стандартів, такі самотні групи і, осо-

бливо, багаточисельні етнічні меншини створюють альтернативні спомини, які політизуються, подекуди зумовлюють рух на фрагментацію державних інститутів чи кордонів.

Процес «демократизації» історії є закономірним наслідком деколонізації, яка проявляється на зовнішньому рівні як емансипація народів та етносів з-під колоніального гніту, тоді як на внутрішньому рівні, особливо розвинутих західноєвропейських суспільств, вона виявляється через актуалізацію групової єдності сексуальних, релігійних, соціальних тощо меншин. Їхня групова ідентичність визначається не тільки соціальною дружною, в основі якої лежить почуття турботи та піклування, а й спільними споминами, які зазвичай відображають тривалий процес боротьби за право на визнання та виявлення своєї власної унікальності. Зазвичай такі спомини є різновидом альтернативних історій, які завжди побутують у суспільстві, однак актуалізуються і політизуються у моменти появи перешкод для вільного розвитку такої спільноти. Такі альтернативні історії можуть стати вагомою загрозою існуванню культурно більш чи менш однорідного простору національної спільноти.

Розкриваючи причини актуалізації студій пам'яті, не можна оминути увагою й тих соціокультурних трансформацій, які відбуваються внаслідок проникнення цифрових технологій у всі сфери життя суспільства. Радикальні зміни у методах накопичення та способах зберігання інформації дають підстави говорити про початок нової культурної революції, наслідки якої, так само як і виникнення книгодруку, відобразяться на всіх сферах життя суспільства. Поміж тим, внаслідок вищезгаданого розриву історичної наступності, окреслити перспективи майбутнього, а відтак визначити, які історичні образи будуть потрібні нашим нащадкам для того, щоб самовизначитися стосовно самих себе, сьогодні сказати надзвичайно складно. Це, своєю чергою, робить студії пам'яті, так само як і ретельне збереження споминів та артефактів, одним із засадничих завдань сучасності.

Ступінь наукової розробки проблеми. В сучасному інтелектуальному дискурсі зародження студій пам'яті зазвичай пов'язують з роботами М. Альбакса. Поміж тим концептуальні передумови цієї проблеми були закладені у працях А. Бергсона. Французький мислитель експлікував пам'ять як активний перетворюючий початок, який має чітко окреслену творчу складову і не зводиться до чистої фіксації фактів. Так, у передмові до роботи «Матерія і пам'ять. Нарис взаємозв'язку тіла і духу» він наголошує на тому, що пам'ять «зачіпає кілька рівнів свідомості, кожен з яких постає проміжною ланкою між абстрактним спогляданням і дією». Такий підхід дає мислителю можливість виокремити «два роди пам'яті... Перша реєструє у вигляді

образів-споминів всі події нашого щоденного життя по мірі того, як вони розгортаються, вона не нехтує дрібницями, залишаючи кожному факту, кожному жесту його місце і його час. Без умислу про користь або практичне застосування вона зберігає минуле тільки через природну необхідність. Вона забезпечує розумне або, радше, інтелектуальне впізнавання вже пережитого сприйняття; до неї ми вдаємося щоразу, коли піднімаємося по схилу нашого минулого життя, щоб знайти там якийсь певний образ... пам'ять другого роду – та, яку зазвичай вивчають психологи, ... завжди спрямована на дію, розташовану в сьогоденні і має на увазі лише майбутнє ... – є скоріше звичка, освячена пам'яттю, ніж сама пам'ять ... у цих двох видах пам'яті, з яких одна уявляє, а інша повторює, друга може замінювати першу і часто навіть створювати її ілюзію ... пам'ять другого роду – активна, або рухова – повинна постійно перешкоджати першій, або ж брати з неї лише те, що може прояснити або корисно доповнити наявну ситуацію ...» (Бергсон, 1992, с. 60, 207-210).

Не менш плідними для розвитку студій пам'яті видаються й роздуми Ф. Ніцше про роль пам'яті в житті людини та соціуму. Попри те, що у роботах німецького мислителя проблема пам'яті не набула ні понятійного, ні концептуального окреслення, його інтелектуальну спадщину можна вважати теоретичною основою студій пам'яті. Плідними у даному контексті видаються думки Ф. Ніцше щодо здатності людини та соціуму забувати, мова йде про селективний характер пам'яті. Спогади, як доводив Ф. Ніцше, формують межі горизонту, який обмежує кругозір та визначає простір «свого», тобто зрозумілого і очевидного. В межах горизонту диференціюються образи минулого, поступово перетворюючись на культурні смисли та цінності, якими керується людина чи суспільство в процесі життєдіяльності. Водночас із цим, горизонт – це не замкнений простір, він передбачає існування іншого горизонту, взаємодія з яким потребує не тільки спогадів та водночас забуття, які Ф. Ніцше називає «пластичною силою пам'яті» (Ніцше, 2003, с. 9).

Ідеї А. Бергсона та Ф. Ніцше тільки згодом набули свого концептуального оформлення у творах М. Альбакса, котрий показав соціокультурну зумовленість індивідуальної пам'яті. Він вважав, що джерелом спогадів є комунікація і взаємодія в рамках соціальних груп. Це зумовлено тим, що вже саме переживання виникає у нас з оглядкою на оточуючих, в контексті соціально заданих рамок значущості. Так само відбувається і з споминами, їх важливість і значимість прямо або опосередковано підтверджується колективом. Інакше кажучи, за М. Альбаксом, пам'ять – це прояв залученості особистості в різноманітні соціальні групи, починаючи з сім'ї і закінчуючи релігійною і націо-

нальною спільнотами. Пам'ять, на думку вченого, живе і зберігається тільки завдяки комунікації. Якщо остання припиняється або якщо зникають чи змінюються референтні рамки комунікативної реальності, приходять забуття. Це, своєю чергою, означає, що пам'ять соціально обумовлена, й існує тільки у вигляді «колективна пам'яті» (Хальбвакс, 2005, с. 8-27). На цьому ж ідейному тлі, М. Альбвакс показує вплив пам'яті на розвиток групової солідарності.

Розвиток студій пам'яті, який хоча й розпочався під впливом робіт М. Альбвакса, однак набув небувалого розмаху тільки в кінці ХХ ст. Починаючи з цього часу, меморіальні студії охоплюють велику кількість тем, залучаючи все більше і більше науковців. Цікавими та плідними для дослідження теоретичних основ колективної пам'яті можуть стати роботи Г. К. Анхейер (Anheier, 2011), І. Гояна (Goian, 2016), Дж. Вінтера (Winter 2006), М. Дж. Мюррей (Murray, 2013), Г. Касьнова (Касьянов, 2016), Е. Корнінг (Corning, 2015), А. Киридон (Киридон, 2026), П. Коена (Cohen, 2017), Н. Кривди (Кривда, 2016), С. Сторожук (Сторожук, 2018), Б. Шацької (Шацька, 2011) та інших українських та зарубіжних дослідників. Зроблені ними теоретичні узагальнення та висновки можуть слугувати теоретичною основою для вивчення світоглядних та ціннісних пріоритетів суспільства, розвитку національних стратегій тощо. Особливого ж значення в умовах сьогодення вищезгадані студії набувають для вивчення тих культурних цінностей, які визначають образ спільноти, забезпечуючи її безперервний історичний розвиток. Йдеться про те, яким чином спільнота транслює й узаконює ті вартості, які визначають її унікальний та самобутній характер.

Актуальність задекларованої проблеми та необхідність її осмислення визначили **мету** дослідження. Вона полягає у розкритті значення колективних спогадів в процесі формування та збереження групової ідентичності.

Основна частина. Непересічна роль колективних спогадів у процесі формування групової ідентичності, після робіт М. Альбвакса, не викликає особливих сумнівів. Дослідники загалом погоджуються з висновками вченого про те, що спільні спогади є одним із важливих чинників формування колективної ідентичності завдяки просторово-часовій конкретності пам'яті. Кожна соціальна група, як доводить М. Альбвакс, формує власні просторово-часові «межі пам'яті», які охоплюють важливі для групи історичні події та/або образи, що мають часову та просторову конкретність. Ці події та образи завдяки споминам перетворюються у символи ідентичності групи, яка в процесі комунікації, надає їм емоційного та ціннісного навантаження. Образи пам'яті, як доводить М. Альбвакс, «є одночасно зразками, прикладами

і свого роду повчаннями. У них виражена загальна позиція групи; вони не тільки відтворюють її минуле, а й визначають її сутність, її властивості і її слабкості» (Хальбвакс, 2007, с. 192). Нерозривний зв'язок між колективною пам'яттю, уявленням групи про себе і свою соціальну роль, М. Альбвакс показує на прикладі ієрархічного середньовічного суспільства. Наявна тут система гербів і титулів розкриває статус, права та привілеї, які великою мірою залежать від того, що сім'я або інша соціальна група знає про себе, і що інші знають про її минуле. Інакше кажучи, для підтвердження свого суспільного статусу люди «апелювали до пам'яті суспільства, щоб досягти того послуху, якого пізніше будуть вимагати, посилаючись на користь свого служіння або на повноваження службовців і чиновників» (Хальбвакс, 2007, с. 267).

Загалом погоджуючись з висновками М. Альбвакса щодо значення спогадів для підкреслення групової ідентичності, хотілося б водночас зосередити увагу на тому, що у запропонованих ним аргументах іманентно присутні ті питання, які стоять перед сучасними дослідниками колективної пам'яті. Зокрема, французький вчений цілком аргументовано наголошує на важливій ролі спогадів для підкреслення унікальності та збереження колективної ідентичності, в своїх працях веде мову про всі типи спільнот: купецькі гільдії, лицарські ордени, суспільні стани, родини, етноси та нації, тобто спільноти та спілки, які виникали в різні історичні періоди в різних типах суспільств. Водночас із цим він залишає поза своєю увагою факт множинної ідентичності, котра проявлялася не тільки у ієрархічних домодерних суспільствах, а й притаманна сучасним горизонтальним суспільствам. Це своєю чергою, наводить на думку про те, що кожна суспільна група, будучи частиною іншої соціальної групи, має власні колективні спомини, які, як було вже зауважено вище, мають просторову і часову конкретність. Інакше кажучи, мова йде про те, що існування будь-якої групової єдності потребує батьківщини та біографії, які сповнені змістом і визначають цілі групи та уявлення про себе. Така ситуація, за наявності чіткої роздільної лінії, з огляду на теоретичні висновки та зауваження Л. Козера, має зумовлювати конфлікт, в тому числі й конфлікт споминів, а з ним і деконсолідацію суспільства. Яскравим прикладом такої ситуації може стати світоглядно-ціннісна та ідеологічна фрагментація сучасного українського суспільства. Великою мірою вона зумовлена суперечністю тих колективних споминів та історично сформованих символів, які лежать в основі регіонально-етнографічної ідентичності. В умовах глобалізації цей різновид ідентичності забезпечує людину опорними світоглядно-ціннісними орієнтирами, загроза яким може зумовлювати різке зростання рівня ксенофобії і навіть військові про-

тистоювання, як доводить драматичний досвід сучасної України. Уникнення таких конфліктів, за переконанням Л. Козера, можливе тільки за наявності розвиненого громадянського суспільства. Воно забезпечує сегментацію ідентичності, а з ним і пам'яті, за членством у безлічі асоціацій та груп: релігійних, етичних, професійних, статусних та інших, що робить проблематичним виділення однієї головної групової лінії суспільного розриву, а з нею і розвиток конфлікту (Козер, 2000, с. 102).

Висновки Л. Козера щодо можливості та засобів подолання конфлікту мають надзвичайно важливе значення для дослідження різних соціальних процесів. Поміж тим увага вченого зосереджена на умовах взаємодії вже сформованих соціальних груп, кожна з яких, як доводив М. Альбвекс, формується завдяки єдності споминів. Очевидно, що в умовах множинної ідентичності, символи, які забезпечують групову ідентичність, мають різну емоційну напругу, що дає можливість дослідникам виокремлювати історичну, національну, культурну та багато інших видів пам'яті, на тлі яких формується групова історія. Це, своєю чергою, дає підстави припускати, що кожна соціальна група – починаючи від сексуальних меншин, релігійних громад, молодіжних субкультур і завершуючи етнічними, національними та глобальними спільнотами на зразок цивілізацій мають власні колективні спомини, які мають просторово-часову визначеність. Очевидно, що такий висновок можна було б прийняти безапеляційно, коли мова йде про історично тривалі соціальні групи на зразок соціальних станів, які мають тривалу історію життя та подвигів, релігійні спільноти, в основі єдності яких зазвичай лежать окремі події з історії групи, подібною є ситуація й з етнічними та національними спільнотами. Поміж тим, коли йдеться про групи меншин або молодіжні субкультури, ситуація виглядає дещо іншою. Роль споминів на ранніх стадіях формування такої колективної ідентичності виглядає дещо сумнівною, тим самим актуалізуючи необхідність більш ретельного вивчення цього питання.

Попри те, що вивчення особливостей зародження та розвитку соціальної єдності вже має тривалу історію, наразі немає підстав говорити про всебічне дослідження цього питання. Наявні сьогодні теорії соціального не дають можливості пояснити певні сучасні суспільні трансформації. Така ситуація, на думку американського соціолога Б. Яка, великою мірою зумовлена нерозумінням самої природи соціальної єдності. На думку вченого, дослідники стверджують існування спільноти, беручи до уваги або об'єктивні (територія, мова, релігія, культура тощо), або суб'єктивні (бажання) ознаки. Поміж тим, визнаючи правомірним такий підхід, ми не можемо зрозуміти причини того, що одні спільноти виявляються дуже тривкими і мають високий рівень емоційної на-

пруги, інші – майже ситуативними і легко розпадаються. Більш того, за умови раціональності такого підходу, необхідно визнати, що утворення спільнот відбувається різним шляхом, що, приміром Б. Якові, видається сумнівним. Він вважає, що попри істотні відмінності спільнот, всі вони формуються на основі почуття лояльності і піклування, які найбільш чітко виявляються у соціальній дружбі (Як, 2017, с. 95). Значимість такої єдності залежить від рівня схожості членів спільноти та тих цілей, які спільнота прагне досягнути в процесі власного розвитку.

Експлікуючи соціальну дружбу як джерело людської спільноти, Б. Як цілком аргументовано наголошує на необхідності розмежування спільноти та спілки (або організації), які часто мають багато спільного. Попри це, природа цих соціальних феноменів істотно відрізняється: спілки та організації формуються формально і зазвичай не мають морального відчуття єдності, людина може бути членом певної організації, однак не переживати відчуття єдності чи потреби у піклуванні про її членів. Членство у спілці – це часто формальна характеристика, яка не викликає якихось внутрішніх хвилювань, навіть попри те, що в дійсності, члени спілки, так само як і члени спільноти, переживають певну спорідненість завдяки приналежності до одної організації. Рівень емоційної напруги такого морального почуття значно нижчий ніж у спільнот. Останні формуються на основі інтуїтивного відчуття єдності завдяки тому, що їх представники поділяють спільні цінності, мають спільні характеристики чи цілі. Таким чином, зауважує Б. Як, спільнота формується у підсумку, з одного боку, усвідомлення зв'язку між людьми, які поділяють щось спільне, а з іншого – уявленню цього «щось» (культури, території, цілей, бажань, переживань тощо), або тих речей, які визначають єдність спільноти. «Перший процес, – підсумовує вчений, – створює спільноти як об'єкти уявлення, другий веде до їхнього розвитку (Як, 2017, с. 95).

Спільноти, за Б. Яком поділяються на природні, свідомо сконструйовані та випадкові (Як, 2017, с. 113). Звісно, на перший погляд, це твердження дещо суперечить вищезгаданім зауваженням вченого щодо необхідності розмежування спільнот і спілок, поміж тим, це далеко не так. Вказані уточнення вчений використовує для того, щоб наголосити, що спільноти виникають не в результаті природної необхідності, а завдяки історичній випадковості – проживання на певній території, спільна мова, символи абощо. Звісно, він цілком свідомий того, що ці ознаки не роблять сукупність людей спільнотою, – вона виникає тільки тоді, коли люди починають уявляти себе приналежними до певної спільноти. Інакше кажучи, за Б. Яком, спільнота виникає тоді, коли люди усвідомлюють свою групову єдність, поділяючи певні

цінності, маючи спільні цілі в майбутньому або визнаючи лояльність до системи символів, які продукуються минулим (Як, 2017, с. 118). Єдність та легітимність такої спільноти зазвичай забезпечується, з одного боку, спільним історичним минулим та культурним спадком, а з іншого – спільними цілями в майбутньому.

На наш погляд, вказані уточнення мають вагоме значення для більш чіткого окреслення ролі колективної пам'яті в процесі формування групової ідентичності. Зокрема, визнаючи раціональність висновків Б. Яка, ми вважаємо, що поява спільноти забезпечується суб'єктивним переживанням єдності на основі спільних цілей або ж певних, в тому числі й зовнішніх, ознак. Її тривкість та моральна значимість забезпечується спільними спогадами та культурними символами, які поступово перетворюються на символи колективної ідентичності. Останні, як доводив М. Альбвакс, розкривають сутність групової єдності та слугують взірцями, повчаннями та прикладами для членів спільноти, водночас забезпечуючи розрізнення «своїх» і «чужих» (або «інших») (Хальбвакс, 2007, с. 192). Через це, образи пам'яті зазвичай відбираються і вибудовуються так, щоб підкреслити відповідності, схожість і наступність. Більш того, пам'ять, як вже було зауважено, має селективний характер, відтворює події минулого, враховуючи наявні в суспільстві цілі та сподівання, тобто орієнтуючись на майбутнє. Це, своєю чергою, наводить на думку, що спільнота зникає у момент, коли образи минулого втрачають здатність відповідати соціокультурним, світоглядним чи ціннісним запитам сучасності. Виглядає так, що саме ця ситуація спостерігається у сучасному світі, де національна ідентичність драматично втрачає свої провідні позиції під впливом глобалізації. Остання великою мірою впливає на ціннісні та світоглядні пріоритети сучасної людини, водночас не зумовлюючи культурної уніфікації світу. Навпаки, в сучасному світі спостерігається прямо протилежний процес – розмиття усталених національних кордонів поєднується зі зростанням уваги до локальних форм колективної ідентичності – регіональної, етнографічної, етнічної тощо, свідомість яких забезпечується колективними споминами, які в період розквіту національного принципу видавалися забутими. Це, своєю чергою, дає підстави дослідникам виокремлювати різні види колективної пам'яті, або ж говорити про відмінні форми трансляції колективної пам'яті.

Показовим прикладом у даному контексті можуть стати зауваження Я. Ассмана щодо існування «гарячої» та «холодної» пам'яті (Ассман, 2004, с. 70). Попри те, що вказане розрізнення має вагомий пояснювальний потенціал у процесі дослідження спільнот, орієнтованих на збереження і відтворення власної культурної самобутності, і

спільнот, що орієнтовані на зміни і розвиток, воно видається досить дискусійним. Розкриваючи сутність «гарячої» та «холодної» пам'яті, вчений веде мову не про види пам'яті, а про її селективний характер та обґрунтовану ще Ф. Ніцше здатність спільноти до забуття. Так, означаючи особливості «холодної» пам'яті, Я. Ассман зосереджує увагу на здатності соціальних інститутів притуплювати деякі спогади заради збереження культурної самобутності, тоді як своєрідність «гарячої» пам'яті визначається спогадами, що орієнтовані на розвиток та зміни, які, в окремих випадках, можуть призводити до деградації та зникнення спільноти (Ассман, 2004, с. 74). Власне кажучи, в даному випадку йдеться не про різновиди пам'яті, а про ментальну своєрідність спільнот, які, як справедливо зауважував К. Леві-Строс, можуть бути орієнтованими чи не орієнтованими на переосмислення історії та перетворення її на рушійну силу розвитку.

Дискусійність висновків Я. Ассмана щодо існування «гарячої» та «холодної» пам'яті великою мірою зумовлена теоретичними засновками його наукової розвідки. У своєму дослідженні німецький вчений зосереджується на вивченні культурної пам'яті як одного з чинників формування політичної ідентичності (Ассман, 2004, с. 15), не враховуючи водночас можливість аполітичного існування культурної ідентичності, що, наприклад, неодноразово спостерігалось в процесі історичного розвитку українського суспільства. Крім того, на наш погляд, Я. Ассман гіперболізував значення історичного підходу, що призвело до істотного знецінення ролі обрядових практик в процесі трансляції колективної пам'яті. Він вважає, що обряд і свято – це форми організації та поширення колективних спогадів, які притаманні передусім дописемним культурам. З виникненням писемності трансляція смислу відбувається через текст (Ассман, 2004, с. 97).

Загалом визнаючи правомірною думку Я. Ассмана щодо провідної ролі обрядової практики в процесі передачі знання та збереження групової ідентичності в дописемних культурах, його висновки щодо ролі тексту як форми передачі колективних споминів у писемних культурах видаються гіперболізованими. Ми цілком свідомі того, що з виникненням писемності, текст стає важливим засобом трансляції не тільки культурного смислу, а й тілесних практик, які забезпечують єдність групи. Письмо, як доводить у своїх дослідженнях П. Коннертон, це різновид тілесної пам'яті, яка показує рівень знайомства людини з загальноприйнятою у суспільстві процедурою написання тексту. Водночас, воно закладає підвалини для формування зовсім інших механізмів трансляції споминів. Адже, виникнення абетки «звільняє суспільство від обмежень ритмічної мнемоніки. Конкретні висловлювання більше

не треба спеціально запам'ятовувати, їх можна зберегти, перетворивши на артефакти, і звертатися до них, як виникне потреба. Подібна економічність у сфері пам'яті вивільнює величезні обсяги ментальної енергії, задіяні у конструюванні та збереженні мнемонічних систем; а це сприяє продукуванню незвичних, нових висловлювань/формулювань і нових напрямків думки» (Коннертон, 2004, с. 121). Ці напрямки думки, або культурні смисли, виникають завдяки тому, що текст не має смислового та ціннісного навантаження сам по собі, текст завжди потребує інтерпретатора. Водночас, він потребує і слухача, готового сприймати закладений у ньому зміст.

Зроблені попередні зауваження яскраво демонструють ті ризики для культурного смислу, які несе в собі текстова культура. Тексти самі по собі не є формою поширення культурного смислу, вони потребують інтерпретації, а відтак закладений в них сенс може набувати високого рівня варіативності, котра глибоко впливає на збереження колективної ідентичності. Правомірність цього висновку не викликає сумніву, однак потребує важливого уточнення: поява інтерпретатора не зумовлює свавілля інтерпретації – вона здійснюється з урахуванням запитів слухача. Інакше кажучи, інтерпретатори, які в модерних культурах набувають статусу духовних вождів спільноти, використовують ту частину фіксованого текстом смислу, який може бути сприйнятий спільнотою, водночас визначаючи напрям розвитку та цінності спільноти. Вказана тенденція досить чітко проявилася в суперечностях ранньохристиянської церкви. Повчання та заповіді Христа мали чітко виражений новаторський характер і суперечили тогочасним соціальним та етичним ідеалам, що істотно ускладнювало їхнє сприйняття не тільки широкими народними масами, а й апостолами, які, проповідуючи слово Боже, часто адаптували його до панівних в суспільстві норм та цінностей. Така діяльність сприяла розповсюдженню християнського переказу та закладених в ньому ідеалів, не зумовлюючи водночас різкої руйнації соціальної структури та інститутів римського суспільства. Цей процес відбувався у ході перманентного переосмислення євангельського переказу та продукування нового культурного смислу, який закладав підвалини для розвитку нової соціальної структури суспільства.

Непересічна роль інтерпретаторів в процесі формування та поширення нових культурних смислів з урахуванням соціального запиту слухачів, досить яскраво проявилася і в асиміляторській політиці радянської влади щодо України. Утвердження соціалістичних ідеалів, після нищівної поразки силових методів їх впровадження, відбувалося завдяки переосмисленню текстів, які заклали підвалини групової ідентичності українців. Яскравим прикладом може стати творча спадщина

Т. Шевченка. Незважаючи на виразну суперечність сформованих Кобзарем ідеалів основним постулатам соціалізму, його твори не вилучалися з літературного вжитку, проте набували нового смислового навантаження у підсумку реінтерпретації. Теж саме відбулося й з творчою спадщиною І. Франка, Лесі України та багатьох інших духовних лідерів українства.

Жорстка радянська цензура вивела за межі комунікації значну частину вагомого для збереження групової ідентичності українців культурного смислу, однак не змогла зруйнувати української етнокультурної ідентичності. СРСР, як доводить І. Лисяк-Рудницький, не зруйнував, а консолідував національну самобутність українців, забезпечивши їх спільною батьківщиною з чітко визначеними просторовими кордонами (Лисяк-Рудницький, 1994, с. 458). Звісно, цьому сприяло й те, що в суспільстві побутувала велика кількість текстів, які сприяли збереженню групової ідентичності українців. В цьому контексті можна згадати не тільки реінтерпретовану українську літературу, а й той пласт культурної спадщини, яка ретельно відбиралася радянськими етнографами з метою формування сценічного образу української народної культури. Така діяльність, хоч і мала чітко виражений селективний характер, давала можливість зберегти в колективній пам'яті частину споминів та символів, які забезпечували колективну єдність українців.

Наведені приклади, на наш погляд, можуть слугувати емпіричним підтвердженням правомірності висновків Я. Ассмана щодо значення інтерпретатора для збереження споминів, а з ними й етнокультурної ідентичності спільноти. Водночас вони закладають підвалини для припущення про істотну зміну української ідентичності в радянській період. Адже, в основі сучасної української ідентичності лежить реінтерпретовані радянською цензурою колективні спомини та символи українців. Видається, мова йде про те, що сучасна українська ідентичність є результатом культурних стратегій радянської влади, поміж тим це далеко не так. Залучимо до аналізу і врахуємо зауваження Я. Ассмана щодо референтних рамок комунікативної пам'яті, яка може транслювати спогади до 80-ти років (Ассман, 2004, с. 53). Це уточнення дає підстави говорити про те, що частина заборонених споминів українців транслювалася засобами усної комунікації, котра істотно доповнювалася тілесними практиками, закріпленими в радянській церемоніальній практиці (весільна обрядовість, родильна обрядовість, паради, пам'ятні дні тощо) (Богомолець, 2018, с. 64-67). Остання, як доводить П. Коннертон, наділяє «сміслом цілий спектр подальших, вже не-ритуальних дій і вчинків, усе життя спільноти» (Коннертон, 2004, с. 75) та як цілком слушно доводить А. Байбурін, сприяє формуванню типових програм поведінки, котрі регламентують усі сфери життя лю-

дини в суспільстві, формуючи тим самим у неї деякі соціально значимі норми (Байбурин, 1985, с. 37-38).

Звісно, типові програми поведінки можуть виникати в процесі безпосередньої комунікації, яка, однак, не має потенціалу для соціальної регламентації поведінки, а відтак і формування підвалин колективної ідентичності. Групова єдність, як цілком аргументовано доводить Я. Ассман, має уявний характер і виходить за «межі натуральної величини», тому потребує спеціального оформлення спогадів у текстах, символах та обрядах (Ассман, 2004, с. 55). Останні, як доводить дослідник, транслюють знання завдяки безпосередній присутності чи участі усіх членів спільноти у обрядовому дійстві, приводом для якої виступає свято (Ассман, 2004, с. 59-60). Обряд і свято, завдяки постійному повторенню, мають чітко виражений зв'язок з минулим, котре не тільки експлікує смисл у сьогодення, а й закладає підвалини для формування типових зразків та норм поведінки. Попри постійну повторюваність обряду, його зміст, як доводить П. Коннертон, можна розширювати та модифікувати. В такому випадку, обряд набуває значення символічного колективного тексту (Коннертон, 2004, с. 83), культурний смисл якого залежить від інтерпретації, а відтак може істотно змінюватися, водночас залишаючи незмінною систему ритуальних дій, які визначають загальну інтенцію певного обряду. Ця особливість обряду, забезпечує сталість тілесних практик, тим самим закладаючи підвалини для збереження колективної ідентичності. На наш погляд, завдяки, в тому числі, цій особливості обрядової практики українці змогли зберегти свою культурну ідентичність в умовах радянської асиміляторської політики, на цій же основі сьогодні відроджуються роль регіонально-етнографічної ідентичності. На відміну від національної, переживання локальних форм групової ідентичності, має тісний і безпосередній зв'язок в буденності, поміж тим не обмежується нею. Локальна або етнорегіональна ідентичність, так само як і національна, зберігається завдяки побутуванню сукупності символічних колективних текстів, які з огляду на розміри групи більш чітко відображають духовні запити спільноти.

Висновки. Попри різке зростання наукового зацікавлення до студій пам'яті, у сучасному інтелектуальному дискурсі поки що залишається виразним дефіцит міждисциплінарних наукових розвідок присвячених вивченню ролі пам'яті у процесі формування колективної ідентичності. Такі дослідження можуть мати вагоме значення для пояснення тих соціокультурних трансформацій, які відбуваються під впливом глокалізації (глобалізація плюс локалізація) та сприяти розробці стратегій національної консолідації, які враховуватимуть зна-

чення колективних спогадів в процесі формування та збереження групової ідентичності.

У ході дослідження була здійснена спроба спростувати наразі безапеляційний висновок М. Альбвакса щодо засадничого значення колективних споминів для усвідомлення групової єдності, в основі якої лежить соціальна дружба та/або спільні інтереси чи характеристики. Тривкість та моральна значимість такої спільноти визначається спільними спогадами. Вони забезпечують появу образів, котрі набувають статусу символів колективної ідентичності, в яких закладені поведінкові взірці та моральні повчання для членів спільноти. Вони можуть транслюватися в ході безпосередньої комунікації, котра охоплює обмежений соціальний простір, або ж бути оформленими в обряді та/або тексті, які завдячуючи реінтерпретації можуть залишати незмінною частину важливих для збереження колективної ідентичності споминів.

Список використаних джерел

- Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва : Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- Байбурин А. К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционной культура. *Советская этнография*. 1985. Вып. 2. С. 36-46.
- Бергсон А. Собрание сочинений в 4 т. Том. 1. Москва : Московский клуб, 1992. 336 с.
- Богомолец О. В. Обрядова практика як засіб збереження колективної пам'яті: український вимір. *Гуманітарний часопис*. 2018. № 2. С. 57-71.
- Касьянов Г. Исторична пам'ять та історична політика: до питання про термінологію й генеалогію понять. *Український історичний журнал*. 2016. № 2. С. 118-137.
- Киридон А. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2016. 320 с.
- Козер Л. Функции социального конфликта. Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 208 с.
- Коннертон П. Як суспільства пам'ятають. Київ : Ніка-Центр, 2004. 184 с.
- Кривда Н. Ю., Сторожук С. В. Культурна ідентичність як основа колективної єдності. *International education journal of innovative technologies in social science*. 2016. 4(8), Vol. 2. pp. 58-63. DOI: https://doi.org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710
- Лисяк-Рудницький І. Историчні есе: в 2 т. Т. 2. Київ : Основи, 1994.
- Ницше Ф. О пользе и вrede истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во внеравственном смысле. Минск : Харвест, 2003. 384 с.
- Сторожук С. В., Гоян І. М., Федик О. В. Роль колективної пам'яті в процесі формування національної єдності: український вимір. *Гуманітарний часопис*. 2018. № 1. С. 11-22.

- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2-3. С. 8-27.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Москва : Новое издательство, 2007. 348 с.
- Шацька Б. Минуле – пам'ять – міт. Чернівці : Книги–XXI, 2011. 248 с.
- Як Б. Национализм и моральная психология сообщества. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.
- Anheier H., Isar K. Yudhishthir Raj. *Cultures and Globalization: Heritage, Memory and Identity*. SAGE Publications, 2011. 416 p.
- Cohen Paul A. *History and popular memory: the power of history in moments of the crisis*. Columbia University Press, 2017. 304 p.
- Corning A., Schuman H. *Generations and Collective Memory*. University of Chicago Press, 2015. 272 p.
- Goian I., Storozhuk S. The ethnic principle as the basis of civil politics. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*. 2016. № 11/13. С. 31-36.
- Murray Martin J. *Commemorating and Forgetting: Challenges for the New South Africa*. University of Minnesota Press, 2013. 305 p.
- Winter Jay. *Remembering War: The Great War between Memory and History in the Twentieth Century*. New Haven. CT : Yale University Press, 2006. 340 p.

References

- Anheier, H., & Isar, K. (2011). *Yudhishthir Raj. Cultures and Globalization: Heritage, Memory and Identity*. SAGE Publications.
- Assman, J. (2004). *Kulturnaia pamiat: Pismo, pamiat o proshlom i politicheskaia identichnost v vysokikh kulturakh drevnosti [Cultural Memory. The Letter, the Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity]*. Moskva: Iazyki slavianskoi kultury [In Russian].
- Baiburin, A. K. (1985). *Etnicheskie aspekty izucheniia stereotipnykh form povedeniia i traditsionnaia kultura [Ethnic aspects of studying stereotypical forms of behavior and traditional culture]*. *Sovetskaia etnografiia [Soviet ethnography]*, 2, 36-46 [In Russian].
- Bergson, A. (1992). *Sobranie sochinenii v 4 t. [Collected Works in Four Volumes]*. (Vol. 1). Moskva: Moskovskii klub [In Russian].
- Bohomolets, O. V. (2018). *Obriadova praktyka yak zasib zberezheniia kolektyvnoi pam'iaty: ukrainskyi vymir. [Ritual practice as a means of preserving collective memory: Ukrainian dimension]*. *Humanitarnyi chasopys [Humanitarian Studies]*, 2, 57-71 [In Ukrainian].
- Cohen, P. A. (2017). *History and popular memory: the power of history in moments of the crisis*. Columbia University Press.
- Corning, A., & Schuman, H. (2015). *Generations and Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Goian, I. & Storozhuk, S. (2016). *The ethnic principle as the basis of civil politics*. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, 11/13, 31-36.
- Iak, B. (2017). *Natsionalizm i moralnaia psikhologiia soobshchestva [Nationalism and the moral psychology of community]*. Moskva: Izd-vo Instituta Gaidara [In Russian].

- Kasianov, H. (2016). Istorychna pamiat ta istorychna polityka: do pytannia pro terminolohiiu y henealohiiu poniat [Historical memory and historical policy: to the question of terminology and genealogy of concepts]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal [Ukrainian Historical Bulletin]*, 2, 118-137 [In Ukrainian].
- Khalbvaks, M. (2005). Kollektivnaia i istoricheskaia pamiat [Collective and historical memory]. *Neprikosnovennyi zapas [Emergency ration]*, 2-3, 8-27. [In Russian].
- Khalbvaks, M. (2007). *Sotcialnye ramki pam'iaty [Les cadres sociaux de la mémoire]*. Moskva: Novoe izdatelstvo [In Russian].
- Konnerton, P. (2004). *Yak suspilstva pam'iataiut [How societies are remembered]*. Kyiv: Nika-Tsentr [In Ukrainian].
- Kozer, L. (2000). *Funkcii sotcialnogo konflikta [Functions of social conflict]*. Moskva: Ideia-Press, Dom intelektualnoi knigi [In Russian].
- Kryvda, N. Yu., & Storozhuk, S. V. (2016). Kulturna identychnist yak osnova kolektyvnoi yednosti [Cultural Identity as the Basis of Collective Unity]. *International education journal of innovative technolgies in social science*. 4(8), 2, 58-63. DOI: https://doi.org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710 [In Ukrainian].
- Kyrydon, A. (2016). *Heterotopii pam'iaty: Teoretyko-metodolohichni problemy studii pam'iaty [Heterotopy of memory: Theoretical and methodological problems of memory studios]*. Kyiv: Nika-Tsentr [In Ukrainian].
- Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). *Istorychni ese [Historical essays]: v 2 t. Vol. 2. Kyiv : Osnovy [In Ukrainian]*.
- Murray, M. J. (2013). *Commemorating and Forgetting: Challenges for the New South Africa*. University of Minnesota Press.
- Nitshe, F. (2003). *O polze i vrede istorii dlia zhizni. Sumerki kumirov, ili Kak filosofstvovat molotom. O filosofakh. Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle [The Use And Abuse Of History. Twilight of the Idols: or How to Philosophize with a Hammer: About philosophers. On truth and lies in an extra-moral sense]*. Minsk: Kharvest [In Russian].
- Shatska, B. (2011). *Mynule – pamiat – mit [Past – memory - myth]*. Chernivtsi: XXI [In Ukrainian].
- Storozhuk, S. V., Hoian, I. M., & Fedyk, O. V. (2018). Rol kolektyvnoi pam'iaty v protsesi formuvannia natsionalnoi yednosti: ukrainskyi vymir [The role of collective memory in the process of forming national unity: the Ukrainian dimension]. *Humanitarnyi chasopys [Humanitarian Studies]*, 1, 11-22 [In Ukrainian].
- Winter, Jay. (2006). *Remembering War: The Great War between Memory and History in the Twentieth Century*. New Haven, CT: Yale University Press.

Kryvda N. Yu.

COLLECTIVE MEMORY AS A FACTOR OF GROUP IDENTITY FORMATION

Introduction. In contemporary scientific discourse, interest in memory problems has increased significantly. This trend, in our opinion, is due to a number of factors, among which one of the leading places is «democratization» of history.

This process began to a large extent under the influence of a violent wave of emancipation of peoples and ethnic groups, which began at the end of the twentieth century. It actualized the need to rethink the past and revive a large part of the cultural heritage of a number of ethnic and ethno-regional communities.

Growth of attention to memory studios was facilitated by globalization. Its liberal-oriented universalist intentions led to the erosion of the foundations of national identity without deprecating sociality as such. The fluidity and rapid change in social standards that have become a logical consequence of this process have shown the urgent need to find those ideological landmarks that can provide certainty at least on a daily basis. Here, a person feels the need for group consolidation, which is perceived directly through participation in social practices. Such practices reproduce the identity of the group and at the same time broadcast a historically formed and established system of group values. The revival of local forms of identity, which takes place under the influence of globalization in the conditions of the rapidity of social standards, can be regarded as a completely positive phenomenon. Meanwhile, in cases of politicization of collective memories, such local groups can significantly undermine the stable development of national states. **The purpose** of the study is to reveal the value of collective memories in the process of forming and preserving group identity. **The task of the paper** was to identify the universal foundations of human sociality and to reveal the importance of collective memories in the process of formation and preservation of group identity. **Methods.** The methodological basis of the study was the multidisciplinary approach, which was combined with the principles of objectivity and impartiality. The basic place in the process of scientific understanding of the role of memory in the process of formation and preservation of group identity was played by general scientific principles and methods, namely: the principles of historical and logical unity, objectivity, integrity and comprehensiveness. Also were used such general scientific methods as analysis and synthesis, induction, analogy, retrospective, comparison, etc. Along with the mentioned methods were widely used methods of cultural, social and categorical analysis, as well as the principles of philosophical hermeneutics. **Results** In the course of the study, M. Halbwachs' es implicit conclusion about the key role of collective memories in the process of formation of collective identity was refuted, some aspects of collective memory theory developed by him were specified. In particular, the provision on the decisive role of collective memory in the process of formation of group identity was revised and the importance of social friendship in the process of formation of the social community was shown, the persistence and moral significance of which is determined by common memories. Memories provide the appearance of images that become the status of collective identity symbols, which contain behavioral patterns and moral teachings for members of the community. Common memories can be transmitted through direct communication that covers a limited social space, or to be executed in a ritual and/or text. Due to rites or texts reinterpretations, a significant part of the memorization that is important for the collective identity can remain unchanged for a long time.

Key words: *collective memory, memories, collective identity, symbols of identity, rites, texts, social friendship.*

Ірина Заїнчківська

ЗАЇНЧКІВСЬКА Ірина Петрівна – старший викладач кафедри соціології та соціальних комунікацій Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Сфера наукових інтересів – історія української філософії.

ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ПРОЦЕСУ ТЕМАТИЗАЦІЇ МОДЕРНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті показано, що теоретичною передумовою зростання наукового інтересу до вивчення культурного розмаїття народів стала просвітницька віра в прогрес історії, котра невпинно рухалася в напрямку універсалізації, руйнуючи культурну різноманітність народів. Збереження останньої забезпечувалося, з одного боку, шляхом виокремлення та свідомого розвитку тих символічних ресурсів, які визначали культурну самобутність кожного народу, а з іншого – історико-антикварною роботою, яка вберігала від цілковитого забуття культуру тих народів, які мали зникнути під колесом історії. Така світоглядно-пізнавальна парадигма сприяла зростанню наукового зацікавлення до культурної самобутності народів, котра найвиразніше збереглася в народній поезії та давній літературі. Останні експлікувалися як джерело найбільш достовірної інформації про історію та ментальну самобутність народу, внутрішня єдність якого забезпечувалася мовою. В умовах високого рівня деєтнізації еліти, така світоглядна настанова зумовила інтенцію до ототожнення народу з простонароддям, мова якого характеризувалася великою кількістю регіональних говірок, ґрунтовне вивчення яких поступово заклало підвалини для розкриття комунікативної та ментальної єдності населення певної території. Ця настанова була теоретичною основою культурного обласництва української інтелігенції у ХІХ ст., котра, у більшості випадків, не мала чіткого бачення культурних та політичних перспектив українства. Поміж тим, саме її історико-антикварна та літературна діяльність

мала вагоме значення для поступової тематизації модерної української ідентичності завдяки обґрунтуванню можливості та доцільності використання української мови в літературній, науковій та публіцистичній діяльності, що забезпечило поступове формування українського культурного простору з високим рівнем комунікативної єдності.

Ключові слова: народна поезія, давня література, народ, народність, мова, літературна мова, народна мова, українська ідентичність, культурна ідентичність, національна ідентичність.

Постановка проблеми. Відродження наукового інтересу до проблеми формування групової ідентичності великою мірою зумовлене соціокультурними змінами, які відбулися під впливом глобалізації. Відкриття державних кордонів зумовило небувалу до цього міграцію, котра зазвичай не супроводжується асиміляцією. Як наслідок, культурна гомогенність історично сформованих національних спільнот стрімко розмивається через появу великої кількості територіально локалізованих національних меншин.

Попри те, що міграція наразі розглядається як одна з найбільших загроз існуванню гомогенної культурної ідентичності багатьох національних держав, навряд чи саме вона є першопричиною культурної фрагментації національних спільнот. На наш погляд, руйнівна сила міграції – це вторинний прояв тих світоглядних та соціокультурних трансформацій, які зумовила глобалізація. Першим і одним з найголовніших наслідків глобалізації стала стандартизація, котра проявилася у всіх сферах життя суспільства, зумовивши знецінення частини культурних символів, котрі забезпечували існування гомогенної культурної ідентичності. Руйнування останньої сприяло росту емансипації, котра проявилася у звільненні особистості з-під дисциплінарного тиску суспільних стандартів та норм, що, своєю чергою, відкрило можливість для вільного самовизначення національних та релігійних меншин в середині національних держав. Внаслідок цього культурно гомогенний простір національної спільноти виявився помереженим багатьма розділними смугами.

Не менш згубним для збереження національної ідентичності видається й інтенсивний розвиток інформаційно-комунікативних технологій та мережевих засобів зв'язку. Вони сприяють постанню великої кількості просторово неформлених комунікативних середовищ, які хоча й не характеризуються високим рівнем стійкості, проте відзначаються транснаціональним характером, а відтак сприяють знеціненню символів культурної ідентичності.

Усі згадані нами чинники більшою чи меншою мірою проявляються в сучасній Україні. Звісно, на перший погляд, ми не можемо розгля-

дати міграцію як одну із причин розмивання культурної ідентичності, поміж тим це далеко не так. На наш погляд, трудова міграція, як одна із головних стратегій громадянської політики Радянського Союзу другої половини ХХ ст., призвела до культурної та комунікативної фрагментації українського соціуму, наслідки якої чітко проявляються й сьогодні. Це, у єдності з загальноцивілізаційними трансформаціями сьогодення та невинними спекуляціямиполітичних еліт символічним капіталом різних українських регіонів, призвело до культурної фрагментації та регіоналізації українського соціуму, тим самим актуалізувало дослідження особливостей формування гомогенного комунікативного простору як однієї з умов забезпечення суспільної консолідації.

Ступінь наукової розробки проблеми. Соціокультурні та політичні трансформації, які відбуваються в сучасному світі під впливом глобалізації, зумовлюють зростання наукового інтересу до історії та теорії формування групової єдності. Висвітлення різних аспектів цієї проблеми знаходимо у працях таких знаних у сучасному світі науковці як З. Бауман (Бауман, 1995), М. Гібернау (Гібернау, 2012), С. Гантінгтон (Хантінгтон, 2003), Е. Гіденс (Гидденс, 2004), К. Гансен (Hansen, 1995), Е. Сміт (Сміт, 2009), Б. Як (Як, 2017) тощо. Ці мислителі зосереджують головну увагу на дослідженні тих чинників, які сприяють постанню спільнот у сучасному світі, водночас дистанціюючись від розробки універсальних пояснювальних схем процесу формування колективної єдності на різних етапах історичного розвитку соціуму.

Багато уваги різним аспектам формування групової єдності та національної ідентичності присвятили й українські науковці. В даному контексті доречно згадати праці І. Гояна (Goian, 2016), Я. Грицака (Грицак, 2000), Г. Касьяна (Касьянов, 2016), В. Кравченко (Кравченко, 2011), Н. Кривди (Кривда, 2016), С. Сторожук (Сторожук, 2013), М. Степико (Степико, 2011) та ін. На відміну від згаданих зарубіжних вчених, котрі зосереджували свою увагу на проблемах формування групової ідентичності та/або політичних перспективах культурної, вони вивчали різні аспекти проблеми українського націєтворення. Без сумніву, напрацювання згаданих дослідників ґрунтовно і повно висвітлюють історію формування української нації на національній ідентичності, пояснюють причини чи чинники, які сприяли її постанню. Поміж тим, вони не мають достатнього потенціалу для пояснення причин культурної фрагментації сучасного українського соціуму, що, на наш погляд, стало закономірним наслідком безроздільного панування в українському інтелектуальному дискурсі парадигми переніалізму, в межах якої культурна самобутність спільноти постає свого роду «даністю». Прихильники цієї позиції вважають, що культурна різноманіт-

ність народів посталана ранніх стадіях соціального розвитку. Власне кажучи, в межах такого світогляду, українці як ментально та культурна самобутня спільнота існували завжди. Звісно, їхня культура розвивалася і збагачувалася в процесі історичного розвитку та міжкультурної комунікації, поміж тим залишаючи незмінним своє первинне духовно-символічне ядро.

Попри те, що переніалізмає раціональне зерно і може стати методологічною основою досить ефективних стратегій національної консолідації, все ж не варто ігнорувати його неспроможності до пояснення причин культурної і цивілізаційної фрагментації сучасного українського соціуму. На наш погляд, вирішення цього питання потребує всебічного осмислення витоків, механізмів та чинників, формування культурно гомогенного українського культурного простору. З огляду на це, **мета нашого дослідження** полягає у розкритті теоретичних передумов та механізмів формування культурної ідентичності українців у ХІХ – на початку ХХ ст.

Основна частина. Зростання уваги до проблем культурної ідентичності спільноти в інтелектуальному дискурсі було актуалізоване просвітницьким проектом історичного розвитку соціуму, згідно якого суспільство рухається до універсалізації, котра руйнує культурне різноманіття народів. Ймовірно, що такі прогнози могли не викликати особливого занепокоєння, коли б не супроводжувалися докорінними трансформаціями у сфері легітимації влади та формуванням нових суспільно-політичних стандартів. Особливо гостро вказані зміни сприймалися в Російській імперії, котра, намагаючись крокувати у ногу з цивілізаційними трансформаціями, прагнула утримати традиційне для неї самодержавство. Реалізація цього завдання в умовах засилля західної культури, що сприялодеетнізації значної частини тогочасної російської інтелігенції та дворянства, потребувала відповідних світоглядних та ідеологічних програм. Як не дивно, але їх зародження відбувалося на тлі теоретичних здобутків західноєвропейської філософії, яка, завдяки зародженню ідеї національного, починає все більше уваги приділяти дослідженню тих чинників, які сприяли формуванню самобутніх культурних спільнот. В даному контексті доречно згадати висновки Ш. Монтеск'є щодо ролі клімату у формуванні народного характеру або ж вчення Вольтера про «дух і звичаї народів». Натомість переломну роль у вказаному русі відіграла філософія Ж.-Ж. Руссо. Він одним з перших серед європейських мислителів, наголосив на необхідності дослідження народного життя, яке, будучи незіпсованим цивілізаційними стандартами, зберігало незмінною ментальну та культурну самобутність народів та основи природного моралі (Руссо, 1896).

Просвітницькі ідеали Ж.-Ж. Руссо й особливо його зацікавлення до народного життя, отримали свій подальший розвиток у працях Й. Гердера. Як руссоїст, і як просвітник, він доводив, що цивілізаційні досягнення руйнують культурну унікальність народів, яка зберігається тільки у патріархальній культурі народних мас. Особливого ж значення мислитель надавав народній поезії, яку він розглядав не як екзотичну пам'ятку, що швидко зникає під впливом цивілізаційних трансформацій, а як невіддільний елемент літературного спадку людства. На його думку, народна творчість акумулює в собі своєрідність «національного характеру», зберігаючи тим самим культурну самобутність кожного народу. Ці теоретичні засновки, дали підстави мислителю дистанціюватися від історичного та ціннісного європоцентризму, який залишає багато народів поза світовою історію, та підкреслити рівноцінність кожної культури (Сторожук, 2013, с. 19).

Пізнання культурної самобутності та характеру народу, на думку Й. Гердера, потребує ґрунтовного і всебічного вивчення народної поезії, котра нерозривно пов'язана з мовою народу. Вона є основою культурної самобутності народів, «резервуаром, в якому формуються, зберігаються і передаються ідеї та уявлення народу» (Гейдер, 1977, с. 297). Інакше кажучи, Й. Гердер вважає, що мова є тією сполучною ланкою, що об'єднує людей у спільноти, водночас експлікуючи культурну самобутність народу, геній якого найбільш яскраво виражає народна поезія. Таким чином, мислитель, з одного боку, проектує ідею «народності», котра у його працях ще не отримує чіткого змістового окреслення, а з іншого – обґрунтовує непересічне значення народної творчості й передусім поезії для розвитку національної літератури та мови, як найбільш ефективних засобів формування гомогенного комунікативного простору, який забезпечує суспільну єдність.

Просвітницькі ідеали у єдності з теоретичними узагальненнями Й. Гердера щодо ролі народної поезії для пізнання самобутнього національного характеру отримали чималий резонанс на теренах Російської імперії. З одного боку, він став закономірним наслідком глибокої прихильності тогочасної російської інтелігенції до здобутків європейської науки та особливо просвітницького гуманізму, однак з іншого – зацікавлення народним життям та поезією, зумовлювалося необхідністю подолання культурного розколу в середині тогочасного російського соціуму та формування гомогенного комунікативного простору. Він мав стати запорукою стабільності держави завдяки свідомому впровадженню суспільних ідеалів та цінностей, які сприяли б зростанню національної свідомості у середовищі усіх прошарків населення. Реалізація цього завдання актуалізувала пошук джерел, які в нових сус-

пільно-політичних умовах мали достатньо символічних ресурсів для формування культурної самобутності імперії, водночас акцентуючи увагу на можливості альтернативного щодо Заходу шляху її політичного розвитку. Так, в умовах засилля західної культури, давня література та народна поезія перетворилися на ресурс, який мав забезпечити тяглість та самобутність імперської культурної традиції.

Зацікавлення давньою літературою та народною поезією, яке в Російській імперії розпочалося ще в кінці XVIII ст. від самого початку мало чітко виражене політичне забарвлення. Провладні еліти та конкуруючі з ними демократичні кола Російської імперії в народній поезії та давній літературі вбачали джерело найбільш достовірної інформації про культурну та ментальну своєрідність спільноти, її віру, спосіб життя та звичаї, колізії історичного розвитку тощо. В народній поезії та давній літературі шукати образи, ідеали та літературні форми, які могли стати основою формування загальноімперської культури та літературної мови. Їх утвердження мало знівелювати комунікативну децентралізацію суспільства та забезпечити формування гомогенних комунікативного та культурного просторів, сприяючи тим самим консолідації держави (Азадовский, 2014, с. 53). Інакше кажучи, у XVIII – на початку XIX ст. давня література та народна поезія починають розглядатися як основа для конструювання модерної імперської культури та російської літературної мови (Азадовский, 2014, с. 60).

Актуалізоване західноєвропейською наукою зацікавлення до народної культури стало концептуальною основою ідеї «народності». Очевидно, що її теоретичні передумови сягають філософії історії Й. Гердера, який, неодноразово використовуючи термін «народ», не дає його чіткого смислового окреслення (Гердер, 1977). Звісно, це відкриває мислителю широкий простір для наукового маневру, який чітко проглядається у вивченні народної поезії, під якою мислитель в одних випадках розуміє творчість первісних народів, в інших – творчість неосвічених народних кіл. Подекуди цей термін використовується для дослідження середньовічного мистецтва. Кожен з цих видів творчості, згідно з вченням Й. Гердера, має відображати своєрідність національного характеру спільноти, або точніше народу, під яким, з одного боку, можна розглядати широкі простонародні маси, а з іншого – спільноту, єдність якої забезпечується спільністю мови та сукупністю культурно-психологічних особливостей, позначених терміном «національний характер».

Закладені у філософії Й. Гердера смислові відтінки терміну «народ» довгий час зберігалися в російськомовному інтелектуальному дискурсі, який використовував це поняття, по-перше, для позначення простона-

роддя, по-друге, для позначення спільнот, що проживають на певній чітко визначеній території й усвідомлюють єдність завдяки спільності мови та культури, а, по-третє, для підкреслення ментальної унікальності та культурної єдності населення Російської імперії. Саме цей, третій, зміст терміну «народність» у 30-х рр. XIX ст. був закладений у розроблену графом С. Уваровим імперську ідеологічну тріаду «Православ'я, самодержавство, народність». Вона була спрямована продемонструвати альтернативний щодо Заходу шлях розвитку Російської держави, водночас підкреслюючи ментальну самобутність російської народності. Показово, що остання включала всі ті народи, які входили до складу тогочасної імперії, формуючи своєрідність її культури.

Свідоме конструювання російської народності шляхом деетнізації та поглинання культури посполитих народів сприяло небувалому зростанню уваги інтелектуального дискурсу до культурної самобутності та унікальності народів, окремі елементи символічного капіталу яких ставали плідним ресурсом для формування російської культурної ідентичності. Конструювання останньої у єдності невинним зростанням ідейного впливу романтизму, стало теоретичним підґрунтям небувалого спалаху польових етнографічних досліджень, завдяки яким пізнавалися всі грані культурної самобутності народу. На наш погляд, саме ці, амбівалентні в своїй основі інтенції, відображає заклик І. Срезневського йти в «народ, вслухатися в його мову, просту, незіпсовану виконанням придуманих правил, в його прислів'я, пісні, перекази, в яких висловлює він себе, свій розум і фантазію, смак і поняття, своє життя і своє минуле так щиросердо і так повно» (Ягич, 1910, с. 467-468). Мислитель переконаний, що тільки така діяльність дасть можливість розкрити культурну самобутність різних слов'янських народів та показати загальні особливості розвитку слов'янства.

Будучи щирим послідовником ідей П. Й. Шафарика, котрий приділив чимало уваги вивченню історії слов'янських мов та говірок, І. Срезневський перебуваючи у Харкові широко захоплюється малоросійською народною поезією, вивчення якої дає йому підстави обстоювати самостійність української мови (Азадовский, 2014, с. 271). У світоглядному просторі тогочасної науки, такі висновки були прямим свідченням етнічної окремішності українців, визнання якої потребувало забезпечення вільного розвитку їхньої культури. Очевидно, такі ідеї суперечили не тільки ідеологічним пріоритетам імперського уряду, а й панівними в той час проектами історичного розвитку, які, на наше глибоке переконання, стали однією з головних причин більш поміркованих висловлювань І. Срезневського з приводу цього питання у подальшому.

Як відомо, у інтелектуальному дискурсі першої половини XIX ст. безроздільно панувала просвітницька віра в прогрес історії, яку в цей час представляють народи, які мають достатньо культурного потенціалу, який визначався наявністю літературної мови, як засобу репрезентації культурної унікальності народу. Очевидно, що за таких критеріїв, перспективи українського соціуму виглядали надзвичайно туманними, що й сприяло поступовому утвердженню ідеї «смерті України», котру, як доводить український вчений Г. Грабович, поділяли прихильниками класицизму та романтизму. «Для одних і для других, – зауважує дослідник, – давня Україна перестала існувати, а для нової України в сучасному й майбутньому світі не було вже місця: різниця полягала тільки в тому, що для перших, як, наприклад, Наріжного чи декабристів, та, зрештою, і Белінського, ця смерть була закономірним, раціональним історичним прогресом, а для других, як для Гоголя... та смерть була передусім трагічним переходом від чогось автентичного й органічного, хоч і немовби дитинного, в похмуру буденність» (Грабович, 1997). Ідея кризи та ноти песимізму, за твердженням Г. Грабовича, незмінно пронизують інтелектуальний дискурс XIX ст., визначаючи своєрідність та інтенції творчості А. Метлинського, М. Костомарова, М. Максимовича П. Куліша та багатьох інших чільних українських романтиків.

Песимізм в оцінці українського майбутнього, який пронизував тогочасний український інтелектуальний дискурс, актуалізував історико-антикварну роботу, котра цілком і повністю відповідала передовим тенденціям російської науки. Усвідомлюючи незворотність історичного процесу, українська інтелігенція, прагнула зберегти від цілковито забуття самотність та неповторність малоросійської культури, а тому активізувала свої сили у сфері культурного обласництва. Дослідження історії, культури, мови та побуту місцевого населення стало вагомим кроком збереження української культурної окремішності, що звісно мало вагоме значення для подальшого розвитку модерної української ідентичності. Її зародки, на думку сучасної української дослідниці С. Сторожук, проглядаються у роботі М. Костомарова «Книги буття українського народу», де досить однозначно стверджується окремішність українців (Сторожук, 2013, с. 25). Загалом не спростовуючи цієї думки, хотілося б закцентувати увагу на тому, що у цій роботі М. Костомаров веде мову не про модерну українську ідентичність, а про окремішність українців у минулому, тоді як говорячи про сьогодення вчений зауважує: «Лежить в могилі Україна, але не вмерла» (Костомаров). Більш того, М. Костомаров у «Книгах...» повністю дистанціюється від висвітлення тих чинників, які забезпечили існування української

окремішності в минулому, і які можуть сприяти її відродженню в майбутньому, що, на наш погляд, робить висновки С. Сторожук дуже дискусійними.

Акцентуючи увагу на відсутності чіткого концептуального окреслення чинників української ідентичності у «Книгах...» М. Костомарова, водночас не варто ігнорувати того, що мислитель дає досить чітке окреслення соціального складу досить неоднозначного в той час поняття «народ». Зокрема, підкреслюючи окремішність українців, М. Костомаров вказує, що «кістий українець, хоч був він простого, хоч панського роду» (Костомаров). Дане твердження, на наш погляд, дає підстави припускати, що поняття «народ» тлумачиться мислителем спільнота, всі верстви якої мають спільні ментальні характеристики і поділяють історично сформовані цінності. Так, на думку М. Костомарова, кожен українець повинен «не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати єдиного бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею» (Костомаров).

Немає жодного сумніву, що тенденції намічені М. Костомаровим у «Книгах буття українського народу» мали вагоме теоретичне значення для розвитку модерної української ідентичності, зародження якої, на наш погляд, починає виразно проявлятися тільки в кінці XIX ст. Звісно, ми цілком свідомі того, що цьому сприяла діяльність П. Куліша, В. Антоновича, М. Максимовича, М. Драгоманова та багатьох інших тогочасних вчених, котрі працюючи в руслі тогочасного імперського інтелектуального дискурсу, залишалися глибокими патріотами України, а тому прагнули зберегти від забуття її славне історичне минуле та хоча б частину культурної спадщини українського народу. Очевидно, що така діяльність мала надзвичайно важливе значення для тематизації українського культурного простору, який чітко оформлюється тільки після ослабленню самодержавства на початку XX ст. Його постання, на думку відомого українського історика І. Лисяка-Рудницького, тісно пов'язане із зародженням партійної системи та дебютом українців на парламентській арені першої та другої Державної Думи Російської імперії, де були досить сильними українські фракції. Не менше значення, за твердженням дослідника, відіграла поява національної літератури, котра відтепер забезпечувала духовні запити диференційованого українського населення (Лисяк-Рудницький, 1994б, с. 184-186). Інакше кажучи, на початку XX ст., українська інтелігенція починає усвідомлювати себе виразником духовних і соціальних запитів усіх верст українського народу.

Загалом не спростовуючи вищенаведених висновків, хотілося б зацентувати увагу на тому, що теоретичною основою наукових дослі-

дження І. Лисяка-Рудницького була філософія Г. В. Ф. Гегеля, а тому своє завдання він вбачав у розробці загальної схеми національного поступу українців, акцентуючи увагу на тих чинниках, які сприяли росту національної самосвідомості українців. Вона у творчості мислителя мала чітко виражений політичний вимір. Зокрема, у роботі «Формування українського народу та нації» І. Лисяк-Рудницький чітко й однозначно вказує на те, що «нація» – це політична спільнота, яка формується завдяки свідомій волі її членів (Лисяк-Рудницький, 1994а, с. 11). Такий висновок дає підстави мислителю, говорити про зростання рівня національної свідомості українців на початку ХХ ст., адже, в цей час, нація – це тільки проект, який реалізувався тільки у 1917 році. Натомість народ, за твердженням І. Лисяка-Рудницького, це не що інше як «...скупність певних об'єктивних прикмет, таких як походження, мова, побут, своєрідний спільний стиль, що пронизує усі ділянки життя даного колективу й надає йому одностайний “народний характер”» (Лисяк-Рудницький, 1994а, с. 11). Як бачимо, це визначення не тільки цілком і повністю суголосне заувагам Й. Гердера щодо змісту терміну «народ», а й тим, які пропонували українські етнографи ХІХ ст. Це, своєю чергою, дає підстави припускати, що І. Лисяк-Рудницький, будучи щирим послідовником історичної школи В. Липинського, тлумачив поняття «народ», або ж у значенні простонароддя, культура якого була носієм культурної самобутності української ідентичності, або ж у значенні етнічному, тобто як спільнота, котра усвідомлює власну культуру окремішність, однак не має жодних політичних амбіцій. У кожному з цих випадків, мислитель виступає прихильником просвітницьких ідеалів та настанов, а тому поділяє думку про те, що культурна різноманітність народів, сформувалася на ранніх стадіях історичного розвитку і залишається незмінною, або ж рухається у напрямку універсалізації. Власне кажучи, мова йде про те, український народ, як свідомо своєї окремішності спільнота, не знав переривів свого історичного розвитку. Для нього, існування народу – це безумовний факт, який підтверджується рядом об'єктивних ознак, які, однак, згідно з панівними у ХІХ ст. переконаннями, швидко зникали під колесом історії, оскільки їхніми носіями залишилося тільки простонароддя. Такі висновки, дають підстави припускати, що у виокремлену І. Лисяком-Рудницьким, «модерну добу» національного відродження формувалася не національна, а культурна ідентичність українців, яка, як зауважує сучасний німецький вчений С. Гансен, потребувала формування гомогенного комунікативного простору (Hansen, 1995). Його зародження, як доводить І. Огієнко, тісно сягає своїм корінням творчої спадщини П. Куліша, який став був ідеологом і творцем української літературної мови, заро-

дження якої заклало фундамент для нівелювання культурної децентралізації українського соціуму (Огієнко, 2001). Не менше значення в цьому напрямку, на думку мислителя, відіграла й творча спадщина Т. Шевченка. Добре розуміючи культурний антагонізм між правобережними та лівобережними українцями, він свідомо уникав тих слів, які могли породити підозру у вживання полонізмів, тим самим заклавши підвалини зародження всеукраїнського комунікативного простору та «соборної української літературної мови» (Огієнко, 2001).

Загалом не спростовуючи значення творчої спадщини П. Куліша, Т. Шевченка та інших визначних українських літераторів, особливо другої половини XIX ст., в процесі формування культурної ідентичності українців, все ж вважаємо за доцільне погодитися з висновками Г. Грабовича про те, що в їхній праця Україна не набуває статусу історичного суб'єкта (Огієнко, 2001). Зміна буттєвого статусу України, відбувається тільки на початку XX ст., прямим свідчення чого стало усвідомленню потреби в інституалізації розвідок з української мови та діалектології. Цю вимогу у 1906 році висунув професор Київського університету В. Перетц на сторінках журналу «Київська старовина». На думку мислителя, всебічне та незаангажоване вивчення історії української мови та літератури дасть змогу «закрити ті прогалини, які утворилися за багато років несправедливої зневаги вчених до української мови, якою говорять до 30 мільйонів народу» (Перетц, 1906, с. 46). На наш погляд, цим твердженням мислитель не тільки визнав існування самобутньої української мови, можливість її використання у літературній та науковій діяльності, а й окремішність українського народу. Власне кажучи, ця думка більш чітко представлена дещо згодом. Зокрема, висвітлюючи у 1908 році найближчі завдання вивчення історії української літератури, В. Перетц водночас вказує й на те, що «політичні обставини денационалізували й денационалізують верстви української інтелігенції, відривають талановитих людей від рідного народу» (Перетц, 1908, с. 22).

Попри те, що вищенаведене зауваження В. Перетца є прямим свідченням його ідейної єдності з інтелектуальним дискурсом XIX ст., все ж необхідно зацентувати увагу на тому, що саме він намічає смислову зміну в осмисленні ідеї народу, який може постати тільки у підсумку подолання комунікативного та культурного розколу між інтелігенцією та простонароддям. Ця думка, найбільш повно була представлена у працях І. Огієнка, який, поза сумнівом, був одним з найвидатніших учнів і сподвижників В. Перетца. Продовжуючи розвивати у своїх працях ідейну та дослідницьку лінію «Семінарію російської філології», І. Огієнко більш чітко ставить питання мовної деференціалізації в середині

спільноти та чітко розмежовує народну та літературну мови. Попри те, що у працях вченого ми не знаходимо чіткого та однозначного визначення поняття «народна мова», все ж є всі підстави припускати, що цей термін він використовує для позначення народних говірок, які не зведені до діалектів. Мислитель вважає, що основою народної мови є простонародні говірки, найсильніша з яких закладає основи єдиного комунікативного простору населення певного регіону. Власне кажучи, у вирішенні мовного питання мислитель користується усталеною формулою духовного розвитку, яка виражається словами: «Що город постановить, на тім і пригороди стануть» (Огієнко, 2001). Таким чином, можемо припускати, що народна мова, у творчості І. Огієнка, це мова певного регіону, а відтак і чинник формування етнографічної своєрідності українців.

Підкреслюючи непересічне значення міської культури в процесі формування комунікативної та культурної самобутності певного регіону, І. Огієнко намагається спростувати правомірність тих підходів, в межах яких відбувається фетишизація передусім селянської мови. Більш того, він не зводить селянську мову до народної. Попри те, що обидві мають обмежений словникових запас, народна мова, на думку дослідника – це мова, якою на рівні буденного життя користуються різні верстви та прошарки населення. Ця мова, є основою мови літературної, тобто мови поетів, письменників та науковців, тобто людей, що мають високі духовні потреби, а тому потребують стилістично та лексично розвиненої мови. Така мова формується внаслідок свідомого відбору у великій кількості етнографічно різнорідних народних говорів тих «літературних об'єктів», які лексично і функціонально можуть задовольнити відмінні духовні запити здиференційованого суспільства.

Зауваження І. Огієнка щодо своєрідності літературної мови та свідомого її конструювання на тлі великої кількості «народних говорів» (втому числі й селянських говірок), на наш погляд, є надзвичайно показовими і мають потенціал для вирішення тих питань, які залишилися поза увагою інтелектуальною дискурсу ХІХ ст. На відміну від своїх попередників, І. Огієнко акцентує увагу на тому, що народна мова характеризується істотними етнографічними та регіональними відмінностями, які зумовлюють культурну децентралізацію народу. На противагу цьому, літературна мова формується на основі свідомого використання частини потенціалу споріднених народних говорів, тим самим закладаючи підвалини для утвердження високого рівня компліментарності населення завдяки постанову культури з чітко визначеним ціннісним ядром. Власне кажучи, мова йде про те, що культурна ідентичність виникає не в процесі стихійного історичного розвитку, а

є таким же свідомим конструктом інтелігенції та культурної еліти, як і національна. Кожен з цих різновидів ідентичності, потребує символічного фундаменту, який поділяють представники усіх верст певної спільноти.

Висновки. Світоглядною передмовою формування гомогенного культурного простору, який в сучасному інтелектуальному дискурсі отримав назву культурна ідентичність, стала просвітницька віра в прогрес історії, котра невпинно рухається в напрямку універсалізації, руйнуючи культурну різноманітність народів. Збереження останньої забезпечувалося двома шляхами, а саме завдяки виокремленню та свідомому розвитку тих ментальних та культурних особливостей, які були сформовані на ранніх стадіях розвитку суспільства і визначали культурну самобутність кожного народу, або ж завдяки історико-антикварній роботі, яка вберігала від цілковитого забуття культуру тих народів, які мали зникнути під колесом історії. Така світоглядно-пізнавальна парадигма сприяла зростанню наукового зацікавлення інтелектуального дискурсу до питання про основи культурної самобутності народів, яка найбільш виразно збереглися в народній поезії та давній літературі. Останні ескплікувалися як джерело найбільш достовірної інформації про історію та ментальну самобутність народу, яка транслювалася засобами мови. На цьому ідейному тлі поступово утвердилася думка про те, що саме гомогенний комунікативний простір найбільшою мірою сприяє формуванню культурної самобутності спільноти, яка була позначена словом «народ». Його зміст хоч і не набув універсального тлумачення, а визначався теоретико-методологічними чи ідеологічними пріоритетами дослідників, проте незмінно передбачав високий рівень компліментарності спільноти завдяки єдності комунікативного простору.

Відсутність чіткого концептуального окреслення поняття «народ» («народність»), яке зазвичай використовували для позначення широких мас протонароддя, у поєднанні з чільною увагою до народної поезії, заклали підвалини тематизації українського культурного простору завдяки запровадженню української мови до літературного вжитку, яке сприяло нівелюванню культурної децентралізації українського суспільства. Незважаючи на те, що тематизація українського культурного простору та зростання національної самосвідомості українського суспільства стала результатом цілеспрямованого творення української літературної мови, її значення в процесі формування культурної ідентичності спільноти, в українському інтелектуальному дискурсі було обґрунтоване тільки у працях І. Огієнка, які стали своєрідним завершенням тривалого процесу формування етнокультурної єдності українців.

Список використаних джерел

- Азадовский М. К. История русской фольклористики / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. Москва : Институт русской цивилизации, 2014. 1056 с.
- Бауман З. От паломника к туристу. Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133154.
- Гердер И. Идеи к философии истории человечества. Москва : Наука, 1977. 703 с.
- Гібернау М. Ідентичність націй. Київ : Темпора, 2012. 303 с.
- Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. Москва : Весь Мир, 2004. 120 с.
- Грабович Г. До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка. Київ : Основи, 1997. 608 с.
- Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. 2-ге вид. Київ : Генеза, 2000. 356 с.
- Касьянов Г. Исторична пам'ять та історична політика: до питання про термінологію й генеалогію понять. Український історичний журнал. 2016. № 2. С. 118137.
- Костомаров М. Списки «Книг буття українського народу», вилучені зі справ Кирило-Мефодіївського товариства. 1845–1846. URL:<http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm>
- Кравченко В. Поневолення історією: радянська Україна в сучасній історіографії. Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії. Київ : Часопис «Критика», 2011. С. 455528.
- Кривда Н. Ю., Сторожук С. В. Культурна ідентичність як основа колективної єдності. *International education journal of innovative technologies in social science*. 2016. 4(8), Т. 2. С. 5863. DOI: 10.31435/rsglobal_ijtts/01062018/5710
- Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України. Лисяк-Рудницький І. *Історичні есе* : в 2 т. Київ : Основи, 1994. Т. 1. С. 173191.
- Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Лисяк-Рудницький І. *Історичні есе* : в 2 т. Київ : Основи, 1994. Т. 1. С. 1140.
- Огієнко І. Історія української літературної мови. Київ : Наша культура і наука, 2001. 440 с. URL: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu05.htm>
- Перетц В. Н. К вопросу об учреждении украинских кафедр в университете. Киевская старина. 1906. Т. ХСIII. № 5–6 (май-июнь). С. 4349.
- Перетц В. Найближчі завдання вивчення історії української літератури. Записки Українського наукового товариства в Києві. Київ, 1908. Кн. 1. С. 1624.
- Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. Москва : Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К, 1896. XLVIII, 651 с.
- Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ : Ніка-Центр, 2009. 317 с.
- Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ : НІСД, 2011. 336 с.
- Сторожук С. Націоналізм: Проблема визначення та інтерпретації. Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. 2014. № 31 (324). С. 2833.

- Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір). Київ : ВАДЕКС, 2013. 318 с.
- Сторожук С. Нація як об'єкт історико-філософського аналізу : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / Київ. нац. ун-т імені Тараса Шевченка. Київ, 2013. 404 с.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва : Издательство АСТ, 2003. URL:<https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>
- Ягич И. В. История славянской филологии. Санкт-Петербург : Отделение рус. яз. и словесности Имп. АН, 1910. [3], VIII, 961 с
- Як Б. Национализм и моральная психология сообщества. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.
- Goian I., Storozhuk S. The ethnic principle as the basis of civil politics *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*. 2016. №1. С. 3136.
- Hansen K. P. *Kulturund Kulturwissenschaft* (1. Aufl.). Tübingen/Basel: UTB GmbH; Auflage, 1995. 304 s.

References

- Azadovskii, M. K., & Platonov, O. A. (Ed.). (2014). *Istoriia russkoi folkloristiki [History of Russian folklore]*. Moskva: Institut russkoi tsivilizatsii. [in Russian].
- Bauman, Z. (1995). Ot palomnika k turistu [From a pilgrim to the tourist]. *Sotsiologicheskii zhurnal [Sociological Journal]*, 4, 133-154 [in Russian].
- Gerder, I. (1977). *Idei k filosofii istorii chelovechestva [Ideas to the philosophy of human history]*. Moskva: Nauka [in Russian].
- Giddens, E. (2004). *Uskolzaiushchii mir: kak globalizatsiia meniaet nashu zhizn [A slipping world: how globalization is changing our lives]*. Moskva: Ves Mir [in Russian].
- Hansen, K. P. (1995). *Kulturund Kulturwissenschaft* (1. Aufl.). Tübingen/Basel: UTB GmbH; Auflage
- Hibernau, M. (2012). *Identychnist natsii [Identity of nations]*. Kyiv: Tempora [in Ukrainian].
- Hrablych, H. (1997). *Do istorii ukrainskoi literatury: Doslidzhennia, ese, polemika [To the history of Ukrainian literature: Research, essay, polemics]*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Hrytsak, Ya. (2000). *Narys istorii Ukrainy: formuvannia modernoi ukrainskoi natsii XIX–XX st. [Essay on the history of Ukraine: the formation of the modern Ukrainian nation of the 19th and 20th centuries]* (2nd ed.). Kyiv: Geneza [in Ukrainian].
- Iagich, I. V. (1910). *Istoriia slavianskoi filologii [History of slavonic philology]*. Sankt-Peterburg: Otdelenie rus. iaz. i slovesnosti Imp. AN. [in Russian].
- Iak, B. (2017). *Natsionalizm i moralnaia psikhologiiia soobschestva [Nationalism and moral psychology of association]*. Moskva: Izd-vo Instituta Gaidara [in Russian].
- Kasianov, H. (2016). Istorychna pamiat ta istorychna polityka: do pytannia pro terminolohiiu y henealohiiu poniat [Historical memory and historical policy:

- to the question of terminology and genealogy of concepts]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal [Ukrainian Historical Magazine]*, 2, 118-137 [in Ukrainian].
- Khantington, S. (2003). *Stolknovenie tsivilizatsii [Collision of civilizations]*. Moskva: Izdatelstvo AST. URL:<https://www.e-reading.club/book.php?book=61484> [in Russian].
- Kostomarov, M. *Spysky «Knyh buttia ukrainskoho narodu», vylucheni zi sprav Kyrylo-Mefodiivskoho tovarystva. 1845–1846 [Lists of “Books of being of the Ukrainian people”, extracted from the Cyril-Methodius society. 1845-1846]*. URL:<http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm> [in Ukrainian].
- Kravchenko, V. (2011). Ponevolennia istorieiu:adianska Ukraina v suchasni istoriohrafii [Conviction of History: Soviet Ukraine in Modern Historiography]. In *Ukraina, Imperiia, Rosiia. Vybrani staty z modernoi istorii ta istoriohrafii [Ukraine, Empire, Russia. Selected articles on modern history and historiography]* (pp. 455-528). Kyiv: Chasopys “Krytyka” [in Ukrainian].
- Kryvda, N. Yu., & Storozhuk, S. V. (2016). Kulturna identychnist yak osnova kolektivnoi yednosti [Cultural identity as basis of collective unity]. *International education journal of innovative technologies in social science*, 4(8), 2, 58-63. DOI: 10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710 [in Ukrainian].
- Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994a). Formuvannia ukrainskoho narodu ta natsii (metodolohichni zauvahy) [Formation of the Ukrainian people and the nation (methodological observations)]. In *Lysiak-Rudnytskyi I. Istorychni ese [Historical essays]* (Vol. 1. pp. 11-40). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Russo, Zh.-Zh. (1896). *Emil, ili O vospitanii [Emil, or About Education]*. Moskva: Tipo-lit. t-va I. N. Kushnerev i K. [in Russian].
- Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994b). Intelektualni pochatky novoi Ukrainy [Intellectual beginnings of a new Ukraine]. In *Lysiak-Rudnytskyi I. Istorychni ese [Historical essays]* (Vol. 1. pp. 173-191). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Ohiienko, I. (2001). *Istoriia ukrainskoi literaturnoi movy [History of the Ukrainian literary language]*. Kyiv: Nasha kultura i nauka. URL: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu05.htm> [in Ukrainian].
- Perette, V. N. (1906). K voprosu ob ucherezhdenni ukrainskikh kafedr v universitete [To the question about ucherezhdenni of the Ukrainian departments in an university]. In *Kievskaiia starina [Kievian old times]*, XSIII, 5-6, 43-49. [in Russian].
- Peretts, V. (1908). Naiblyzchi zavdannia vyvchennia istorii ukrainskoi literatury. [Nearest tasks of study history of Ukrainian literature]. In *Zapysky Ukrainskoho naukovooho tovarystva v Kyievi [Messages of Ukrainian scientific society are in Kyiv]*. (Kn. 1. pp. 16-24). Kyiv [in Ukrainian].
- Smit, E. (2009). *Natsii ta natsionalizm u hlobalnu epokhu [Nations and nationalism are in a global epoch]*. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Stepyko, M. T. (2011). *Ukrainska identychnist: fenomen i zasady formuvannia [Ukrainian identity: the phenomenon and principles of formation]*. Kyiv: NISD [in Ukrainian].
- Storozhuk, S. V. (2013). *Natsiia: istoriia i teoriia problemy (istoryko-filosofskyi vymir) [Nation: history and theory of problem (historical and philosophical measuring)]*. Kyiv: VADEKS [in Ukrainian].

- Storozhuk, S. (2013). *Natsiia yak ob'iekt istoryko-filosofskoho analizu [The nation as an object of historical and philosophical analysis]*. (Doctoral dissertation). Kyiv. nats. un-t imeni Tarasa Shevchenka, Kyiv [in Ukrainian].
- Storozhuk, S. (2014). Natsionalizm: Problema vyznachennia ta interpretatsii. [Nationalism: The problem of definition and Interpretation]. *Visnyk Cherkaskoho universytetu. Seria Filosofia [Bulletin of Cherkasy University. Series Philosophy]*, 31 (324), 28-33. [in Ukrainian].
- Storozhuk, S., & Goian, I. (2016). The ethnic principle as the basis of civil politics. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, 1, 31-36.

Zainchkovskaya I. P.

THEORETICAL BACKGROUND AND PECULIARITIES OF THE MATIALIZATION PROCESS OF MODERN UKRAINIAN IDENTITY

Introduction. Socio-cultural and political transformations that are taking place in the modern world under the influence of globalization, predetermine the growth of scientific interest in the history and the theory of shaping the group unity. The coverage of various aspects of this problem is found in the works of foreign philosophers (M. Gibernau, S. Huntington, E. Hiddens, B. Yak, et al.), which focus their primary attention on studying the factors, contributing to the emergence of communities in the modern world, while distancing from the development of universal explanatory schemes for the process of forming the collective unity at various stages of the historical development of society.

Some Ukrainian researchers (Y. Hrytsak, V. Kravchenko, H. Kasyanov, et al.), who, in contrast to foreign scholars, pay more attention to studying the various aspects of Ukrainian nation-building, are approaching the above problems from a bit different angle of view to solve them. Undoubtedly, the work of these researchers thoroughly and fully covers the history of the formation of the Ukrainian nation, explains the reasons or factors that contributed to its appearance. Meanwhile, they do not have sufficient potential to explain the causes of the cultural fragmentation of modern Ukrainian society, which, in our opinion, has become a logical consequence of the undivided domination in the Ukrainian intellectual discourse of the paradigm of perennialism, within which the cultural identity of the community appears to be a kind of “entity or reality.” Proponents of this position believe that the cultural diversity of nations emerged in the early stages of social development. Within this outlook, Ukrainians, as a mentally and culturally distinct community, have always existed. Of course, their culture has been developing and enriching in the process of historical development and intercultural communication, while its original spiritual and symbolic core remaining unchanged.

Despite the fact, that renaissance has a rational grain and can become the methodological basis for very effective national consolidation strategies, one should not ignore its failure to explain the causes of the cultural and civilizational fragmentation of modern Ukrainian society. In our opinion, the solution of this issue requires a comprehensive understanding of the origins, mechanisms and factors,

and the formation of a culturally homogeneous Ukrainian cultural space. In view of this, the purpose of our work is to uncover the theoretical preconditions and mechanisms for shaping the cultural identity of Ukrainians in the XIX and early XX centuries. Instead, the task of the work is to highlight the ideological foundations of the growth of scientific interest in folk culture in foreign and Ukrainian intellectual discourse and to reveal their significance in the process of thematizing the modern Ukrainian identity. Methods. The interdisciplinary approach and the principle of unity of the historical and logical have become a methodological basis of scientific research. Methods of historical and philosophical reconstruction, cultural analysis, and extrapolation have been also widely used in the process of research, as well as the fundamental principles of hermeneutics, which have been taken into account. Results. The dominance of the educational enlightenment-cognitive paradigm has contributed to the growth of scientific interest in the cultural identity of peoples, which, according to the prevailing beliefs, has been most clearly preserved in folk poetry and ancient literature. The study of the latter has resulted in the outbreak of ethnographic and linguistic exploration, which facilitated the gradual introduction of the Ukrainian language to literary use, thereby contributing to the thematization of modern Ukrainian identity.

Key words: *folk poetry, ancient literature, people, nationality, language, literary language, national language, Ukrainian identity, cultural identity, national identity.*

УДК 316.77:39
doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172954
orcid.org/0000-0001-0465-3960
orcid.org/0000-0002-8242-600X

Алла Кравченко, Михайло Коваленко

КРАВЧЕНКО Алла Петрівна – кандидат юридичних наук, доцент кафедри правознавства Полтавського інституту економіки і права ВНЗ ВМУРЛ «Україна». Сфера наукових інтересів – філософія та антропологія права.

КОВАЛЕНКО Михайло Володимирович – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, філософія комунікації, комунікативна філософія, онтологія та аксіологія інформаційного суспільства.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕТНОФУНКЦІОНАЛЬНОГО ПІДХОДУ У ФОРМУВАННІ ЦІННІСНО- СМИСЛОВИХ ЗАСАД СУЧАСНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У запропонованій статті представлено соціально-філософське обґрунтування інтеграції етнофункціональної методології у конструювання онтологічних та аксіологічних засад сучасної комунікації. Автором розкриваються основні положення полідисциплінарної етнофункціональної парадигми О. Сухарева та пропонуються можливі варіанти їхньої проекції на вирішення проблем, пов'язаних із комунікацією.

Зроблено акцент на тому, що задіяння методологічних можливостей етнофункціонального підходу забезпечить побудову ціннісно-смыслових засад комунікації з урахуванням тенденцій культурно-історичної ситуації сучасного світу – уніфікації та глобалізації культурного простору, наростання етнічної маргіналізації людства, етнокультурної партикулярності та мозаїчності, експоненційного розвитку інформаційно-комунікаційних процесів, активної міжкультурної комунікації, проблем міжконтинентальних міграцій, вимушеного переселенства тощо. Обґрунтовано твердження про те, що існуючі в певному етносередовищі ціннісно-

© А. П. Кравченко, М. В. Коваленко, 2018

сміслові засади комунікації виконують або етноінтегруючу, або етнодезінтегруючу роль, сприяють або перешкоджають як внутрішньо національним, так і міжнародним комунікативним зв'язкам між людьми.

Зроблено соціально-філософські висновки про те, що реалізація в інтеркомунікаційному просторі таких елементів ментальності етносу як цінності та смисли становить важливе особистісне, соціальне та планетарне значення. Запропоновано прикладне положення про можливість реалізації просвітницько-педагогічних методів у формуванні ціннісно-смісловій сфері особистості для досягнення належного рівня особистісної, суспільної та міжетнічної комунікації.

Ключові слова: сучасна комунікація, діалог, етнофункціональний підхід, ціннісно-сміслові константи, теоретико-методологічні засади, менталітет, етнофункціональна комунікація, соціокультурна прескриптивність.

Постановка проблеми. Центральною соціокультурною лінією початку XXI століття є діалектичне за своєю сутністю прагнення людства до глобалізації, уніфікації, інтеграції, мультикультуралізму та формування планетарної цивілізації – з одного боку, та відтворення національної ідентичності, активізації націоналістичних мотивів – з іншого. Такі тенденції культурного та соціального життя загострюють питання етнічності та етнічних факторів у житті як суспільства, так і окремої особистості, адже саме феномен етнічності відіграє істотну, насамперед інтегруючу VS дезінтегруючу роль як у вирішенні долі глобальних соціальних утворень, так і в житті окремих етноспільнот. У системі компонентів етнічності та етносередовища, відповідно до положень етнофункціональної парадигми, серед внутрішніх, зовнішніх та трансцендентних сфер, особливе місце, зокрема, належить комунікації, яка в сучасному соціокультурному ландшафті виконує важливі соціоформуючі завдання.

Стан розробки проблеми. Соціально-філософському аналізу окремих аспектів комунікації як дійсного та необхідного складника буття людини та суспільства, присвячений значний масив філософських, культурологічних, соціологічних, психологічних, педагогічних, історичних, політологічних студій, а також досліджень із соціальних комунікацій і державного управління. Серед зарубіжних дослідників комунікації слід назвати таких мислителів як-от К.-О. Апель, Х. Арендт, М. Бахтін, П. Бергер, М. Бердяєв, М. Бубер, Ю. Габермас, С. Гантінгтон, Е. Гуссерль, Ж. Дерріда, У. Еко, Г. Зімель, А. Камю, І. Кант, С. Керкегор, Е. Левінас, Ф. Ліотар, Н. Луман,

М. Мерло-Понті, Ф. Ніцше, Т. Парсонс, П. Рікер, А. Садохін, П. Сорокін, С. Франк, З. Фрейд, Е. Фромм, М. Фуко, М. Хайдеггер, Ф. Шарков, Ф. Шлейєрмахер, К. Ясперс та інші.

Українське предметне поле досліджень феномену комунікації представлено такими іменами як В. Андрущенко, С. Баліченко, Г. Балута, Є. Бистрицький, І. Бойченко, Г. Гнатишак, В. Горський, Л. Губерський, Р. Даниляк, А. Єрмоленко, Н. Заржевська, В. Іванов, Н. Костенко, П. Кравченко, О. Курбан, А. Кургузов, І. Матюшина, Ф. Моїсєєва, А. Москаленко, М. Ніколко, Л. Осадча, М. Петрушкевич, М. Попович, Г. Почепцов, М. Пришак, В. Різун, Є. Романенко, Л. Ситниченко, Л. Усанова, Є. Уханов, О. Чорба, М. Шульга, А. Щербина, Є. Юнусова та інші. Питання етнічних факторів комунікації були предметом філософського аналізу таких учених як І. Балашенко, Р. Вязова, В. Марчук, І. М'язова, Б. Слющинський, Р. Сирінський, Т. Скубашевська, М. Триняк та інші.

На тлі вагомих здобутків у вивченні різних аспектів комунікації, дослідження, центральною інтенцією якого була б експлікація комунікації у теоретико-методологічних засадах етнофункціонального підходу немає. Саме етнофункціональна парадигма, основні положення якої враховують нову соціокультурну дійсність – глобалізований, мультикультурний і планетарний світ, дає змогу виявити й обґрунтувати той факт, що етнічні особливості комунікантів, елементи образного середовища особистості, її соціальні уявлення та система ставлень відіграють важливі етноінтегруючі та етнодиференціюючі функції у конституюванні людського буття загалом та буття етноспільнот зокрема. Комунікативний спосіб виявлення цінностей і смислів, які є легітимізовані та іманентними особистості, відіграє роль екзистенціала, основного спільнототворюючого чинника, що впорядковує буття як людини, так і суспільства.

Мета дослідження. Статтю присвячено соціально-філософському обґрунтуванню пізнавально-теоретичних можливостей і практико-орієнтованого потенціалу інтеграції етнофункціональної методології у конструювання онтологічних та аксіологічних засад сучасної комунікації. Своє завдання автор статті вбачає в адаптації теоретичних висновків і категоріального апарату етнофункціональної методології до потреб соціально-філософських рефлексій комунікації, аналізу ціннісно-смыслових механізмів її конструювання у сучасному світі.

Виклад матеріалу дослідження. Поява етнофункціонального підходу, обґрунтування якого, що символічно й своєчасно, було здійснено на світанку третього тисячоліття О. Сухаревим, відображає актуальні тенденції сучасного етапу етнічної маргіналізації людства, його глоба-

лізації. Не викликає сумніву той факт, що есенційними атрибутами сучасності є етнічна мозаїчність, мультиетнічність і мультикультурність людини і суспільства. Теоретичною відповіддю на такі соціокультурні тенденції є етнофункціональний підхід – інноваційна теоретико-методологічна парадигма, вихідним положенням якої є думка про те, що ставлення людини до етносередовища та його елементів (клімато-географічних, антропо-біологічних, соціокультурних і трансцендентних) виконує етнодиференціюючу та/або етноінтегруючу функцію. Це дає підстави пояснити, чому людина, будучи біологічно належною до одного етносу, ототожнює себе з іншим.

Першим в етнофункціональній парадигмі є *принцип етнофункціональності*, який припускає, що кожному елементу етносередовища властива етноінтегруюча або етнодезінтегруюча функції, що об'єднує або роз'єднує суспільство та людину з тим чи тим етносом або етнічною системою (Сухарев, 2013, с. 39). Важливо, що теоретичні позиції цього принципу до елементів етносередовища зараховують соціокультурні, у тому числі ментальні, ціннісні та смислові характеристики, що надає етнофункціональному підходу виняткового значення у процесі ціннісно-смислового конструювання комунікації.

Екстраполяція етнофункціональної методології на проблеми сучасної комунікації дозволяє констатувати, що спільні смисли та цінності у людей чи суспільств є вагомою передумовою успіху в конституюванні комунікації і навпаки. Сучасні філософські довідники повідомляють, що смисл – це філософська категорія, що окреслює проблему значущості присутності чогось у світі (Хамитов, Крылова, 2006, с. 184); особливий зміст, яким людина наділяє прояви своєї життєдіяльності, предмети та явища об'єктивного світу в процесі його духовно-практичного освоєння (*Філософський енциклопедичний*, 2002, с. 590). Справедливою є і та думка, що смисл – це внутрішній зміст, значення чого-небудь, його сутність. У першому випадку атрибутом смислу виступає регулятивна функція, у другому – іманентність. У той же час, достатньо влучною є думка І. Матюшиної про комунікативну природу смислу. Учена зазначала: «Інформація стає смислом лише якщо вона включається в деяку цілісну ситуацію комунікації, в «життєвий світ», що припускає обов'язкову участь у ньому ціннісних орієнтацій, цілей, принципів, універсальних смислів – констант культури» (Матюшина, 2007, с. 185).

Сьогодні смислова палітра суспільства є надзвичайно строкатою. Її основу становлять соціальні (міжособистісні, міжетнічні, міжнаціональні взаємини, система соціальних цінностей, соціальна безпека), політичні (певний тип державного устрою, політичного режиму, характер

законодавства), економічні (ринкові відносини, віртуальні фінанси), духовні (добро, любов, повага, милосердя, гуманізм), конфесійні (християнство, іслам, буддизм тощо), національні смисли. За іншим критерієм смислової систему можна класифікувати на когнітивні, діяльнісні та ціннісні смисли, або ж гуманістичні, естетичні, етичні, екологічні смисли, смисли особистісного, соціального та професійного розвитку тощо.

Сучасна дослідниця О. Супруненко проаналізувавши класифікацію кодів-смислів Г. Дяченка, називає такі смислові «коди»: *архетиповий* – опосередковує базові глобально-матричні структури змісту, в межах яких розгортаються всі інші: Бог, світ, Я; *метафізичний* – опосередковує життєві екзистенціали кожної людини: істина, воля, суще, любов, смерть, краса, дух, мета, сенс життя, існування, буття, ціле, дія, сутність, скінченність, нескінченність, вічне, свідомість, початок, розуміння й т.д.; *аксіологічний* – опосередковує моральні, етичні й естетичні цінності особистості: щастя, прекрасний, благий, трагічне, обов'язок, відповідальність, совість, скорбота, страх, добро, зло, жаль; *культурологічний* – опосередковує смислоцінності, що транслиуються особистістю внаслідок укорінення в певному культурному просторі. Відомо, що змісти, які високо оцінюються членами одного культурного співтовариства, залишаються поза культурною свідомістю або навіть оцінюються негативно представниками іншої культури; *національний* – убирає національно обумовлені смисложиттєві настанови; *конкретно-історичний* – опосередковує смислоціннісні орієнтації особистості в певний історичний період часу; *психоособистий* – містить індивідуальні екзистенціально значущі комплекси особистості, всю палітру її унікальної мисле-емоціо-вольової самості: душа, біль, туга, сум, радість, жінка/чоловік і т.д. (Супруненко).

Як зазначає Я. Фруктова, в організованій, а не хаотичній соціальній комунікації комуніканти і реципієнти усвідомлено переслідують три цілі: пізнавальну – поширення (комуніканти) або отримання (реципієнти) нових знань чи формування умінь; спонукальну – стимулювання інших людей до якихось дій або отримання потрібних стимулів; експресивну – вираження чи набуття певних переживань, емоцій. Для досягнення цих цілей зміст комунікаційних повідомлень має містити: знання та вміння (комуніканти щось знає або вміє і може поділитися цим досвідом з іншими людьми); стимули (вольові впливи, які спонукають до активності); емоції (комуніканти важливо емоційно «розрядитися», отримати співчуття, а реципієнти шукає позитивних емоцій і душевного комфорту) (Фруктова, 2014, с. 90). Усі ці компоненти й складають систему смислів.

У контексті аксіоми «ніщо не виникає із нічого», неспростовним є той факт, що смисли та цінності потребують формування, вони є

створювані суспільством. Аналізуючи національний формат сучасної комунікації, згадувана вже О. Супруненко, підкреслювала, що для досягнення ефективності комунікації на національному рівні необхідне спільне конструювання специфічних смислів, які вироблялися б одночасно з переживанням певних подій національного існування. Але це має відбуватися на основі непохитного фундаменту загальних національних смислів. Інакше специфічні соціальні смисли не будуть адекватно засвоєні та збережені у пам'яті поколінь (Супруненко).

Другий принцип етнофункціональної парадигми – *етнофункціональної системності*, відповідно до якого, природно-біологічні (ландшафт, клімат, раса), культурно-психологічні та трансцендентні (духовні) елементи етносередовища і людини перебувають у нерозривному взаємозв'язку, порушення якого обумовлює руйнівні для людини, його особистості та етнічної системи процеси (Сухарев, 2008, с. 16). Такий висновок дає змогу констатувати, що ціннісно-сміслові основи, інструменти та зміст комунікації залежить і від географічного середовища, і від біологічних особливостей, і від менталітету людини (етнофора). Єдність мікро- і макрокосма є необхідною умовою здійснення комунікації для якої культура є найзагальнішим контекстом.

Істотне значення для соціально-філософського тлумачення проблем комунікації з позицій етнофункціонального підходу становить принцип *етнофункціональної суб'єктності*. Він означає те, що як особистість, так й етносередовище володіють духовною сутністю, яка ініціює активність. Не кожна особистість володіє суб'єктною активністю. У той же час, не кожна суспільна система або етносередовище є суб'єктом історичного розвитку (Сухарев, 2008, с. 17). Набуття більшістю членами суспільства статусу суб'єктності є основною підставою набуття статусу комунікантів. Важливо щоб цей процес мав спільнотний характер, адже генерування смислу в комунікації відбувається не просто завдяки обміну інформацією, але й шляхом створення деякої спільності, в якій ми обмірковуємо інформацію та співвідносимо наші смисли зі смислами наших комунікативних партнерів, створюючи у такий спосіб певний ступінь взаєморозуміння (Супруненко).

Істотне значення для експлікації проблем комунікації в категоріальному апараті етнофункціонального підходу становить розуміння етносу як «інформаційного фільтра». Такі функції «верифікації» етнос здійснює за наступними напрямками:

1. Етнос підтримує серед своїх членів думку про пріоритет ти чи тих загальнолюдських життєвих цінностей. Для індивіда, що ідентифікує себе з певним етносом, спектр вибору ціннісних і нормативних орієнтацій є більш вузьким, ніж для людини з ослабленим зв'язком

зі своїм етносом (Кайгер, 2005, с. 76). Відтак, чим повнішою є ідентифікація людини з етносом, тим легшою є комунікація, сприйняття комунікативних партнерів та діалог.

2. В етносі можуть мати місце власні специфічні цінності. Орієнтація на них, також, накладає обмеження на можливе поведіння й «відфільтровує» соціально значущі сигнали, стаючи в центр уваги інформацію, що стосується власного етносу, й відсуваючи на периферію повідомлення, що є істотними для інших етносів (Кайгер, 2005, с. 76). Така дія «інформаційного фільтру» поза континуум загальнолюдських цінностей, ймовірно, перешкоджає встановленню міжетнічної комунікації, натомість посилює внутрішньоетнічні комунікативні зв'язки.

3. Специфічні етнічні обмеження накладаються на інструментальні цінності, тобто на можливі способи досягнення цілей. Етнічні стереотипи поведіння, передані з покоління в покоління, роблять для представників конкретних етносів небажаними або навіть неприйнятними способи досягнення цілей, які цілком припустимі, а іноді навіть престижні для представників інших етносів (Кайгер, 2005, с. 76). Це положення стосується соціонормативних та діяльнісно-процесуальних аспектів комунікації, її інструментів та стилю. Певний характер вияву комунікативної активності комуніканта може бути неприйнятним для іншого, що створить ризи елімінації, втраті значення комунікативного акту. Комунікативні дії завжди ціннісно-орієнтовані, адже підлягають оціночним судженням з боку партнерів.

Експериментально верифіковане положення етнофункціонального підходу про можливість формування та корекції системи відносин і ставлень особистості до етносередовища шляхом етнофункціональної психотерапії, психопрофілактики та виховання (Сухарев, 2008, с. 20), дає підстави зробити висновок про можливість формування ціннісно-сміслових засад комунікації належного рівня в системі шкільної та вищої освіти, а також у межах андрагогічних педагогічних заходів (освіта упродовж життя). Не потребує доведення той факт, що питання про ціннісно-сміслові уявлення ніколи не стояло так гостро, як у наші дні. Негативні ризики, які загрожують континууму особистісного поля значущості сучасної людини, вимагають рішучих кроків, у тому числі педагогічних і психотерапевтичних, для наділення позитивних цінностей і смислів пріоритетним, а негативних і деструктивних – периферійним і нульовим місцем в системі ціннісних орієнтацій. Акцент у системі освіти на пріоритет загальнолюдських (гуманістичних) і національних цінностей забезпечить формування покоління свідомих та ініціативних людей, патріотів та громадян, у комунікації між якими не буде місця смисловим і ціннісним бар'ерам. Порушення в етнофунк-

ціональному розвитку особистості на ранніх стадіях її формування є підставою для її психосоціальної незрілості, а відтак – перешкодою для набуття статусу комуніканта.

Відтак, основа етнофункціональної комунікації має мати культурний і соціальний характер. В. Бебик виокремлює такі основні принципи соціальної комунікації, легітимізація яких у суспільстві не викликає сумнівів: пріоритетність ознак і цінностей культури (ієрархія), рівні права всіх громадян на отримання інформації (демократія), наближеність до загальнонародської культури, традицій відповідної нації, етносу, конфесії, класу тощо (ідентичність), урахування глобальних та національних морально-етичних норм (Бебик, 2011, с. 43).

За таких умов, соціальний смисл буде мати щонайменш три атрибуції: комунікативна інтерсуб'єктивність (утворення смислів у процесі соціальної комунікації), універсальність (здатність до трансляції та декодування необмеженої кількості інших суб'єктів), легітимність (опора на авторитет соціальних інституцій або навіть соціальної системи в цілому при спробі ігнорування або ж знецінення смислів окремими суб'єктами). Смисли, що отримують значення, стають соціальними, набуваючи всіх вище перелічених ознак і включаються в соціальний семіозис, тобто стають значеннями, з яких і через які утворюються інші значення – коди. Смисли, які залишаються без значення, витісняються на периферію смислоутворення, утворюючи його резерв. Останній накопичується у вигляді периферійних соціальних смислів або ж переходить у колективне безсвідоме (Фруктова, 2014, с. 92).

На нашу думку, ціннісно-смиловий каркас етнофункціональної комунікації структурно містить три модули: егалітарний (як визнання рівних позицій учасників комунікації), герменевтичний (взаєморозуміння) та праксеологічний (як необхідність ініціативи для реалізації діалогу). Важливо звернути увагу й на те, що запропоновані модули відповідають комунікативним запитам соціокультурної ситуації сучасності, адже формують основи для взаємозв'язку суб'єктивних, об'єктивних та інтерсуб'єктивних сторін соціального життя, а відтак вияскравлюють смислоутворюючі механізми буття людства в умовах змішування народів, релігій, культур, в системі зростання глобальних соціально-комунікативних мереж сучасного соціуму (Коваленко, 2017, с. 22; Кравченко, 2016, с. 12].

Невід'ємною ознакою запропонованих ціннісно-смилових основ етнофункціональної комунікації є їхня духовно-моральна інтенціональність та соціокультурна прескриптивність (обов'язкова відповідність соціальним загальнонародським цінностям). Відомо, що людина володіє можливістю використовувати інтенціональні, ідеальні об'єкти

так, що деякі із них можуть набувати статусу ціннісних орієнтацій, мети буття особистості (Агацци, 1989, с. 27). В етнофункціональній комунікації основою реалізації відношень можуть бути духовно-моральні пріоритети, які приймаються за певне безумовне благо, адже духовність і моральність, без сумніву, є цінністю в собі і для себе. Відтак ціннісно-сміслові модуси етнофункціональної комунікації є прескриптивними (обов'язковими) (Коваленко, 2017, с. 23).

Етнофункціональна комунікація у сучасному суспільстві відіграє вагомому конститууючу роль. Так, Є. Романенко, аналізуючи працю Р. Мінца актуалізує науковий дискурс про парадокси комунікації, які є справедливими й для її етнофункціонального формату. Серед них: парадокс інструментального активізму (завдяки комунікації люди активніше впливають на оточуючий світ), парадокс раціоналізму (старі знання постійно оновлюються новими, інформація стає доступнішою, зникає однозначність прийняття раціональних рішень), парадокс індивідуалізму (комунікація створює умови для максимальної реалізації свободи особистості як найвищої цінності громадянського суспільства), парадокс універсалізму (комунікація забезпечує відкритість громадянських систем, що призводить до конкуренції, а відтак всезагальної рівності) (Романенко, 2012, с. 3).

Висновки, конструювання комунікації у національному громадянському суспільстві можливе лише на ціннісно-смісловій основі. Така комунікація забезпечить формування нових соціальних систем, створить умови для успішної реалізації демократичних ідей розбудови суспільства, посилить пріоритетністю особисту свободу, рівні можливості, справедливу і чесну конкуренцію, забезпечить можливість кожному перебувати у центрі суспільних подій, спростує існуючі суперечності в соціальних системах, сприятиме інтенсифікації міжкультурних зв'язків на громадсько-комунікативній основі.

Інтеграція етнофункціональної методології до вирішення питань пов'язаних із комунікацією становить виняткову актуальність на сучасному етапі українського національного державотворення. Етнофункціональна парадигма дає змогу виявити історичні аспекти дезінтеграції українського суспільства, його ціннісно-сміслову ідентичність, експлікувати комунікативні шляхи інтеграції та самоідентифікації української нації.

Як бачимо, етнофункціональна парадигма, попри теоретичну належність до етнопсихологічного знання, становить винятковий теоретико-методологічний, гносеологічно-евристичний та науково-ужитковий потенціал у соціально-філософських рефлексіях феномену сучасної комунікації. Цінним для конституювання комунікації у сучасному суспіль-

стві є положення етнофункціонального підходу про вплив ментальності, духовності, цінностей і смислів на хід інтегруючих або дезінтегруючих процесів, що об'єднують або роз'єднують людину з суспільством (етнічним середовищем), сприяють або перешкоджають міжкультурному та міжетнічному діалогу. Спільні цінності та смисли, які є легітимовані у певному етнічному середовищі є есенційною умовою успішної вербальної чи невербальної комунікації. Більше того, етнофункціональний підхід дає змогу констатувати, що спільність телеологічної (цілі та пріоритети), онтологічної (зміст, сутнісні характеристики, смисли) та аксіологічної (цінності) інтенціональності суб'єкта та певного етнічного середовища, є підставою для ідентифікації особистості з цим середовищем, а також умовою успішної інтерсуб'єктивної взаємодії.

Список використаних джерел

- Агацци Э. Человек как предмет философии. *Вопросы философии*. 1989. № 2. С. 24–35.
- Бибик В. М. Глобальне інформаційне суспільство : поняття, структура, комунікації. *Інформація і право*. 2011. № 1 (1). С. 41–49.
- Кайгер В. І. Методологічні основи етнофункціонального підходу до вивчення людини. *Вісник Одеського національного університету імені І. І. Мечникова*. 2005. Т. 10, вип. 10. С. 73–83.
- Коваленко М. В. Соціокультурна прескрептивність ціннісно-сміслових критеріїв етнофункціональної комунікації. *Теорія і практика сучасної науки* : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., м. Дніпро, 24–25 лют., 2017 р. : у 2 ч. Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2017. Ч. 2. С. 21–23.
- Кравченко П. А. Ціннісні орієнтації соціальної архітекτονіки глобальних соціальних мереж у сучасному соціумі. *Філософські обрії* : наук.-теорет. журн. Київ ; Полтава, 2016. Вип. 35. С. 10–19.
- Матюшина І. І. Комунікативна природа смислу : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.02 / Південноукр. держ. пед. ун-т імені К. Д. Ушинського. Одеса, 2007. 205 с.
- Пришак М. Д., Павлик Т. М. Смысл как онтологическая основа педагогической коммуникации. URL: <http://ir.lib.vntu.edu.ua/handle/123456789/9224>
- Романенко Є. Комунікація як необхідна складова розвитку сучасного суспільства. *Демократичне врядування* : науковий вісник. 2012. Вип. 9. С. 1–7.
- Супруненко О. Соціальні смисли як основа ефективної комунікації української нації. URL: <http://veche.kiev.ua/journal/1161/>
- Сухарев О. В. Развитие ментальности вышних прошарков русского суспільства від кінця Х до XVII століття. *Психологія і суспільство*. 2013. №3. С. 39–57.
- Сухарев А. В. Этнофункциональная парадигма в психологии : теория развития и эмпирические исследования. Москва : Институт психологии РАН, 2008. 576 с.

- Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
- Фруктова Я. С. Смысл как базовый конструкт социальной коммуникации : теоретико-методологический аспект. *Социальные коммуникации в межкультурном пространстве* : материалы междунар. науч.-практ. конф., м. Київ, 13 листоп. 2014 р. Київ, 2014. С. 88–95.
- Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. Киев : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. 308 с.
- Щербина В. М. Міжкультурна комунікація у сучасному соціокультурному просторі. *Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*. 2013. Вип. 2 (18). С. 70–75.

References

- Agatetci, E. (1989). Chelovek kak predmet filosofii [Man as a matter of philosophy]. *Voprosy filosofii [Questions of philosophy]*, 2, 24-35 [in Russian].
- Bebyk, V. M. (2011). Hlobalne informatsiine suspilstvo: poniattia, struktura, komunikatsii [Global Information Society: Concept, Structure, Communication]. *Informatsiia i pravo [Information and right]*, 1 (1), 41-49 [in Ukrainian].
- Fruktova, Ia. S. (2014, November). Smysl yak bazovyi konstrukt sotsialnoi komunikatsii : teoretyko-metodolohichnyi aspekt [Semantics as the basic construct of social communication: theoretical and methodological aspect]. In *Sotsialni komunikatsii v interkulturnomu prostori [Social communication in the intercultural space]* : Proceedings of the International Conference. (pp. 88–95) Kyiv [in Ukrainian].
- Hamitov, N. & Krylova, S. (2006). *Filosofskij slovar. Chelovek i mir [Philosophical dictionary. Man and the world]*. Kiev: KNT, Centr uchebnoj literatury [in Russian].
- Kaiher, V. I. (2005). Metodolohichni osnovy etnofunktsionalnoho pidkhodu do vyvchennia liudyny [Methodological foundations of an ethno-functional approach to the study of man.]. *Visnyk Odeskoho natsionalnoho universytetu imeni I. I. Mechnykova [Bulletin of the Odessa National University named after I. I. Mechnikov]*, 10, 10, 73-83 [in Ukrainian].
- Kovalenko, M. V. (2017, February). Sotsiokulturna preskryptyvnist tsinnisno-smyslovykh kryteriiv etnofunktsionalnoi komunikatsii [Sociocultural prescriptivism of value-semantic criteria of ethno-functional communication]. In *Teoriia i praktyka suchasnoi nauky [The theory and practice of modern science]* : Proceedings of the International Conference : (pp. 21-23). Kherson: Vydavnychiy dim “Helvetyka” [in Ukrainian].
- Kravchenko, P. A. (2016). Tsinnisni orientatsii sotsialnoi arkhitektoniky hlobalnykh sotsialnykh merezh u suchasnomu sotsiumi [Valuable orientations of the social architecture of global social networks in modern society]. *Filosofski obrii [Philosophical horizon]*, 35,10-19 [in Ukrainian].
- Matiushyna, I. I. (2007). *Komunikatyvna pryroda smyslu [Communicative nature of meaning]* (PhD dissertation). Pivdenoukrajnskyi derzhavnyi pedahohichnyi universytet imeni K. D. Ushynskoho, Odesa [in Ukrainian].

- Pryshchak, M. D., & Pavlyk, T. M. *Smysl yak ontolohichna osnova pedahohichnoi komunikatsii* [Semantics as an ontological basis of pedagogical communication]. Retrieved from <http://ir.lib.vntu.edu.ua/handle/123456789/9224> [in Ukrainian].
- Romanenko, Ye. (2012). Komunikatsiia yak neobkhidna skladova rozvytku suchasnoho suspilstva [Communication as a necessary component of the development of modern society]. *Demokratychnе vriaduvannia [Democratic Governance]*, 9, 1-7 [in Ukrainian].
- Shynkaruk, V. I. (Ed.). (2002). *Fylosofskyi entsyklopedychnyi slovnyk [Philosophical Encyclopedic Dictionary]*. Kyiv: Abrys [in Ukrainian].
- Suharev, A. V. (2008). *Jetnofunkcional'naja paradigma v psihologii : teorija razvitija i jempiricheskie issledovanija [Ethnofunctional paradigm in psychology: theory of development and empirical research]*. Moskov: Institut psihologii RAN [in Russian].
- Sukharev, O. V. (2013). Rozvytok mentalnosti vyshchychk prosharkiv ruskoho suspilstva vid kintsia X do XVII stolittia [Development of the mentality of the upper strata of Russian society from the end of the X to the XVII century]. *Psykhohiia i suspilstvo [Psychology and Society]*, 3, 39-57 [in Ukrainian].
- Suprunenko, O. *Sotsialni smysly yak osnova efektyvnoi komunikatsii ukrainskoi natsii [Social meanings as the basis of effective communication of the Ukrainian nation]*. Retrieved from <http://veche.kiev.ua/journal/1161/> [in Ukrainian].
- Shcherbyna, V. M. (2013). Mizhkulturna komunikatsiia u suchasnomu sotsiokulturnomu prostori [Intercultural communication in the modern socio-cultural space]. In *Visnyk NTUU "KPI". Politohiia. Sotsiologiia. Pravo [Bulletin of the NTUU "KPI". Politology. Sociology. Right]*, 2 (18), 70-75 [in Ukrainian].

Kravchenko A.P., Kovalenko M.V.

**THEORETICAL-METHODOLOGICAL POTENTIAL OF
ETHNOFUNCTIONAL APPROACH IN FORMATION PRINCIPAL-
SIGNALING PRINCIPLES OF MODERN COMMUNICATION**

The proposed article presents the socio-philosophical substantiation of the integration of ethno-functional methodology in the construction of ontological and axiological foundations of modern communication. The author reveals the main provisions of the polydisciplinary ethno-functional paradigm O. Sukharev (the idea of the meaningful role of ethnicity, understanding of the ethno-environment as a continuum of internal, external and transcendental spheres of the person, the position on the ethno-integrating and ethno-disintegrating role of the human relation to the elements of the ethno-environment) and proposes the possible variants of their projection to solve problems related to communication.

The emphasis is placed on the fact that the involvement of the methodological capabilities of the ethno-functional approach will ensure the construction of the value-semantic principles of communication, taking into account the trends of the cultural and historical situation of the modern world: the unification and globalization of the cultural space, the growth of ethnic marginalization of mankind,

ethnocultural particularity and mosaicism, exponential development of information and communication processes, active intercultural communication, problems of intercontinental migration, forced migration, etc. The assertion that the existing value-semantic communications bases of a particular ethno-environment operate in either a ethnointegrable or an ethno-de-inclusive role are substantiated, promote or impede both intranational and international communicative connections between people.

In the context of the theme of the proposed studio the notion of value orientations of the person is defined, the specifics of modern relations between utilitarian and spiritual values are outlined, the content volume of meaning is represented as a category of social communication, its attributes (communicative intersubjectiveness, universality, legitimacy) are named. It is emphasized that in ethno-communicative communication certain meanings acquire meaningful and social status, while others lose their legitimacy and form the periphery of the sense of formation, its reserve. It is argued that consideration of the ethno-functional methodology in the implementation of communication will allow to balance the priorities of national self-identity and cosmopolitanism, to recreate the communicative aspect of the dialectic of globalization and nationalism.

The socio-philosophical conclusions that the realization in the intercommunication space of such elements of the mentality of the ethnic group as values and meanings is an important personal, social and supranational significance is made. The applied clause on the possibility of implementing educational and pedagogical methods in forming the value-semantic sphere of the individual for the achievement of the appropriate level of personal, social and interethnic communication is proposed.

The territorial and methodological significance of the ethno-functional approach for the modern stage of Ukrainian national statehood is updated. The projection of an ethno-functional approach in socio-philosophical modeling and substantiation of value-semantic criteria in the construction of interstate and interethnic communication, negotiation and dialogue has been developed. Keywords: modern communication, dialogue, ethno-functional approach, value-semantic constants, theoretical and methodological foundations, mentality, ethno-functional communication, sociocultural pryscriptiveness.

Keywords: *modern communication, dialogue, ethno-functional approach, value-semantic constants, theoretical and methodological foundations, mentality, ethno-functional communication, sociocultural pryscriptiveness.*

УДК 123:323.2

doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172956

orcid.org/000-0002-0275-5752

Петро Кравченко, Сергій Безруков

КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, декан факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, проблеми сучасної політичної культури.

БЕЗРУКОВ Сергій Ігорович – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, політична філософія.

ПРОБЛЕМА ОБМЕЖЕННЯ СВОБОДИ ВИБОРУ В ЛІБЕРТАРІАНСЬКОМУ ПАТЕРНАЛІЗМІ

У статті розглядаються проблеми обмеження та контроль над свободою вибору в лібертаріанському патерналізмі. Ці проблеми обумовлюються запитом в сучасному українському суспільстві на такий тип відносин між державою та індивідом де держава виступає у ролі «сильного батька», «вождя», а індивід має низький рівень відповідальності і ініціативи. Окреслюється коло проблем, пов'язаних із свободою вибору в «лібертаріанському патерналізмі», розкриваються поняття «патерналізм», «лібертаріанський патерналізм», досліджено основні роботи і публікації із зазначеної проблеми.

Ключові слова: патерналізм, лібертаріанський патерналізм, поштовх, надж, архітектура вибору, свобода вибору.

Постановка проблеми. Філософія свободи і недовіра до органів державної влади, мають міцне коріння в українському менталітеті з часів козацтва. Запит на зміну діючої влади, який раз за разом проявляє українське суспільство на чергових виборах говорить про те, що ідеї лібертаріанства актуальні в українському суспільстві як ніколи. Про це говорять і ідеологи та теоретики щойно обраного Президента України Володимира Зеленського, роблячи спробу його раціонального обґрунтування. Але в сучасному українському філософському дискурсі

теоретичні засади «лібертаріанства» досліджені не повністю. Актуальність статті обумовлюється запитом в сучасному українському суспільстві на такий тип відносин між державою та індивідом де держава виступає у ролі «сильного батька», «вождя», а індивід має низький рівень відповідальності і ініціативи. Основна ідея лібертаріанського патерналізму полягає в тому, що індивід не здатен ефективно приймати рішення, і визначати в чому полягають його мета та інтереси, а також передбачає наявність того, хто знає це краще так званого «архітектору вибору». Однак, в такому випадку постає логічне питання – «Хто може знати краще за людину її справжню мету і чому цей Хтось має право визначати за людину її цілі і в такому випадку обмежувати її свободу?».

Тому, **метою даної статті** є стислий опис концепції «лібертаріанського патерналізму» та дослідження обмеження свободи вибору, яка закономірно виникає при детальному розгляді цієї концепції.

Основна частина. Поняття «патерналізм» багате відтінками й неполярними значеннями. Всі історичні епохи перебували під його впливом на суспільно-політичні процеси. З погляду патерналістської політики народ є нерозумною дитиною, і для державних мужів – «батьків», природно його опікати, контролювати, наставляти на всі випадки життя, вчити, як поводитися в державному механізмі. Прояви патерналізму спостерігаємо в усіх сферах – від надмірної батьківської опіки родинного гнізда до підкупу з певною метою громадян державою і тими, хто прагне влади.

Історія філософської думки виокремила в цьому феномені декілька етапів. На латентному (прихованому) етапі філософського осмислення виділяються та закладаються передумови формування патерналізму на родових засадах. Як тип соціальних ознак «патерналізм» бере початок з давньої філософії. Ідея держави-сім'ї наявна у Платона й Аристотеля. Вони зазначали, що держава здійснює батьківське піклування про людину та керує нею, людина підкорює свої інтереси державним. У діалозі «Держава» Платон розвиває думку про те, що держава покликана об'єднувати своїх членів на основі взаємної поваги та батьківської любові. Одними з ознак ідеальної держави є спільність майна, відсутність приватної власності та традиційної автономної родини, адже діти виховуються спільно, тобто місто-держава саме по собі виступає великою сім'єю (Платон, 1998).

Учень Платона Аристотель, писав: «...будь-яке об'єднання утворюється для певного щастя... До найбільшого і найвищого з-поміж усіх благ, власне, прямує те об'єднання, що є найголовнішим і охоплює

решту об'єднань. Саме воно називається державою або політичним об'єднанням» (Аристотель, 2000, с. 15). Держава, за словами Аристотеля, «виникла для задоволення життєвих потреб, але існує заради досягнення впорядкованого життя». Вона існує «за природою», а «людина [за своєю природою] є істота політична» (Аристотель, 2000, с. 15). Аристотель стверджував, що державна влада є продовженням і розвитком батьківської влади. Хоча Аристотель і виступає за пріоритет держави у відносинах з громадянином, але на відміну від Платона, він є противником надмірного втручання держави в життя громадян. На його думку, тотальна уніфікація всіх громадян, надмірна єдність держави веде до її розпаду (Аристотель, 2000, с. 16-17).

Найбільш відомий з античних часів прояв «патерналізму» в дії відноситься до Давнього Риму, назавжди закарбувалася в пам'яті поколінь вимога люмпен-пролетаріату до можновладців: *Panem et Circenses!* (Хліба і видовищ!). Як відомо, до люмпен-пролетаріату належали найбідніші громадяни стародавнього Риму – паразитуючі верстви суспільства, хоча певна їх частина була зайнята продуктивною працею. Вони не сплачували податків, але були потрібні і республіці, і імперії. Після військової реформи, 107 року до Різдва Христового, що провів перший консул і полководець Гай Марій, люмпени становили більшість професійного війська. Однак люмпен-пролетарі найбільше «уславилися» на виборах у період пізньої республіки – продажем своїх голосів кандидатам на крісла в народних зборах. У могутньому Римі влада була змушена рахуватися з ними. Цей прошарок населення завдяки своєму особливому, порівняно з іншими громадянами Риму, становищу мав право на безкоштовний хліб. І держава неабияк витрачалася на роздачу цій категорії громадян хліба – абсолютного прожиткового мінімуму. Не скупилася й на видовища (Газін, 2015).

З часів стародавнього Риму минули тисячоліття. Патерналізм протягом усієї історії залишався супутником життя людства. Множилися і вдосконалювалися лише його форми й прояви та номенклатура цілей. Із часом він охопив усі сфери життя. На етапі Середньовіччя, відбувається понятійно-термінологічне оформлення патерналізму, на релігійному підґрунті розробляється його дослідницька база. Представники патристики (Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський, Аврелій Августин) запропонували ідеальну картину патерналізму, засновану на атрибутах стабільності й визначеності, забезпечених домінуючою роллю церкви як опікунського інституту суспільства. Аврелій Августин заклали основи нової християнської філософії, його творчість була середньою ланкою між філософією і мислителями Середньовіччя.

Із часом відбувається змістовна трансформація соціально-філософського розуміння патерналізму, яка розкривається в період Відродження та Нового часу (Н.Макиавеллі, Ж.Боден, Т.Гоббс, Дж.Локк). Заперечення релігійних постулатів патерналізму компенсується тим, що основний спектр патерналістських відносин переноситься у сферу взаємодії суспільно-державних утворень.

Англійський політичний філософ Томас Гоббс – теоретик природного права, на початку Англійської революції XVII ст. виступив захисником королівської влади. Після закінчення громадянської війни в Англії опублікував свій основний твір «Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної і громадянської» (1651р.) (Гоббс, 2000). Гоббс став апологетом патерналістських відносин між державою та громадянами, пояснюючи необхідність абсолютної та непохитної влади монарха як протидію «війні всіх проти всіх». Крім того, що «суверен має право застосовувати все, що він вважає за потрібне з метою збереження миру і безпеки шляхом запобігання розбратам усередині і нападам іззовні» (Гоббс, 2000, с. 191). Отже, політико-правовий ідеал Гоббса – громадянське суспільство, що охороняється авторитарною владою, з «необмеженою» владою суверена і правами підданих. Його звеличування держави – Левіафана, правопорядку – не гімн тоталітаризму, а права альтернатива громадянській війні, війні «всіх проти всіх», безсиллю влади. Не випадково Гоббс повернувся в Англію в 1651 року, визнавши протекторат Кромвеля, і був з повагою прийнятий останнім. Філософія права і держави Т. Гоббса носить яскраво виражений етатистський характер, тобто визнається активна участь держави в житті суспільства.

Мислитель аргументовано доводить легітимність абсолютної влади та необхідність їй безумовно підпорядковуватись (Гоббс, 2000, с. 223). У філософії патерналізм часто розглядається як протилежність ідеології лібералізму і філософії свободи. Ця концепція бере початок від І. Канта, Дж. С. Мілля, І. Берліна. Тому, розгорнуту критику патерналізму в політиці, а саме поглядам Т.Гоббса, пізніше дав І. Кант, протиставляючи патерналістській системі режим громадянських взаємин держави і суспільства, за якими влада та індивід, держава і суспільство є рівними суб'єктами права, а народ володіє всією повнотою суверенітету виступаючи джерелом законодавства і права. Роздумуючи про відношення теорії до практики в державному праві, Кант підкреслював, що люди на основі договору, об'єднуються в суспільство (*pactum sociale*), договір громадянського устрою (*pactum unionis civilis*), що є договір особливого роду, бо принцип його заключення суттєво відрізняється від усіх інших

договорів. Люди не можуть обійтися без взаємного впливу один на одного, а таке об'єднання буває тільки в суспільстві (Кант, 1965, с. 77-98).

Із позиції І. Канта, патерналізм є неетичним, оскільки втручання в дії та думки людини порушують її право на «рівну гідність» та роблять її у цих стосунках «засобом», а не «метою» (Кант, 1965, с. 285). На противагу патерналізму демократична правова держава припускає його договірні відносини з громадянським суспільством. Простір політичної свободи при цьому полягає в дозволі «робити все, що не заборонено законодавством». Таким чином, І. Кант одним із перших протиставив ідеї патерналізму ідеям свободи та суверенітету громадян, акцентуючи на негативній природі патерналістської політики.

На цьому ми залишаємо короткий історико-філософський екскурс і перейдемо до аналізу самого поняття «патерналізм».

Поняття «патерналізм» набуло поширення у другій половині ХХ ст. у зв'язку з розширенням соціальних функцій держави в суспільствах розвинутих демократій (Шушкова, 2004, с. 7). Термін «патерналізм» має латинське походження – «патер» означає «батько». У широкому розумінні патерналізм характеризує відносини в соціумі, всередині яких індивід або організація, державний орган який домінує, формує такий тип відносин, який передбачає опіку і контроль над субдомінантними особами. Поняття «патерналізм» має широкий характер, термін застосовується в філософії, економіці, політології, соціології, правознавстві та інших науках. Трактуювання поняття «патерналізму» відрізняються в залежності від сфери застосування. У сучасній українській мові термін патерналізм тлумачиться як «заступництво старшого над молодшим, підопічним», як «протекціоністське відношення держави до своїх громадян» (Буссел, 2009, с. 887). Українська дослідниця О. Кочнова визначає патерналізм як «субінститут благодійності, функцію якого може виконувати як держава, так і громадські організації, опікуючись представниками соціально незахищених верств суспільства» (Кочнова, 2009, с. 53).

Схожі визначення поняття «патерналізм» знаходимо в англійській, німецькій, російській лінгвістичній літературі. Оксфордський соціологічний словник, трактує термін «патерналізм» у більш загальному вигляді, а саме як «соціальні відносини, всередині яких партнер що домінує, присвоює собі певні установки та набори практик, які передбачають опіку над його підлеглими» (Шушкова, 2004, с. 481).

«Стенфордська філософська енциклопедія» тлумачить патерналізм, як «Норми і правила, прийняті державою, або її конкретні дії які можуть вчинятися з різною метою та обґрунтовуватись різними причинами (Тараненко, 2018, с. 61). Подібне тлумачення терміну «патер-

налізм» знаходимо і в російській лінгвістичній літературі. Зокрема, «Великий юридичний енциклопедичний словник» тлумачить патерналізм як «переконання в тому, що держава повинна піклуватися про своїх громадян, забезпечувати задоволення їхніх потреб» (Барикин, 2003, с. 429). У російському «Сучасному економічному словнику» патерналізм тлумачиться як «покровительське ставлення держави до своїх громадян; переконання в тому, що держава, уряд зобов'язані піклуватися про громадян, забезпечувати задоволення їхніх потреб за державний рахунок, брати на себе всі турботи про громадян» (Райзберг, 1999, с. 287). Подібним чином, а саме як «опіка держави над своїми громадянами», патерналізм тлумачиться і у німецьких тлумачних словниках (Тараненко, 2018, с. 62).

Філософський підхід до вивчення патерналізму націлений на дослідження його генезису, ролі у владних відносинах, значення в суспільно-історичному розвитку. Слід зазначити, що в західному суспільствознавстві значний внесок у вивчення патерналізму як соціального явища зробили саме соціальні філософи: концепція «м'якого» патерналізму Дж. Файнберга, «твердого» патерналізму Д. Скоція (Scoccia), легального патерналізму Дж. Дворкіна (Dworkin), концепція протиставлення патерналізму особистісній автономії А. Шерлетікса (Szerletics), концепція Р. Арнесона (Arneson) про застосування патерналізму у випадку ірраціональних дій індивіда, що є неусвідомленими і суперечать його цінностям (Arneson) та ін.

Таким чином, класичний образ патерналізму це – відносини між дорослими і дітьми, коли заради блага дітей батьки вдаються до різного роду обмеження дій, що обмежують свободу дитини. Ларс Фр. Г. Свендсен у роботі «Філософія свободи», досліджуючи багатомірне філософське явище «свобода» ставить питання: «Що потрібно людині, щоб почуватися вільною? Яке суспільство ми маємо розбудовувати, щоб його можна було назвати вільним? Які загрози чекають на свободу в сучасному суспільстві? Чи має свобода зазнавати певних обмежень?». Свендсен визначає поняття «патерналізм», як «утручання, метою якого є забезпечити діяльність людей відповідно до того, що за визначенням інших повинно бути їхнім власним обізнаним інтересом» (Свендсен, 2016, с. 231). Далі, Ларс Фр. Г. Свендсен зазначає, що патерналізм представлений у різних варіантах, але всі вони мають спільну рису-відкидання права свободи на самовизначення через переконання, що людина не в змозі діяти відповідно до її найкращих інтересів. Він вважає, що проблемою патерналізму є заперечення людського у людині, притаманна їй здатність контролювати й формувати власне життя незалежно від того,

добре чи погано вона це робить. Патерналісти вважають, що «людей треба звільнити від вироблення здатності до самоконтролю та розсудливості, за допомогою таких обмежень вдається досягнути справжньої позитивної свободи, тому що, тільки тоді люди вільні бути саме такими, якими вони раціонально повинні бути згідно з поглядами патерналіста» (Свендсен, 2016, с. 231).

Ісайя Берлін пише, що «патерналізм трактує людину так, ніби вона є не вільною, а навпаки людським матеріалом, що його я, доброзичливий реформатор, можу формувати відповідно до моїх власних (а не чийось інших) вільно обраних цілей. Патерналізм є деспотичним, тому що він порушує моє розуміння себе, як людини, яка сповнена рішучості формувати власне життя відповідно до моїх власних (не обов'язково раціональних або доброзичливих) цілей яка передусім має право, щоб інші визнавали її такою, яка вона є» (Свендсен, 2016, с. 232). Крім того, у філософії патерналізм часто розглядається як протилежність ідеології лібералізму і філософії свободи.

Патерналізм має різні форми, зазначає Ларс Фр. Г. Свендсен спираючись на Стенфордську Енциклопедію філософії (Свендсен, 2016, с. 234). Між формами патерналізму існують відмінності, які часто можна згрупувати у пари протилежностей. Розглянемо стисло найважливіші з них.

Жорсткий і м'який патерналізм. М'який патерналізм, означає існування приводу завадити комусь здійснити вимушені дії, які можуть бути шкідливими для неї, або завадити їх здійсненню на тимчасовий період, доки не буде досліджено, чи той хтось діє добровільно. Відомий приклад цієї форми патерналізму описав Джон Стюарт Мілль: якщо «людина намагається перейти міст, який вважається небезпечним, і не вдається їй про це попередити, хтось інший має право зупинити цю людину, оскільки можна припустити, що вона не бажала наражати себе на таку небезпеку» (Свендсен, 2016, с. 233). Якщо після попередження щодо небезпеки особа однаково хоче перейти через міст, потрібно їй це дозволити. Жорсткий патерналізм на протигагу не вагається вирішувати, добровільною чи ні є така дія, а винятково оцінює, чи сприятиме таке втручання добробуту, щастю, інтересам, цінностям особи, тощо. Якщо особа вибирає субоптимальний альтернативний варіант, тоді жорсткий патерналіст може законно втрутитися, щоб забезпечити їй найкращий із можливих результат.

Слабкий і сильний патерналізм. Слабкий патерналіст вважає втручання легітимним, якщо воно здійснюється для того, щоб впевнитись у тому, що особа обере відповідні для досягнення власних цілей

засоби. Якщо особа надає особистій безпеці важливішого за почуття свободи значення, буде доцільно втрутитися у випадку, коли ця особа не одягає велосипедний шолом. Якщо, навпаки, для особи важливішим є відчуття свободи, то патерналіст просто дозволить їй їхати без шолома. Отже, прихильник слабкого патерналізму турбується винятково про засоби, що їх використовує особа для досягнення своїх цілей, тоді як визначення самих цілей цілком залишається на розсуд особи. Слабкий патерналізм є нейтральним до бажань, а сильний – орієнтується на них.

Широкий і вузький патерналізм. Широкий патерналіст має стосунк до всіх джерел патерналістського втручання, незалежно від того, чи йдеться про державну владу, релігійні спільноти, інших осіб або тому подібне. Вузький патерналіст винятково зосереджується на втручаннях із боку державних органів.

Соціальний патерналізм. Цей термін не такий загальноживаний; в одному з його значень йдеться про «соціальне» як протилежність «державному», тобто це такий вид патерналізму, який бере початок із соціального середовища індивіда, наприклад членів сім'ї чи релігійної спільноти, а не від органів державної влади. Під соціальним патерналізмом у цьому випадку мають на увазі недержавні аспекти патерналізму. Дехто послуговується категорією «соціальний патерналізм» у тому розумінні, що «право особи на самовизначення відхиляється заради інших людей, а не самої людини» (Свендсен, 2016, с. 234). Свендсен бачить тут помилку класифікації, оскільки патерналістське втручання за визначенням мусить засновуватися з огляду на саму людину. Якщо втручання здійснюється з огляду на благополуччя інших, то йдеться не про патерналізм, а про звичайний примус. Утім, зрозуміло, що патерналістське втручання може бути обгрунтованим і з огляду на саму особу, і заради інших, але саме фокус на особі визначає, чи йдеться саме про патерналізм.

Лібертаріанський патерналізм Річарда Талера і Каса Санстейна жваво обговорюється в останні роки. Перші спроби описати теорію знаходимо у статтях «Лібертаріанський патерналізм» (2003) і «Лібертаріанський патерналізм – не оксюморон» (2003). Більш детально теорія описана в книзі «Поштовх ліктем» (Nudge, 2008), українське видання побачило світ під назвою «Поштовх» у 2017 році (Талер, Санстейн, 2017). Річард Талер та Кас Санстейн зазначають, що «приймати рішення – це наче шукати потрібні двері у закручених коридорах багатоповерхового будинку, тому й не дивно, що ми часто опиняємось не там, де хотіли б». Для вирішення проблеми вибору, Талер і Санстейн вводять термін Nudge, що переводиться з англійської як «поштовх

ліктем». *М'який спосіб вплинути на вибір індивіда, без використання заборон та наказів, вони назвали – лібертаріанський патерналізм.* Обидва слова у словосполученні важко сприймаються на широкий загал і викликають багато питань. Не будемо забувати, що в американській культурі і філософській думці поняття «патерналізм» заперечує саму «американську мрію» як таку, бо вона ґрунтується виключно на свободі, вірі індивіда в себе та свої сили і мінімальну залежність від держави та державних інститутів. Використовуючи термін «лібертаріанський» для відтінювання, або пом'якшення терміну, вони прагнуть розширити його та залишити можливість індивіду для свободи вибору.

За словами Мілтона Фрідмана, «лібертаріанські патерналісти наполягають на тому, що люди повинні мати свободу вибору» (Scoccia, 2012, с. 13). Основне завдання яке ставлять перед собою Талер і Санстейн це розробка інструментів впливу, які би не обмежували свободу вибору, водночас підвищуючи ефективність і безпеку людей. Лібертаріанський патерналізм є відносно слабким, м'яким і ненав'язливим типом патерналізму, бо вибір не блокується, не приховується і надто не обтяжується. «Якщо люди бажають курити цигарки, об'їдатися цукерками, обирати непридатний план охорони здоров'я або не здатні відкласти гроші на пенсію, лібертаріанські патерналісти не примушуватимуть їх чинити навпаки, навіть не заважатимуть їм» (Scoccia, 2012, с. 14).

Патерналістська складова визнає законним намагання архітекторів вибору (за авторами це ті особи, які відповідають за організацію контексту, в якому люди прийматимуть рішення) впливати на поведінку людей таким чином, щоб оздоровити їх, подовжити й поліпшити їхнє життя. Вони виступають за обережні зусилля з боку приватних інститутів та уряду спрямовувати вибір людей у напрямках, здатних покращити їхнє життя. «Політика є патерналістською, якщо вона намагається впливати на вибір таким чином, що це дасть користь тим, хто вибирає, і саме таку, якої вони прагнуть» (Scoccia, 2012, с. 13). Рекомендований підхід Талера і Санстейна є патерналістським, бо приватні чи державні архітектори вибору не просто відстежують або втілюють гаданий вибір людини. Вони обережно намагаються спрямувати людей у напрямках, котрі здатні поліпшити їхнє життя. Вони підштовхують.

Розглядаючи «лібертаріанський патерналізм» Талера та Санстейна, Свендсен зазначає, що у ліберальній традиції завжди були антипатерналісти, незважаючи на розуміння того, що ми люди, не завжди знаємо, що для нас є кращим, і дуже рідко керуємося раціональними доводами і часто даємо волю емоціям. Як зазначає Гайєк у «Конституції свободи», «усі політичні теорії за вихідний пункт беруть при-

пущення значної необізнаності більшості людей, проте він додає, що ті хто виступають за справжню свободу, відрізняються від інших тим, що до необізнаних вони включають і себе, і наймудріших» (Свендсен, 2016, с. 239). Слабкість теорії лібертаріанського патерналізму Талера та Санстейна полягає в тому, що їй бракує наукової дискусії і глибокого дослідження. Лібертаріанський патерналізм широке поняття, архітектори вибору можуть використовувати як державні так і не державні інструменти впливу, але у працях Талера та Санстейна в основному розглядаються можливості державного регулювання.

Талер та Санстейн являють архітекторів із повноваженнями формувати вибір соціуму – погано поінформованого, не здатного адекватно сприймати реальність під впливом емоцій, однак, вони описують систему в якій відсутній зворотний зв'язок. У теорії є слабе місце, а саме незрозуміло, чому «архітектори» мають право визначати кращі рішення на користь звичайних людей, чи не являється це в такому випадку обмеженням свободи? Талер і Санстейн конкретної відповіді на це питання не дають і пропонують «архітекторам вибору» покладатися на самоаналіз, а також пропонують використовувати засоби соціальних наук для пошуку оптимального варіанту. У цьому і полягає основна проблема лібертаріанського патерналізму, він обмежує свободу вибору людей не на підставі рішень людей, а на підставі умовиводів «архітекторів вибору».

Лібертаріанський патерналізм, може позбуватися обмежень свободи вибору у випадках коли індивід сам проявляє ініціативу до контролю над своїми діями, наприклад, хоче зайнятися спортом, або хоче заощадити кошти, але має проблеми з мотивацією та дисципліною.

Підсумовуючи, можна зробити **висновок**, що дослідники лібертаріанського патерналізму, намагалися вписати його у ліберально-демократичні умови сучасності й визначали його як тип соціальних відносин, що не несе загрози тотального обмеження свободи індивіда, а обмежує лише ті його дії, які можуть нашкодити йому або іншим. Однак, навіть при наближеному розгляді цієї теми стає зрозуміло, що теорія має ряд проблем, адже її мета є добродійною, а засоби — прихованими і ведуть до обмеження свободи вибору.

Список використаних джерел

- Аристотель. Політика / пер. з давньогрець. та передмова О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 239 с.
- Барикін А. Б. Большой юридический энциклопедический словарь. Москва : Книжный мир, 2003. 429 с.
- Великий тлумачний словник сучасної української мови: [250 000 сл. та словосполучень з дод. та доп.] / уклад. і гол. ред. В. Т. Бусел. Київ ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2009. 887 с.

-
- Газін В. Патерналізм: від люмпенів Риму до електорату України. Полтавська думка, №47 (1096) 19 листопада, 2015.
- Гоббс Т. Левиафан або суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. Київ: Дух і Літера. 2000. 606 с.
- Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». Соч. в 6 томах. Т.4, част.2. Москва: Мысль. 1965. 478 с.
- Кочнова О. А. Патерналізм як субінститут благодійності. *Вісник СевНТУ. Філософія. Вип. 94* : зб. наук. пр. Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2009. С. 52-55.
- Платон. Государство. Законы. Политик. Москва: Мысль. 1998. 798 с.
- Райзберг Б. А., Лозовський Л. Ш., Стародубцева Е. Б. Современный экономический словарь. 2-е изд., испр. Москва : ИНФРА-М, 1999. 287 с.
- Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи : пер. з норвезьк. Львів : Видавництво Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2016. 336 с.
- Талер Р., Санстейн К. Поштовх. Як допомогти людям зробити правильний вибір / пер. з англ. Ольга Захарченко. Київ : Наш формат, 2017. 312 с.
- Тараненко К. Ю. Податково-правовий патерналізм: правова сутність та форми прояву : монографія. Київ : Юрінком Інтер, 2018. 248 с.
- Шушкова Н. В. Патерналізм як соціальний інститут в переходному обществe : автореф. дис. ... канд. социолог. наук : 22.00.04. Пермь, 2004. 28 с. URL: http://culturalstudy.pstu.ru/Def_Info/Sociology_03.pdf
- Arneson R. J. Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism. URL: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/feinberghardpaternalismArnesonmorevised.pdf>
- Dworkin G. Paternalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism>
- Scoccia D. The Right to Autonomy and the Justification of Hard Paternalism. 2012. URL: <http://www.nmsu.edu/~philos/documents/rt-to-auto-and-just-of-hp.pdf>
- Szerletics A. Paternalism URL: <http://autonomy.essex.ac.uk/paternalism-2>

References

- Arystotel. Polityka / per. z davnohrets. ta peredmovna O. Kysliuka. Kyiv: Osnovy, 2000. 239 s.
- Arneson, R. J. *Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism*. Retrieved from <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/feinberghardpaternalismArnesonmorevised.pdf>
- Barikin, A. B. (2003). *Bolshoi iuridicheskii entsiklopedicheskii slovar [Large legal encyclopedic dictionary]*. Moskva: Knizhnyi mir [in Russian].
- Busel, V. T. (Ed). (2009). *Velykyi tlumachnyi slovnyk suchasnoi ukrainskoi moyvy [Great explanatory dictionary of modern Ukrainian language]*. Kyiv; Irpin: VTF "Perun" [in Ukrainian].
- Hazin V. Paternalizm: vid liumpeniv Rymu do elektoratu Ukrainy. Poltavaska dumka, №47 (1096) 19 lystopada, 2015.
- Hobbs T. Levafan abo sut, budova i povnovazhennia derzhavy tserkovnoi ta tsyvilnoi. Kyiv: Dukh i Litera. 2000. 606 s.

-
- Dworkin, G. Paternalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism>
- Kant I. O pogovorke «Mozhet byt, eto i verno v teorii, no ne goditsia dlia praktiki». Soch. v 6 tomakh. T.4, chast.2. Moskva: Mysl. 1965. 478 s.
- Kochnova, O. A. (2009). Paternalizm kak substitut blagotvoritelnosti [Paternalism as a substitute for philanthropy]. *Visnyk SevNTU. Filosofija [Announcer of Sevastopol national technical universiteta. Philosophy]*, 94, 52-55 [in Russian].
- Platon. Gosudarstvo. Zakony. Politik. Moskva: Mysl. 1998. 798 s.
- Raizberg, B. A., Lozovskii, L. Sh., & Starodubtceva, E. B. (1999). *Sovremennyi ekonomicheskii slovar [Modern economical dictionary]*. Moskva: INFRA-M. [in Russian].
- Scoccia, D. (2012). *The Right to Autonomy and the Justification of Hard Paternalism*. Retrieved from <http://www.nmsu.edu/~philos/documents/rt-to-auto-and-just-of-hp.pdf>
- Shushkova, N. V. (2004). *Paternalizm kak sotcialnyi institut v perekhodnom obshchestve* [Paternalism as a social institution in a transitional society] (Extended abstract of PhD dissertation). Perm. Retrieved from http://culturalstudy.pstu.ru/Def_Info/Sociology_03.pdf [in Russian].
- Svendsen, L. Fr. H. (2016). *Filosofia svobody [A philosophy of freedom]*. Lviv: Vydavnytstvo Anetty Antonenko ; Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Szerletics, A. *Paternalism*. Retrieved from <http://autonomy.essex.ac.uk/paternalism-2>
- Taler, R., Sanstein, K. & Zakharchenko, O. (Trans.). (2017). *Poshtovkh. Yak dopomohty liudiam zrobyty pravylnyi vybir [Nudge. How to help people make the right choice]*. Kyiv: Nash format [in Ukrainian].
- Taranenko, K. Yu. (2018). *Podatkovo-pravovyi paternalizm: pravova sutnist ta formy proiavu [Tax legal paternalism: the legal essence and forms of manifestation]*. Kyiv: Yurinkom Inter [in Ukrainian].

Kravchenko P.A., Bezrukov S.I.
**THE PROBLEM OF LIMITATION OF FREEDOM
OF CHOICE IN LIBERTARIAN PATERNALISM**

The article deals with the problems of restriction and control over freedom of choice in libertarian paternalism. The relevance of the article is determined by the request in modern Ukrainian society for this type of relationship between the state and the individual where the state acts as a “strong father”, “leader” and the individual has a low level of responsibility and initiative. The purpose of the study is to determine the range of problems related to the freedom of choice in “libertarian paternalism”. The article reveals the concept of “paternalism”, “libertarian paternalism”, explores the main work and publications on this issue.

The author aims to describe the concept of “libertarian paternalism” and explore the problem of restricting freedom of choice, which naturally arises upon a detailed review of this concept. The basic idea of libertarian paternalism is that the individual is not able to effectively make decisions and determine what his purpose and interests

are, and implies the presence of someone who knows this better than the so-called “architect of choice”. However, in this case a logical question arises - “Who can know better than a man himself his true goals and why does this Someone have the right to determine his goals for a person and in this case restrict his freedom?”

The philosophy of freedom and distrust towards state authorities has strong roots in the Ukrainian mentality since the times of the Cossacks. The request for a change of acting power, which once again shows Ukrainian society at the next elections, suggests that the ideas of libertarianism are more relevant in Ukrainian society than ever, but in the modern Ukrainian philosophical discourse the theoretical foundations of “libertarianism” are not fully explored. The urgency of the article is conditioned by a request in modern Ukrainian society on this type of relationship between the state and the individual where the state acts as a “strong father”, “leader”, and the individual has a low level of responsibility and initiative. The weakness of the theory of libertarian paternalism lies in the fact that it lacks a scientific discussion and in-depth study. Libertarian Paternalism is broadly understood, architects of choice can use both state and non-state instruments of influence, but in the works of Thaler and Sunstein, the possibilities of state regulation are largely ignored.

Thaler and Sunstein imagine architects with the power to shape a social choice - poorly informed, unable to adequately perceive reality under the influence of emotions, however, they describe a system in which there is no feedback. This is the main problem of libertarian paternalism, it restricts the freedom of people’s choice not on the basis of people’s decisions, but on the basis of the inference of “architects of choice.”

Libertarian paternalism may get rid of the limits of freedom of choice in cases where the individual himself has an initiative to control his actions.

Key words: *paternalism; libertarian paternalism; nudge; architecture of choice; freedom of choice.*

УДК 177:323(477)
doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172959
orcid.org/0000-0001-9191-0576

Мирослава Костенко

***КОСТЕНКО Мирослава Терентіївна** – аспірантка кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, сучасні проблеми етики.*

ГІДНІСТЬ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

У статті охарактеризовані значимі фактори трансформації сучасних уявлень про зміну ціннісних орієнтацій особистості у нашій державі. На думку автора до них належать: нівеляція українськості, повільне формування громадянського суспільства, української політичної нації та модерної української ідентичності, незавершеність українського державо- та націєтворення, процесів постколоніального самовизначення як окремого громадянина, так і українського народу в цілому, боротьба за втілення в життя демократичних принципів гідності в суспільстві, відкидання духовних цінностей людини в сучасному соціумі, події, пов'язані з агресією Росії в нашій державі.

Проаналізовано деякі сучасні погляди на гідність людини після подій 2014-го року, досліджено роль гідності в сучасному українському соціумі. Автор вказує на ключове місце гідності серед людських цінностей, називаючи її однією з основних засад організації суспільства. У дослідженні розкриваються основні гасла періоду Революції Гідності в Україні, прояви гідності особистості в українському соціумі під час відбору до Євробачення-2019.

Ключові слова: гідність, честь, соціум, сучасність, категорія, цінності, мораль, культура, людина.

Постановка проблеми. Україна для отримання своєї незалежності пройшла тернистий шлях у боротьбі за цінності людини та формування нації. Після Революції гідності, анексії Криму, війни на Донбасі відбулася трансформація поглядів на гідність людини як ключовий фактор розбудови громадянського суспільства. Кожен свідомий українець, який небайдужий до майбутнього своєї країни має

© М. Т. Костенко, 2018

ставати на захист особистих цінностей, боротися проти нівелювання гідності, адже сучасний український соціум сьогодні знаходиться на етапі боротьби за визнання основних прав, свобод і поваги до них з боку оточуючих і влади.

Події на Майдані стали ілюстрацією нехтування людським життям, зневагою до особистої свободи, ігноруванням міжнародних законодавчих актів і конституційних принципів, показали готовність українців захищати свої права, які ґрунтуються на гідності.

Проблема формування культури, гідності особистості в наш час набуває особливого значення. Розбудова в Україні суверенної незалежної правової демократичної соціальної держави, метою якої є піднесення української нації до найвищого для сучасної епохи рівня цивілізації, зобов'язує кожного українця бути активним суб'єктом громадянського суспільства, який міг би відстояти та поліпшити і себе, і державу. Становлення відкритого демократичного суспільства й правової держави в Україні передбачає заміну старих авторитарних зовнішніх способів регулювання поведінки людей на нові, внутрішні регулятори, орієнтовані на особистостей з більш високим рівнем гуманістичної моральності. Одним із таких регуляторів є почуття власної гідності, так як саме через нього здійснюється найбільш ефективний моральний спосіб корекції поведінки людини, яка добровільно у цілковитій відповідності, гармонії зі своїми почуттями й переконаннями здійснює вчинки, що відповідають моральним вимогам суспільства. Вимагає становлення культури честі і гідності особистості й прагнення України до євроінтеграції.

Важливість дослідження цієї теми пояснюється деформуванням і руйнацією духовних основ суспільства, зведенням в культ лише матеріальних цінностей. Значення гідності деактуалізується, при цьому події, що відбуваються в сучасному українському соціумі вказують на необхідність виявлення інтересу для глибинного аналізу гідності та її сучасної інтерпретації.

Метою статті є розкриття специфічних особливостей проявлення гідності людини в сучасних умовах актуалізації національної свідомості та періоду Революції гідності в Україні.

Попередні дослідження. У соціально-філософському сенсі гідність людини – це певний ціннісний ідеал, що зумовлює цілісність та гармонійність існування соціальної системи. Так, В. Малахов (Малахов, 1996) проаналізував цілий комплекс питань, пов'язаних з виникненням і розвитком гідності. Він звертається до людської гідності, особливостей розвитку почуття власної гідності в онтогенезі особистості як структурної одиниці самоствавлення й підґрунтя поваги до себе;

детермінанти моральності особистості, котра пов'язана із самооцінюванням, мотивації щодо самоудосконалення й духовної передумови, що попереджає моральні конфлікти. Дослідження О. Гришук (Гришук, 2007), О. Косташук (Косташук, 2016), К. Дяченко (Дяченко, 1999), здійснені в межах сучасної філософії, характеризуються ціннісним презентуванням феномену гідності як універсального структуранта та поглядам на гідність, у зв'язку з останніми подіями у нашій державі. У цих розвідках констатується, що честь і гідність є основними ознаками моральності особистості.

Праці М. Поповича (Попович, 2018) є ілюстрацією стану честі і гідності у сучасному українському соціумі після подій 2014 року. Вчений досліджує основні цінності людини, гасла, якими керувалося суспільство під час Революції гідності, характеризує ставлення до свободи та гідності сьогодні. У своїй праці «Філософія свободи» він прагнув осмислити події, що відбувалися у нього на очах, порівнюючи їх зі світовим досвідом розвитку і шукаючи їхні корені в історичних джерелах українського народу, в особливостях української ментальності. Ця книга — це пошук істини на перехресті національних і світових шляхів культури й науки, у ній тісно переплетені поняття гідності і свободи українця.

О. Артюшенко (Артюшенко, 2017) вдається до аналізу почуття гідності українця в сучасному українському суспільстві, трансформації цінностей людини після Революції гідності. Принципово нову думку про сучасний український соціум, перспективи національних революцій та прояв почуття честі і гідності висловлює І. Загребельний (Загребельний, 2014). Він не обмежується поверхневою політичною аналітикою, розглядає ці проблеми під кутом зору філософії, етнопсихології, історії ідей, геополітики. Аналіз здійснюється з націоналістичних і консервативних (фактично – традиціоналістичних) позицій, альтернативних звичному для України неоколоніальному дискурсу.

Вітчизняна дослідниця О. Гришук аналізуючи різні трактування гідності, справедливо зауважує, що вона з лексичної точки зору має декілька основних значень. Перш за все, її розглядають як деяку внутрішню цінність людини, її духовну якість. Цей аспект народжує визнання або невизнання внутрішньої цінності людини нею самою та оточуючими її людьми. Таке визнання породжує гідність у другому значенні – в сенсі громадського або просто зовнішнього визнання. У своєму третьому значенні вона сприймається як зміна думки людини про себе на підставі зовнішнього вираження думки (Гришук, 2007, с. 47).

Окрім того, гідність можна аналізувати і з таких точок зору. З одного боку, як зазначає К. Дяченко, це внутрішнє, духовне джерело етичних вчинків людини і її осмислюють в моральному контексті. З

іншого боку, вона є компонентом соціальних відносин (Дяченко, 1999, с. 105). Але такий підхід, на нашу думку, не є однозначним. Гідність як внутрішнє моральне джерело проявляється як прагнення протистояти гнобленню власного «Я», отже, – веде до визнання рівної гідності членів суспільства. З іншого боку, вона може проявлятися як прагнення до піднесення над іншими членами суспільства, що веде до нівелювання гідності інших. За аналогією з вищенаведеними внутрішніми стимулами, гідність особистості як соціальне сприймається як феномен, що упорядковує громадянське суспільство.

О. Артюшенко визначає гідність як обов'язок перед суспільством, доводячи, що це не гасло «Слава Україні» чи вишита сорочка. Гідність сучасного соціуму - це морально-психологічна чеснота, яка вибудовує відповідну структура особистісної поведінки: високоморальної, патріотичної, християнської. Це усвідомлення людиною своєї громадської ваги й обов'язку, вірність матері і Батьківщині, мові, традиціям, роду і народу. Тобто, гідність – це вірність тим ідеалам, за які воюють українські чоловіки ще від часів Київської Русі. Це визначення влучно ілюструє ключове місце основних людських цінностей у сучасному соціумі і мотивує до боротьби за їх визнання сьогодні (Артюшенко, 2017).

Основна частина. Аналіз численної наукової літератури, у якій всебічно розкривається проблема гідності людини, дозволяє констатувати, що гідність – це та якість особистості, яка формується в ранньому віці й лише корегується в зрілому під впливом соціального середовища, політичних подій, засобів масової інформації, Інтернету. Важливо ще з дитинства прищеплювати дитині почуття справедливості, толерантності, доброти, уміння дотримуватися слова, бути відповідальним за свої вчинки, бути гідним громадянином своєї Батьківщини. Саме на таких основах й формується гідність.

Адже гідність – це внутрішня самооцінка особистості, власних якостей, здібностей, світогляду, свого суспільного значення, оцінка морально-етичних якостей «зовні» і «зсередини». Це – це зворотна сторона честі, думка людини про саму себе, її самооцінка, внутрішнє усвідомлення своїх моральних якостей та зовнішніх їх проявів у вигляді вчинків, потреба людини в схваленні своїх вчинків самою собою. Тому гідність – глибоко суб'єктивна категорія. Цим вона відрізняється від честі – категорії об'єктивної. Гідність – це усвідомлення самою людиною і її оточуючими факту володіння особою певними позитивними моральними та інтелектуальними якостями. Якщо гідність особистості визначається, перш за все, її власною свідомістю, носить суб'єктивне забарвлення, то честь – це об'єктивна, суспільна оцінка.

Розвиток цивілізації показує, що честь і гідність, будучи тісно взаємопов'язаними категоріями, поперемінно брали на себе роль лідера в системі соціального ранжирування. У період демократичних перетворень домінуюче становище в їх взаємодії має гідність, яка виражає загальну та фундаментальну закономірність сучасного громадянського суспільства щодо соціальної цінності кожного його члена. Відповідно до філософських поглядів гідність є сутнісною категорією моральної свідомості, нерозривно пов'язаною з моральними відносинами та моральною практикою, і займає центральне місце в системі категорій етики.

Гідність належить до цінностей духовного світу людини, а тому вона, як і інші цінності, об'єктивна за змістом, оскільки зумовлена всією сукупністю обставин життя людей і виражає об'єктивну необхідність духовного освоєння ними оточуючого їх природного й соціального світу. Водночас духовні цінності суб'єктивні за формою, оскільки є проявами внутрішнього світу людей, їх суспільної та індивідуальної свідомості й самосвідомості (Кривошеїн, 2016, с. 38).

Саме тому, гідність – найвища соціальна цінність, яка свідчить, з одного, об'єктивного боку, про значущість людини для суспільства з точки зору її моральних, духовних, фізичних (природних) якостей, тобто значущість індивіда як людини, як представника людства незалежно від належності до тієї чи іншої соціальної спільноти, групи та становища в суспільстві, а з іншого, суб'єктивного боку – про особистісну значущість для особи її моральних, духовних, фізичних (природних) якостей незалежно від соціальної належності до тієї чи іншої спільноти людей і становища в суспільстві, про усвідомлення й почуття цієї значущості (Дяченко, 1999, с. 82).

Гідність має суттєве значення для особистості, оскільки вона стоюється соціальної та індивідуальної цінності, усвідомлення і переживання особистістю соціальної оцінки її місця, позиції, ролі, значення, репутації, авторитету у суспільстві та самоусвідомлення і переживання нею своєї індивідуальної сили, потенціалу, ресурсів у власній самооцінці. У цьому розумінні гідність утворює потужне за своєю енергетикою ядро особистості, яке набуває відповідно до цього величезної доленосної, «ядерної» сили людини, що є важливим чинником її життєдіяльності, детермінантою соціальної та індивідуальної поведінки, верховною мірою оцінки усіх речей і явищ. Ця «ядерна» сила звичайно знаходиться у латентному стані, але може вибухоподібно виявлятися у критичних ситуаціях, приміром – у ситуаціях соціальних та індивідуальних захань на цінність особистості. Тоді гідність постає як потужний чинник опору, активної протидії, а в певних ситуаціях – детонатором міжособистісних і соціальних конфліктів.

Аналізуючи думку В. Кривошеїна про гідність як категорію етики, яка виражає уявлення про цінність усякої людини як особи, потрібно відмітити, що це особливе моральне ставлення людини до самої себе і ставлення до неї суспільства, в якому визнається цінність особи. У цьому плані можна виокремити два основні аспекти. З одного боку, усвідомлення людиною власної гідності є формою самосвідомості та самоконтролю особи. Утвердження та підтримка своєї гідності передбачає здійснення відповідних особі моральних вчинків (або, навпаки, не дозволяє людині діяти нижче своєї гідності). Тому, розуміння власної гідності, нарівні із совістю та честю, є одним із способів усвідомлення людиною своєї відповідальності перед собою. З іншого боку, гідність особи вимагає і від інших людей поваги до неї, визнання за людиною відповідних прав та можливостей, високої вимогливості до неї. В. Кривошеїн слушно зазначив, що особиста гідність є вираженням тієї вищої міри історичного розвитку людини, яка відповідає певним умовам її суспільної життєдіяльності. При цьому він вказав на суспільно-політичні корективи ставлення до гідності людини, зауважуючи, що в сучасному українському соціумі почуття гідності або приховане (інколи й відсутнє), або виникає лише при складних ситуаціях чи агресії (Кривошеїн, 2016, с. 50). У цьому відношенні досить показовими є події 2014-го року, які продемонстрували неприховану гідність особистості, котра своїм життям готова довести відданість державі, боротися за власну систему цінностей.

На цьому акцентує й І. Загребельний, називаючи події 2014 року Недореволюцією, адже не всі націоналістичні цілі були досягнені. Він вказує на основні ознаки нівелювання людських цінностей у сучасному українському соціумі, пояснюючи їх історичними подіями в уроках досвіду України та сусідніх держав. Автор збірки «Майдан. Хроніки недореволюції» доводить, що для підняття почуття власної гідності українцям необхідно залучити максимум вольових зусиль, переглянути історичні події та звільнити їх від «міфічності» (Загребельний, 2014, с. 6). На нашу думку, І. Загребельний слушно характеризує гідність як «якість», яка належить не кожному. Революція Гідності, це не діалектична єдність якості і кількості, а їх протистояння, не перехід кількості в якість, чи навпаки, а спроба розв'язання протиріччя, що носить зовнішній характер і не веде до подальшого розвитку сутності. З іншого боку, саме Революція Гідності та післямайданні процеси почали згуртовувати громадян, стали потужним поштовхом до пробудження національної самосвідомості та національної гордості – вони почали пишатися тим, що є українцями.

Після Революції Гідності актуалізувалась і проблема національної гідності. На нашу думку, поняття національної гідності є похідним від

особистісної гідності. Тому українська Єврореволюція може з повним правом кваліфікуватись як Революція Гідності нації та її громадян, адже в перебігу цієї епохальної для української історії події висувалися такі гасла, як:

— ніхто не має права зазіхати на свободу і гідність особистості, бандити не будуть бити нас і наших дітей;

— ми маємо право жити вільно на своїй землі;

— українці мають людську гідність, ми не будемо більше терпіти бандюків при владі, нацією повинні керувати кращі з її представників, а не криміналітет (в подальшому саме Євромайдан висунув вимогу люстрації чиновників як способу докорінного знищення корупційних схем у державі);

— українці – окремий народ і здатні самі навести лад у своїй державі, нам не потрібне втручання Росії;

— Україна не Росія, ми самі зробимо вибір, українці обирають свободу, а не тоталітаризм, ми обираємо Європу тощо .

Аналогічні думки відстоює і О. Артюшенко (Артюшенко, 2017). М. Попович теж використовує поняття «національна гідність», розуміючи під нею вияви до єднання, до гонору, що відрізняє українців від багатьох поневолених народів. Вчений, згадуючи Революцію Гідності, зазначає: «Якби не було Майдану, в тому числі і Помаранчевого, була б брежневська епоха, тільки з кров'ю. Ми підійшли до червоної риски і переступили через неї. Майдан – це був той факт переступання, який назавжди буде робити нашу психіку здатною подолати мертвотну атмосферу, яку створює безмежна влада. Історія залишила українцям прагнення до свободи. Це прагнення більш сильне і, може, більш спокійне, ніж дух Стеньки Разіна. І це вилилося у психологію козацтва, яка змогла протриматися абсолютно несподівано, вижити в російських трущобних умовах аж до наших днів» (Попович, 2018, с. 91). М. Попович надає гідності українця особливого значення. Гідність та свобода – для українців це не просто слова, для нашого народу це сенс життя протягом усіх віків. Це – боротьба за свою землю, за самостійність, за незалежність. Підсумовуючи значення гідності в українському суспільстві, зазначає, що захист гідності є основною засадою організації суспільства, а відмова від моральних цінностей людини збіднює життя та позбавляє його сенсу (Попович, 2018, с. 316).

Показовими щодо реалізації гідності у сучасному українському соціумі є події, пов'язані з Національним відбором до Євробачення-2019. Вибір сучасного українського суспільства – співачка Магун відмовляється від участі, пояснюючи це тиском з боку керівництва відбору. На сторінках видань зустрічаємо категоричні протилежні думки

про ситуацію в розвитку української культури, проте всі вони мають спільне гасло : «Українські співаки показали своє почуття гідності, поважаючи честь обраної суспільством учасниці». Дійсно, гурти Freedom Jazz і KAZKA, які посіли друге й третє місце відмовились від участі у Євробаченні. Наслідком конфліктної ситуації у відборі на конкурс стала відмова нашої країни від участі у Євробаченні. Рішення керівництва відбору ображає гідність українських музикантів взагалі, і тих людей, які вкладають свої таланти і душу в те, щоб українська пісня розвивалася і була популярною. Сучасний український соціум захищає свої права, свободи й цінності, адже вони й надалі нівелюються оточуючими. Україна, безперечно, є гідним представником у культурних конкурсах Європи та світу, проте захистити свою честь перед владними структурами і нині є вкрай важкою справою.

Наша держава хоч ще і не є країною гідності, як зазначав М. Попович, проте задля цієї цінності піднялися тисячі українців. Це країна, яка потребує уваги та енергії небайдужих громадян для захисту гідності сучасного українського соціуму.

Таким чином, можна констатувати, що 2014 рік став відліком трансформаційних процесів в сучасних уявленнях про людську гідність. Вона тепер не лише ціннісна морально-етична категорія, а й цивілізаційний вибір нашої держави, відлуння болю й спогадів про події, вияв патріотизму. Для подолання внутрішніх українських суперечностей, збереження цілісності України сьогодні, без перебільшення, варто розглядати гідність як предмет національної самоповаги та одну з принципових умов становлення модерної української спільноти.

Висновки. Гідність сучасної української людини через ряд соціально-економічних та політичних факторів сьогодні знаходиться на етапі боротьби за провідне місце серед людських цінностей. Вона була, є і завжди буде життєвою необхідністю, надцінністю і домінантною ознакою особистості. Це показник вищої моральної самосвідомості, до якої мусить піднятися людина. Отже, гідність – це цінність, яка виділяє людей з-поміж інших живих істот, бо тільки людині властиве співпереживання, толерантність, доброта, щирість та сердечність. Події, що відбувались з українським суспільством під час Єврореволюції та відбуваються сьогодні, мають доленосне значення для України та українців. Під впливом Революції Гідності відбувається трансформація політичної і правової культури як мас, так і правлячої еліти у бік європейських демократичних цінностей. Одним із важливих наслідків подій кінця 2013 – початку 2014 р. є консолідація української політичної нації та формування загальноукраїнської національної гідності. Остання поступово набуває рис громадянської ідентичності, що

передбачає не тільки усвідомлення себе громадянином країни, але й активну участь у її житті. Основними факторами зміни ціннісних орієнтацій українського суспільства є: нівеляція українськості, повільне формування громадянського суспільства, української політичної нації та модерної української ідентичності майже у третини громадян країни, незавершеність українського державо- та націєтворення (які за роки незалежності ніколи не відзначались динамічністю і послідовністю) та процесів постколоніального самовизначення як окремого громадянина, так і українського народу в цілому. Гідність сучасного українця – це не лише високі слова, а й мужність, воля, стійкість, героїзм та самопожертва, відповідний рівень політичної свідомості.

Список використаних джерел

- Артюшенко О. Гідність як цінність буття сучасного українського суспільства. Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічних наук. Львів, 2017. № 10. С. 712. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2017_10_3.
- Гришук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / Львівський державний університет внутрішніх справ. Львів, 2007. 428 с.
- Дяченко К. А. Честь як структурант моральності. Науковий вісник. Серія «Філософія» / Харківський державний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди. Харків, 1999. № 7. Вип. 2. С. 100–106.
- Загребельний І. Майдан. Хроніки недореволюції. Дніпропетровськ : АРТ-ПРЕС, 2014. 96 с.
- Косташук О. Категорія честі: філософсько-етичний аспект. Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Педагогічні науки. 2016. № 1. С. 177181. URL:http://mdu.edu.ua/wp-content/uploads/Nauk_visnik-1-52.pdf
- Кривошеїн В. Вплив Революції гідності на політичну та правову культуру українського суспільства. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Харків, 2016. № 2. С. 3757
- Малахов В. А. Честь і гідність. Етика : курс лекцій. Київ : Либідь ,1996. С. 182–188.
- Попович М. В. Філософія свободи. Философия свободы. Харків : Фоліо, 2018. 524 с.

References

- Artiushenko, O. (2017). Hidnist yak tsinnist buttia suchasnoho ukrainskoho suspiilstva [Dignity as the value of being a modern Ukrainian society]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filosofsko-politolohichnykh nauk [Bulletin of Lviv University. Series of philosophical and political sciences]*, 10, 7-12. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2017_10_3 [in Ukrainian].
- Diachenko, K. A. (1999). Chest yak strukturant moralnosti [Honor as structuralist of morality]. *Naukovyi visnyk. Seriiia "Filosofiiia" [Scientific announcer.*

- Series are "Philosophy"*. Kharkiv: Kharkivskiy derzhavnyi pedahohichnyi universytet imeni H. S. Skovorody, 7 (2), 100-106 [in Ukrainian].
- Hryshchuk, O. V. (2007). *Liudska hidnist u pravi: filozofski problemy [Human dignity is in a right: philosophical problems]*. Lviv: Lvivskiy derzhavnyi universytet vnutrishnikh sprav [in Ukrainian].
- Kostashchuk, O. (2016). Katehoriia chesti: filozofsko-etychniy aspekt [Honor category: philosophical and ethical aspect]. *Naukovyi visnyk Mykolaivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. O. Sukhomlynskoho. Seriya : Pedahohichni nauky [Scientific announcer of the V. O. Sukhomlynsky Mykolaiv National University. Series: Pedagogical Sciences]*, 1, 177-181. Retrieved from http://mdu.edu.ua/wp-content/uploads/Nauk_visnik-1-52.pdf [in Ukrainian].
- Kryvoshein, V. (2016). Vplyv Revoliutsii hidnosti na politychnu ta pravovu kulturu ukrainskoho suspilstva [Influence of Revolution of dignity is on the political and legal culture of Ukrainian society]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu "Iurydychna akademiia Ukrainy imeni Yaroslava Mudroho" [Bulletin of the National University "Legal Academy of Ukraine named after the Yaroslav Mudryi"]*, 2. 37-57 [in Ukrainian].
- Malakhov, V. A. (1996). Chest i hidnist [Honor and dignity]. In *Etyka : kurs lektsii [Ethics : a course of lectures]* (pp. 182–188). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Popovych, M. V. (2018). *Filosofii svobody [The philosophy of freedom]*. Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
- Zahrebelnyi, I. (2014). *Maidan. Khroniky nedorevoliutsii [Maidan. Chronicles of non-revolution]*. Dnipropetrovsk: ART-PRES [in Ukrainian].

Kostenko M.T.

DIGNITY IN THE MODERN UKRAINIAN SOCIETY

The article describes the significant factors of transformation of modern ideas about the change of value orientations of the individual in our state.

According to the author, they include: the leveling of Ukrainian culture, the slow formation of civil society, Ukrainian political nation and modern Ukrainian identity, the incompleteness of the Ukrainian state and nation-building of the processes of postcolonial self-determination as an individual citizen and the Ukrainian people in general, the struggle for the implementation of democratic principles of dignity in society, the rejection of the spiritual values of man in modern society, the events associated with the aggression of Russia in our state.

Some modern views on the human's dignity after the events of 2014th are analyzed, the role of dignity in the modern Ukrainian society is investigated. The author points to the key place of dignity among human values, calling it one of the main basic foundations of organization of society. In a research the main slogans of the period of the Revolution of Dignity in Ukraine, manifestations the dignity of the personality in the Ukrainian society during the selection for the Eurovision-2019.

Keywords: *dignity, honor, society, modernity, category, values, morality, culture, person.*

Євген Мулярчук

МУЛЯРЧУК Євген Іванович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів – етика, екзистенційна філософія, філософська антропологія.

«ДОСВІД НЕВИДИМОГО»: ПЕРЕЖИВАННЯ БУТТЯ, ЧУТТЯ І РОЗУМІННЯ У СУБ'ЄКТИВНОМУ ІСНУВАННІ ЛЮДИНИ

У статті розглядається проблема достепенності особистісного досвіду людини. Запропоновано тему «досвіду невидимого» в аналізі виявлення буття у досвіді людини, чуття і розуміння її власного суб'єктивного існування та існування інших людей. Показано домінуючий характер та пізнавальну обмеженість ідеї бачення у феноменологічному аналізі людського буття. Показано можливості звернення до досвіду переживання, чуття та розуміння в феноменології і філософській антропології. Обґрунтовано релевантність поняття «переживання буття» на позначення неінтенційного досвіду буття як основи єдності інтенційних актів людської свідомості. Доведено засадниче значення здатностей чуття і розуміння для формування особистісного досвіду людини.

Ключові слова: суб'єктивність, переживання буття, чуття, розуміння, особистість, існування, досвід невидимого

Орієнтація філософії, науки і взагалі цивілізації на бачення, слугує ідеалу знання, за яким приховане бажання людини володіти світом. Ця пізнавальна установка заснована на переконанні про те, що світ знаходиться у розпорядженні людини, що ті речі, які зовні існують незалежно від неї, все ж видаються їй у їхній суті. Бачення людини охоплює й невидиме для ока. Прилади помножують зорову силу, моделювання реальності і передбачення дають уявну картину того, що

не може бути сприйнятим відчуттями, або чого ми поки ще не досягли. Бачення потенційно нескінченне, а його припинення асоціюється з небуттям. Ті люди, що не бачать на очі, мають інші сприйняття, по своєму уявляють і розуміють світ. Принаймні кожен здатний на мислене бачення.

Метою даної розвідки є показати основи, сутність і значення тих здатностей та спрямувань досвіду людини, які не охоплюються феноменологією бачення, але є необхідними для розуміння буття людини. Зasadничою у нашому розгляді є думка про конечність буття людини. Ми не породжуємо буття і лише намагаємося втримати його у світлі власного прагнення істини. Конечність людини – це не сама лише смертність, це розуміння меж можливого і нашого незнання найсуттєвіших речей та обставин власного існування. Взагалі, мислення, як показав Гайдеггер, інтерпретуючи «Критику чистого розуму» Канта, є справою конечних істот. Нескінченному Богові воно не потрібне, адже самим актом Божественного споглядання сущому дається буття (Хайдеггер, 1997: с. 13, 14). Бог все бачить, а людина лише прагне бути йому подібною. Проте у кожного з нас є бажання сягнути нескінченності, повірити в те, що поза межами зрозумілого й доступного нам відкривається щось більше. У цьому бажанні й вірі виявляється потреба священного. Адже неможливо секуляризувати єдине для кожного з нас буття і звести його до сприйняття лише осяжних речей та порядкування серед них у світі. Саме тому бачення людини не може бути останньою підставою істини.

Основна частина. Філософія, яка припускає думку, що речі самі по собі відмінні, ніж те, як ми їх сприймаємо у відчуттях, звільняє місце вірі. Ми пізнаємо світ як незавершений, ми відкриті до того, чого не можемо зрозуміти. Критика розуму необхідна, інакше думка людини про конечність буття стає руйнівною. Потрібно виходити за межі нами опанованого і підвладного. Для існування у цьому видимому світі нам важливо відкривати обрії нескінченності, вірити у безсмертя душі, буття Бога, або принаймні в моральну свободу особистості від світової причинності. Справді, без такої віри і відчуття моральної автономії думка людини безкінечно натикатиметься на глухі кути. Приймаючи на віру те, що буття всього сущого і нас самих має сенс, навіть коли не вдається знайти відповіді щодо його першопричин та інших запитань, які непокоять нас як смертних, ми спроможні брати на свою відповідальність власні дії у царині даного нашому розумінню. Нехай, як вчив Кант, ми пізнаємо лише феномени – те, як речі відкриті нашому сприйняттю та мисленню, але реальність нашої дії незаперечна і є такою, що зобов'язує перед іншими людьми та закликає давати принаймні самим собі звіт у власних вчинках.

Насправді, філософія завжди спрямована на розуміння речей невидимих, налаштована на вихід поза достеменності сприйняття окремої людської свідомості, орієнтуючись на критерій інтерсуб'єктивності істини. Ми не маємо відчуття того, що бачить та переживання того, як мислить інша людина. Ми знаємо це лише з її слів, отже спираємося на досвід невидимого. Саме існування людської свідомості не є видимим, проте поза сумнівом для нас є не лише власний досвід, але й суб'єктивність інших людей. Ми не бачимо також особистість іншої людини, але відчуваємо і розуміємо її, інтерпретуємо дані нашому сприйняттю феномени, як її виявлення. У практичній взаємодії ми є особами, очікуємо і отримуємо відповіді від інших та відповідаємо їм. Без цієї інтерсуб'єктивності була б неможлива і наша самосвідомість, і об'єктивність пізнання. Отже, видиме і невидиме так чи інакше узгоджуються у людському розумінні, і філософія працює з можливостями мислити їх зв'язок.

Ми постійно здійснюємо переходи між суб'єктивним та об'єктивним планами буття. Як і інші люди, ми переживаємо власне буття, співвідносимо цей досвід із сприйняттям нас зовні та з боку наших справ у світі, пояснюємо собі внутрішньо досягнуту мету буття та цілі визначені для нас іншими людьми. Всі продукти праці, результати творчості репрезентують здатність людей реалізувати їхнє власне розуміння й задуми. Спочатку існуючи лише ідеально, замислене нами стає втіленим у зовнішньо достеменному світі. Ми поділяємо з іншими людьми спільні поняття та апріорні припущення щодо цих вимірів видимого і невидимого. На такому поєднанні заснований людський світ. Наука також оперує знаками та символами уможлиднених співвідношень і організовує матеріальний світ відповідно до них. У суспільному бутті уявлення про сутність людини формують норми та цінності співжиття, які стають регулятивами зовні спостережної поведінки.

Невидиме виявляється у чутті та розумінні людини. Ці два види інтуїтивного знання взаємопов'язані, але потрібно розрізняти їх за типом основного для них досвіду, за їх інтенційністю. Перше має характер переживання, друге – мисленого бачення. Спочатку існує переживання нашого буття, і в його потоці виявляється наше чуття себе завжди співвіднесене з відкриттям присутності чогось потенційно значущого зовні нас. Щоб розуміти виявлене у нашому досвіді, ми поміщаємо його у невидимий мислений простір, організований за образами та аналогіями баченого нами світу. Таким є і досвід невидимого. Так Бога вважають світовим володарем, а немислимість майбутнього неіснування у світі себе та інших людей трансформується в нашу уяву про потойбічне буття. Тобто початкове буттєве переживання має вплив

тися у форму якогось бачення, щоб став можливим досвід. Здатності чуття і розуміння задіяні у цьому оформленні досвіду людини.

За інтенційністю чуття, яке існує на основі досвіду переживання, і розуміння, дане як мислене бачення, відмінні. Мислене бачення спрямоване на об'єкти, наближає свій предмет, дозволяє тримати його при собі, засвоювати його. Водночас воно досягає загальної зрозумілості та інтерсуб'єктивної достеменності. Пояснюючи щось іншим, ми кажемо «дивись», маючи на увазі «слідкуй за моєю думкою». Чуття ж інтровертивне. Сказавши «я так відчуваю», ми висловлюємо щось, що не обов'язково доводити, і маємо на увазі «повір мені». Сама основа досвіду виявлена у переживанні не об'єктивується, її неможливо переказати, але у ній ми відкриті для співіснування з іншими людьми. Існує апіорі свідомого буття людини. У психологічному сенсі «переживання», як чуття самого себе в певному стані, нетранзитивні, принаймні не завжди можуть нами передаватися. Інша людина зовсім не зобов'язана пережити те ж саме, що й ми. Але ми можемо бажати співпереживання, просити цього. У такому співчутті ми вже стаємо на щабель розуміння спільного, виявляємо здатність повірити почуттям іншої людини та співставити їх з власним досвідом і розумінням буття. Ми не можемо заступати іншого у його переживанні себе самого, але ми знаємо, що його хвилює, що займає його увагу.

Переживання є досвідом буття на неінтенційному рівні, у ньому ми ще не можемо виділити себе. Чуття ж, як інтенційно визначене переживання нами себе й іншого, вказує на те, що є достеменним поза нашими налаштуваннями. Чуття індивідуальне, його даності виводяться в обрії спільного з іншими світу, коли стають ідеальними об'єктами мисленого бачення. Кожне чуття і розуміння є у собі повним та завершеним елементом досвіду. Неможливо недочути внутрішньо, чогось недобачити мисленням поглядом, але можливо бути нерозвиненим у цих здатностях. Проте ми завжди маємо якийсь, нехай зі стороннього погляду обмежений і невірний, але для нас достеменний досвід самих себе й буття іншого у світі. Втім, зовні можемо вдавати, що чогось не відчуваємо і не розуміємо.

Засадниче значення здатностей чуття і розуміння для формування досвіду людини покажемо на прикладі засвоєння даних матеріальних відчуттів. Усі людські відчуття, викликані зовнішніми об'єктами, переживаються в суб'єктивно єдиному досвіді нашого само-буття, вони є нашими, стосуються нас як одного і того ж суб'єкта. За класичним переліком існують п'ять видів відчуттів – запаху, смаку, дотику, зору, слуху, які можливо назвати матеріальними, зумовленими впливом ззовні. До них додають шосте – інтуїцію – результат внутрішнього чуття та

розуміння людини водночас. Інтуїція являє собою суб'єктивний синтез досвіду. Дані від зовнішніх за походженням джерел співвідносяться з чуттям та розумінням нами себе у світі в індивідуальній ситуації нашого буття. Сама мова підказує нам, що «інтуїтивно відчуті» та «інтуїтивно зрозуміти» рівноправно вживані вислови. Ми маємо досвід себе у світі, спів-відчуваючи внутрішньо і зовні нам дане та виходячи з апіорної розумності світу. Цей взаємозв'язок об'єктивного та суб'єктивного планів досвіду демонструє, наприклад, чуттєве забарвлення особистих реакцій на впливи ззовні та події в людському світі. Так щось у діях інших може бути нам внутрішньо неприємним до відрази, немов на запах. Зовнішній вид чогось зробленого іншими людьми може асоціюватися зі смаком або несмаком. Щось побачене або почуте торкається якихось «струн» нашої особистості, серця, «бере за живе». Інші сприйняття домальовуються в картинах нашої уяви як знаки чогось, наприклад, омріяного або жахливого. Нарешті, щось сказане або і не голосове може сприйматися як те, що кличе нас.

Те, що досвід чуття і розуміння не зводиться до опрацювання даних матеріальних відчуттів підтверджується повсякденним досвідом. У нас самих та поза нами є багато того, що зрозуміти ми не можемо, але достеменність чого переживаємо. Менше за все ми знаємо самих себе в об'єктивному сенсі. Ми дані собі суб'єктивно, але це необ'єктивне чуття і розуміння себе необхідне, щоб сприймати і розуміти будь-що зовні. Ми відчуваємо і розуміємо водночас, і тому наше внутрішнє чуття не є безпредметним, у ньому щось вже виявлене у своїй сутності. Така одночасність суб'єктивних здатностей людини коріниться у переживанні буття. Ми вводимо це поняття як умову єдності внутрішнього та зовнішнього планів досвіду. Переживання онтологічне. Особистісний досвід вибудовується, коли потік переживань суб'єктивно оформлений та спрямований у світ в інтенціях чуття та розуміння. Але й у зворотньому напрямку дійсне те, що все у світі отримує свою буттєвість, місце у бутті, лише коли воно співвіднесене з нашим суб'єктивним чуттям і розумінням, тобто досягаючи буттєвої основи нашого переживання.

Чуття ми відрізняємо від почуттів. Наше чуття і розуміння відкриває світ і суще у його бутті, адже лише через кожного з нас виявляються буттєві обрії. У той же час почуття людини завжди вже захоплені сущим та її стосунками з іншими у світі. Почуття мають втіленість, співмірні і спільно зрозумілі нами у світі. Тому іноді ми марно намагаємося їх приховати від інших людей, вони зчитуються з нашого вигляду та настрою. Натомість досвід чуття незрозумілий іншим, поки ми не сформулюємо його, не знайдемо способу вираження. Чуття не

вказує іншим свій об'єкт. Зрозумілу його об'єктність ми задаємо, визначаючи, що є його джерелом і предметом. Таким чином, чуття і розуміння формують «що» нашого переживання. Зазвичай ми прагнемо пояснити свої переживання іншим у вигляді оповіді про те, що ми відчуваємо, тобто вказуючи на певну предметність. Коли ж нам самим власне чуття видається безпредметним і незрозумілим, ми стурбовано шукаємо, що його викликало, намагаємося подолати нерозуміння ситуації, об'єктивувати її. Така тривога має знайти джерело, наприклад, страх небуття має вдягнути маску смерті... Існують і більш матеріальні аналогії. Так, локалізоване відчуття болю є потенційно зрозумілим, але біль невідомого походження заповоняє нас. Ми маємо опредметнити чуття, щоб встановити його причину і перетворити його на відчуття, звертаємося для цього до іншої особи, до лікаря, який оглядає наше тіло як об'єкт, як щось зовнішнє, стосовно чого можливо мати знання, встановити діагноз. Звісно, внутрішнє буттєве чуття та фізичний біль – це різні феномени. Чуття болю є переживанням, яке може поневолити нашу душу, наше буття, але ми також з ним живемо і боремося. Часто воно є таким, що не має фізичної причини. Нам іноді боляче згадувати про щось, жити з якоюсь думкою. Фізичне ж відчуття болю є сигналом про щось руйнівне для тіла, щось здатне нас у ньому паралізувати. І ми намагаємося встановити і подолати його причини заради власного буття, заради можливості мати чуття і розуміння себе.

Переживання буття, як основа будь-якого можливого досвіду людини, є власне виявом неінтенційного буття самої свідомості, вможливує єдність суб'єктивного досвіду. Потік переживань несе у собі наші внутрішні та зовнішні відчуття, інтуїтивні осягнення та акти мислення. Ми самі і кожен об'єкт наших інтенцій “є” у цьому переживанні. Незалежно від того, як ми себе розуміємо, ми є, переживаємо власне буття. Будь-які об'єкти дані на фоні нашого переживання, існуючі й уявні. Іntenційні акти – це сфокусовані переживання. Чуття є проекцією мого переживання буття на предмет досвіду, яким можу бути я сам, інша істота, річ або ситуація. І розуміємо ми, кожен як конкретна, конечна особа, лише те, що виявляється у цій проекції нашого переживання буття у світ. Переживання буття індивідуальне і неподільне. Саме тому видимі й невидимі речі ми сприймаємо і розуміємо кожен по-своєму, хоча вони й співвідносяться із зовнішніми об'єктами, стосовно яких можлива спільна думка людей. І саме у неповторність переживання буття занурена й укорінена наша індивідуальність.

На основі достеменності переживання буття ми маємо чуття себе, і наше мислене бачення, інтенційно надбудовуючись над цим чуттям, стверджує нашу позицію як суб'єкта у цілісності світу та в просторі

нашого місцеперебування. Ми фіксуємо об'єкти мисленого бачення у позачасовому вимірі або маємо розуміння їхньої часовості, досвід якої є нашим внутрішнім, співвіднесеним з переживанням буття. Сприйняття та мисленеві акти мають послідовність і часове тривання у потоці переживань, де одні елементи досвіду змінюються іншими.

Ми можемо перебувати у розпачі та нерозумінні, але єдність нашого «я» зберігається глибше і поза нашої рефлексії – в чутті себе як центру переживань. Наше знання себе, звісно, формується та уточнюється у спілкуванні з іншими людьми, але сама суб'єктивність задана досвідом чуття, зокрема й втіленості, яка в феноменологічному сенсі є не матеріальною, а екзистенційною. Тіло, як це показав Мерло-Понті, є способом існування людини у світі, ми не відділяємо себе від нього (Мерло-Понті, 1999). Без такого чуття самих себе, як умови ставлення до зовнішніх нам речей, не було б ніякої об'єктивності. Власну суб'єктивність ми переживаємо в досвіді чуття і осягаємо зовнішній світ у сприйняттях, розуміємо себе і пізнаємо інше. Очевидно, що і в стані божевілля не переривається переживання буття, але відбувається порушення інтенційних зв'язків. Людина є, отже має переживання, однак цілісність її чуття і розуміння себе сплутана, їй бракує співвіднесення з досвідом інших для адекватної взаємодії у світі. Вільний від себе і «вільний від Бога» не є суб'єктом відповідальності. У його бутті немає міри і мети.

В онтологічному сенсі буття не є об'єктивним, ми переживаємо його, і лише так можемо розуміти і говорити про нього. І себе самого як особистість неможливо побачити та зрозуміти поза цим переживанням. Все видиме і невидиме, зрозуміле і незрозуміле, існує, тобто «є», для нас на основі цього переживання. Внутрішній досвід людини формується з переживання буття та її чуття і розуміння себе. Само-чуття є умовно першим щодо само-розуміння. Наша мова свідчить про такий порядок: «відчуваєш і зрозумів», а не зворотнім чином. Чуття себе генетично випереджає інші сприйняття. Все бачене і почуте нами виявляється на тлі чуття невидимого і невимовленого. І досвід тих, хто не чує «на слух», можливий, оскільки існує внутрішнє неслухове чуття. Так ми відчуваємо, наприклад, небезпеку або радість. Це даності чуття, виявлені інтенційно у початковому потоці наших переживань, у нашому спрямуванні на те чи інше, в контексті набутого досвіду, всього освоєного або визначеного як непідвладне нам. Багато того, що ми переживаємо і з чуттям чого живемо, ніколи не буде нами побачене. І про більшість ще невідомого ми спершу чуємо, а потім уявляємо і розуміємо.

Чуття незаперечно свідчить про те, що переходить межі тілесного існування. Так, ми є власним тілом, через тіло феноменально нам даний

світ. Однак те, що стається з тілом, все ж відчувається як щось, що або підкоряється нашому бажанню, або ж діється проти нас, тобто як щось зовнішнє щодо нас. Ми маємо самопочуття, чуємо себе в тілі, сприймаємо себе втілено, але наше переживання буття позатілесне, і відповідно можливе чуття себе вільним від тіла. Смерть, яка має статися як факт тілесного існування, страшить нас не лише через уяву про втрату нами буття у світі, але як загроза втрати чуття самості. Не загибель тіла, а нищення цього чуття і розуміння себе сприймається як жах небуття. Смерть – це зупинка само-чуття й само-розуміння. Перетворення душі по смерті на духовну монаду, переживання буття якої законсервоване, яка не має «вікон» і не відчуває себе, дорівнює небуттю. Натомість, нас не так вже й гнітить думка про втрату тіла, коли ми налаштовані на те, що наше переживання буття не закінчиться і що ми матимемо на цій основі чуття й розуміння себе в якомусь іншому вимірі. І смерть близьких була б мабуть наполовину легшою, якби ми зберігали певність у збереженні їхньої суб'єктивності, здатності чути і відповідати нам.

У переживанні буття немає меж і розрізень. А здатність чуття вже спрямована у світ. Сприймаючи себе у світі, ми маємо досвід кінечності буття, але й відкриваємо спосіб виходити поза власні межі. Інше також інтенційно дане нам в чутті. Досвід чуття внутрішньо наповнює нас, розширює наші обрії та спонукає дослухатися до себе і до того, що приходить ззовні. У своєму чутті ми не пануємо над світом, не привласнюємо його, але й тому маємо можливість не жити своїми межами, не мати власну кінечність за останню істину. Налаштування чути, засноване на переживанні буття людиною, спонукає її відповідати за себе, перед собою та іншими. Ми саме спів-чуваємо іншим і тоді розуміємо те, що відчувають вони. Ми відкриваємо іншим свої почуття, оскільки у такому досвіді ми не замкнені.

На відміну від зорового чи іншого тілесного сприйняття, чуття не є миттєвим, блискавичним, подібно до враження від світла, яке сліпить, і коли від баченого затьмарюється розум. Чуття пробуджує. Воно триває, не співпадаючи з фізично почутим. Коли наше чуття було зворушене, ми згодом повертаємося подумки до почутого або відчутого раніше. Так, у щоденному житті, у співіснуванні з людьми ми чуємо про щось іноді не раз, перш ніж сприймемо це та відчуємо його істинність або хибність, долучимо до свого світобачення. Знайомі ідеї, байдужі слова, вкотре сказані кимось, якоїсь миті досягають мети, проникають через оболонки наших усталених уявлень, коли щось у нас таки відгукнеться, щось раптом зрушиться з місця, і почне жити у нашому світі – й тоді ми ясно «бачимо», тобто й розуміємо сказане в контексті власного існування.

Чуттям ми назвемо те, що може вмістити у собі сенс, поєднуючись із розумінням. Це необов'язково потребує слуху. Ми «чуємо» у собі голос, який є думкою – словом сказаним собі, або ж словом іншого, коли ми готові його зрозуміти. Чути ж у собі голос зненацька, як щось стороннє, не пов'язане з пережитим, невидиме і фізично не пояснене – це або божевілля, або релігійний «жах і тремтіння». Таке слово проймає людське єство і розтинає зрозумілий світ. Так чув біблійний Авраам до себе поклик Божий, який поклав край людським міркуванням. Поза душевною хворобою та містикою, про які ми не можемо тут вести мову, чуття спрямовує до зрозумілої мети, кличе у світ, дає знати, засвідчує щось для нашого розуміння. Внутрішньо відчуте і собі сказане не є продуктом самої моєї свідомості, але є тим, що зі мною відбувається, що мене стосується. Чуття розмикає наші межі. У ньому виявляється спрямування і вимога – те, що потрібно зрозуміти, на що нам відповідати і що підтверджувати у своєму існуванні.

Людина налаштована на чуття слова й розуміння сенсу. Через Слово, як каже «Біблія», все почало бути. Словом ми і живемо. Не володіючи істиною, ми відчуваємо потребу в ній бути. Не маючи ясного бачення, віримо «на слово» іншим, ввіряємо істину своїм словам. Говоримо ми мовою глибокою або й не надто багатою, вміло чи невдало, але намагаємося висловити щось за вагою рівне тому, що ми існуємо. Власне, кожне сказане слово засвідчує наше існування. «Мова – дім буття» – вже афористичний вислів Гайдеггера. Ми начебто намагаємося вмістити буття у мові. Лише його знецінення робить зайвими слова та зусилля думки. Чуття нематеріальне. Матеріальні об'єкти є джерелом звуку, але не сенсу. Чуття ж має сенс.

Отже, ми покладаємо неінтенційне переживання буття в основу здатності людини до інтенційного чуття і розуміння. Без буттєвого потоку переживань неможлива єдність цих та інших актів свідомості. Початок свідомого буття людини неможливо відслідкувати – це наближення до межі невідомого. Тому наше міркування про генетичну першість переживання буття є гіпотетичним. Уявімо, однак, що з безпосереднього переживання буття людина згодом виявляє власне чуття себе і світу, яке посилюється і поєднується з її розумінням. Можливо говорити про тривалий період становлення людської особистості, про розвиток мислення, але для появи самосвідомості первинна здатність переживання буття має бути притаманна людині апріорі, від народження.

Переживання буття можливо образно уявити як вісь або як джерело само-буття людини, яке з досвідом приростає і концентрується у її чутті та розумінні себе. Це переживання самісне, а вже здатності чуття і розуміння особистісні, сфокусовані і спрямовані. Неповторність пе-

реживання буття задає індивідуальність нашого чуття себе і світу, і на його стрижні збирається досвід, вибудовується структура особистості, формується саморозуміння кожного з нас. Переживання буття забезпечує первинну єдність та неперервність людського досвіду. Воно постійно є, тоді як чуття людини подієве, спрямованості її розуміння змінюють об'єкти. Таким чином, на поверхні нашого досвіду збираються враження, але іноді щось раптом проймає його шари до осердя самого буттєвого переживання і пробуджує відцентровий рух само-буття, в якому ми відкриваємося у світі.

Переживання буття має бути притаманним всім живим істотам, яким ми приписуємо індивідуальне існування. Для того, щоб мислити осібно центрованість живих істот у світі, наприклад, таких високоорганізованих тварин, як ссавці, ми маємо допускати їхню здатність переживати буття. Хто з нас, маючи досвід спільного життя з хатніми улюбленцями, не вірить у їх переживання? Можливо, ми не скажемо про співчуття, предмет якого мав би бути відомим обом сторонам, але без сумніву тварини здатні вловити саму нашу емоцію, хвилю переживання у нас і відповідати їй. Спів-буття різних істот виявляється принаймні через таке співвіднесення їхніх переживань. Ми не знаємо, яке чуття самих себе для інших істот можливе і притаманне в дійсності, якою є їхня здатність розуміти себе. Наприклад, Г. Плеснер, один з основоположників філософської антропології, заперечував можливість, що тварини ставляться до себе, натомість відзначав особливість людського самопереживання. Тварина позиціонована у своєму центрі, переживає зовнішнє, але у неї немає рефлексії, зворотного ставлення до себе. Людина екс-центрична у її позиціонуванні, тобто виходить поза свій центр і знає себе, «вона не лише живе й переживає, але й переживає своє переживання» (Плеснер, 2004, с. 254).

Переживання буття є глибшим у свідомості, ніж особистісна ідентичність. Тому й свідомість інших істот можливо уявити і визнати, принаймні як наявність потоку їх переживань. Вони виявляють буття, не маючи його ідеї, думки про нього. Їхнє переживання до-особистісне. А ось вже інтенційний досвід чуття і розуміння людини фундує саме відому кожному в собі суб'єктивність. Як **висновок**, відзначимо, що філософська інтуїція буття необхідно спирається на цей досвід переживання та виявлені на його основі інтенції чуття і розуміння людиною себе у світі. В такий спосіб людина ставиться до себе та до інших людей, має власну ціннісну позицію, бажання збагнути сенс буття та тугу за трансцендентним – тим, що переходить осяжні для неї межі. Цей досвід знаходить своє вираження, набуває сенсу в кожному сказаному нами слові.

Список використаних джерел

- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия : пер. с франц. Санкт-Петербург : Наука, Ювента, 1999. 605 с.
- Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 368 с.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. Москва : Русское феноменологическое общество, 1997. 176 с.

References

- Khaidegger, M. (1997). *Kant i problema metafiziki [Kant and the problem of metaphysics]*. Moskva: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo [In Russian].
- Merlo-Ponti, M. (1999). *Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of perception]*. Sankt-Peterburg: Nauka, Iuventa [In Russian].
- Plesner, Kh. (2004). *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuiu antropologiyu [Organic Life and the Human: An introduction to philosophical anthropology]*. Moskva: Rossiiskaia politicheskaya entciklopediya (ROSSPEN) [In Russian].

Muliarchuk Y.I.

“THE EXPERIENCE OF INVISIBLE”: EXPERIENCE OF BEING, SENSE AND UNDERSTANDING IN HUMAN SUBJECTIVE EXISTENCE

Abstract. *The article studies the problem of authenticity of human experience. The author gives the analysis of experience of existence under the heading “the experience of invisible”. The position of the researcher is that the phenomenology of vision omits the basic spheres of human experience such as the sense and the understanding of being of the personality and of being of the other people and of being as a whole. The cognitional limitedness of the idea of vision in the phenomenological analysis of human existence also lies in its incapability to take into consideration the finiteness of human existence and the existential necessity of infinity and transcendence. Whereas the idea of experience of being comprehends the idea of infinity, the abilities of sense and understanding put human existence in the horizons of finite world, but do not shut the “doors” in it for the human self.*

Invisible is actually the permanent sphere of human thought and philosophy always considers the interrelation between visible and invisible entities and sites of reality. Being in whole is invisible and its experience is unintentional, while sense and understanding fall under the concept of intentional experience of the self, the other people and other entities. The study determines that the experience of being holds the continuity and unity of human experience. The author argues that sense is prior to understanding in forming of the objects of experience. The experience of sense is also determined as deeper and basic in the relation to the material sensations and human feelings. For example, the phenomenon of internal voice has for the first instance the nature of sense and then of understanding. The intellectual intuition and mental vision are the core of objective experience in human understanding

and have timeless character. Whereas the temporality of experience is based on the synthesis of sense and understanding in the experience of being.

The study examines the approaches for the research of the experience of being, of abilities of sense and understanding in phenomenology and philosophical anthropology. The author bases his arguments particularly on the phenomenology of perception of M. Merleau-Ponty with his analysis of embodiment and the anthropology of H.Plessner with his idea of eccentric positionality. The research establishes that co-existence of people and even of people with other living creatures is possible upon the common ability of experience of being. The evidence of that is the examples of sympathy between different living entities and people in the living world. However, the ability of sense and understanding as intentional acts are intersubjective and form the special reasonable realm of human world. They have the principal importance for the forming of human experience.

For the conclusion, the research proves the relevance of the concept of “experience of being” for the study of nonintentional experience of existence as a basis for unity of intentional acts of human consciousness. Philosophic intuition of being is always founded on this experience. The sense and understanding of a person in the world on this ground makes it possible for a person to regard oneself and the other people, to take own stand in the world, to understand the purpose of existence and to get over its limits.

Keywords: *subjectivity, experience of being, sense, understanding, person, existence, experience of invisible*

Володимир Шаповал

ШАПОВАЛ Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ. Сфера наукових інтересів – філософська антропологія, філософія культури, філософія права.

ДЕЯКІ ДИСКУСІЙНІ ПИТАННЯ З ПРИВОДУ ПОДАЛЬШОЇ ЕВОЛЮЦІЇ ЛЮДИНИ

У статті піднімаються питання стосовно загальних тенденцій розвитку людства і відстоюється та думка, що надія на те, що біологічна еволюція виду «людина» буде мати продовження у вигляді духовної еволюції, не підтверджується фактами історії і реальної дійсності. За всіма ознаками, на зміну біологічній еволюції стосовно людини приходить не духовний, а інформаційно-технологічний етап.

Ключові слова: *людина, еволюція, цивілізація, криза, матеріальні і духовні потреби, цінності, інформаційно-технологічний етап.*

Тисячоліття філософія і релігія переконували у тому, що в людині головним є не тіло, а її душа, що, перш за все, слід дбати про душу та духовне, що вічне життя пов'язане з безсмертною людською душею, духовними звершеннями людини (Біблія, 1998). Розглядаючи історію як цілісний процес, можна побачити, що людство набуло безперечних досягнень у матеріальній та духовній культурі. Вирішені або знаходяться у стадії вирішення багато складних проблем, зокрема, проблема забезпечення людей продуктами харчування, одягом, житлом, засобами транспорту, зв'язку тощо. Здавалося б, задовольнивши основні матеріальні потреби, люди будуть звертатись до більш високих цілей, будуть займатись духовним самовдосконаленням, вступлять на шлях духовної еволюції (Бердяєв, 1993; Солов'єв, 1990; Франк, 1992). Історію і сьогодення показують, що насправді це далеко не завжди має

реальне втілення. Окремі позитивні випадки скоріше дисонують з іншою, більш поширеною тенденцією. Виникає питання: наскільки виправданими є припущення, що мають коріння у стародавніх релігіях і філософіях про те, що прогрес суспільства буде йти у напрямку переходу від матеріальних до, переважно, духовних запитів, що на зміну біологічній еволюції людини прийде нескінченна у своєму потенціалі еволюція духовна?

Інтегральний погляд на суспільство показує, що підставою будь-якої цивілізації є матеріальні інтереси і потреби. Якщо такі потреби не знаходять задоволення, – все інше відступає на другий план і стає малоістотним. Коли матеріальні потреби задовольняються успішно, забирають мінімум сил і часу, з'являється вільний час, а разом з цим – незліченна кількість духовних проблем, вирішити які набагато складніше. Однією з особливостей нашого часу є те, що, перебуваючи у стані нервового стресу, жителі сучасного глобального світу, замість того, щоб стати обличчям до цих проблем і спробувати вирішити, найчастіше, прагнуть ігнорувати або втекти від них. Відсіля, непереможне відчуття розриву між тим, що є, і тим, що має бути, суцим і належним.

Довгий час вважалось, що розрив між належним і суцим може бути подоланим, якщо з'єднати разом волю, енергію і організацію, тобто, спільні зусилля об'єднаних спільною ідеєю людей. Насправді, все виявилось набагато складнішим. Наприклад, Гегель мав ту точку зору, що, якщо факти не узгоджуються з теорією, з тим, як повинно бути, тим гірше для фактів (Гегель, 1977). Проблема багато у чому впирається у те, що розуміти під фактами, та якими є засоби перетворення належного у суще.

В умовах несвободи, або абсолютного рабства, як це було у Стародавньому Єгипті чи Стародавньому Римі, належне, як уявляли його собі ті, хто мав владу, можна було перетворити у суще, змусивши за допомогою насильства тисячі людей виконувати накази можновладців. У останні два століття механізми втілення владної волі дещо змінилися: замість грубої сили у більшості випадків використовується економічний чи фінансовий примус, незмінно поєднані з маніпуляцією свідомістю. У стародавні часи, також разом з використанням грубої сили, намагалися впливати на свідомість. Проте, якщо раніше застосовувалися переважно релігійно-міфологічні засоби впливу, звертаючись до почуття священного, тепер маніпуляції набули інших форм і забарвлення, стали більш технологічними, і одночасно, більш агресивними і цинічними.

Слід визнати, що звернення до почуття священного підносить душу людини, пробуджує певні духовні пориви. Нині немає необхідності кожного разу звертатись до небес. Сучасні маніпуляційні тех-

нології просунулись незрівнянно далі у розумінні внутрішнього світу людини і можуть керувати нею з надзвичайною ефективністю. Факти більше не вважаються чимось сталим, тим, чому можна беззастережно довіряти. Сучасні інформаційні технології дозволяють віртуозно маніпулювати фактами, легко створювати будь які симулякри під заказ у неймовірних кількостях і будь якої якості.

Втім, реальність наполегливо пробивається через димову завісу маніпуляцій, змушує рахуватися з нею. Довгий час вважалося, що світом править Доля, Фатум або Божественне Провидіння, а кожна людина – це нікчемність перед її могутністю (Бердяев, 1993; Матеріали Древней Греции, 1955). Однак з приходом нового часу все більшої сили набуває переконання, що люди – не маріонетки, не раби якоїсь трансцендентної волі, будь то божественні небеса чи всемогутня держава, що вони самі здатні керувати своїми долею і будувати життя відповідно до власних уявлень про належне.

Одним з головних чинників стабільності людської спільноти є рівновага як усередині соціуму, так і між соціумом і навколишнім світом. Підтримуючи низький рівень технологій, стародавні цивілізації багато століть зберігали рівновагу між цивілізацією і природою. Прогрес рухався черепашчаними кроками, і вказана рівновага, свідомо чи несвідомо, зберігалась. Уявлення про те, що світ – це космос або порядок, дозволяли стародавнім людям відчувати себе пов'язаними з усім сущим, послідовно і натхненно його вдосконалювати (Бердяев, 1993). Пам'ятники їх високого духу не перестають викликати захоплення й понині.

Сьогодні ситуація дещо інша. Ми маємо надзвичайно високий рівень технологій. Проте, разом з необхідним, людство створює незчисленну кількість абсолютно непотрібних речей, безжально експлуатуючи ресурси природи, та заваливши сушу і океани відходами своєї життєдіяльності. Екологічна криза загрожує перерости у глобальну катастрофу, яка може закінчитися загибеллю цивілізації і зануренням у нову дикість. Люди зарозуміло уявили себе владарями світу, почали вважати, що вони у змозі перекроїти всю планету згідно зі своїми меркантильними цілями, не рахуючись ані з живою, ані з неживою природою. Така установка є фатальною помилкою, яка, багато у чому, призвела до нинішньої екологічної кризи. Виникають великі сумніви: чи насправді людські уявлення про належне відповідають об'єктивним закономірностям або світовому Логосу? Чи не є людська діяльність безпідставним свавіллям заради уявного процвітання, всупереч всім іншим представникам життя на Землі?

З часів Геракліта існувало переконання, що в основі світу лежить певний загальний закон або група законів – Світовий Логос (Матеріа-

лы Древней Греции, 1955). Інакше важко було б пояснити, чому у світі панує порядок, а не хаос. Однак, у чому полягають конкретні сторони цього Логосу, має він матеріальний чи духовний характер, – думки істотно розділились.

Наприклад, у Гегеля, як і у багатьох його послідовників, Світовий Логос, що визначає порядок і гармонію світу на всіх рівнях, має цілком духовну природу, виступає під ім'ям Абсолютної Ідеї чи Абсолютного Духу. Філософ розрізняв об'єктивний дух, суб'єктивний дух і абсолютний дух (Гегель, 1977). Суб'єктивний дух – це світ індивідуальної психіки окремої людини. Об'єктивний дух – це соціум в єдності його матеріальної і духовної сторін. Абсолютний дух у вигляді мистецтва, релігії і філософії, представляв собою ніщо інше, як вищу сферу духовної культури людства. Не випадково всі три сфери об'єднані у Гегеля поняттям «Дух», що підтверджує їх духовну сутнісну єдність. Теорія Гегеля наскрізь пронизана ідеями змін і розвитку, сходження від менш розвиненого до більш розвиненого стану. Цей розвиток має духовне коріння, а матерія є лише зовнішнім проявом глибинних засад. Увесь світ і кожна його частина окремо перебувають у процесі розвитку, прагнучи, у кінцевому підсумку, до Абсолютної Ідеї. Людське суспільство і людська культура є одним з інструментів саморозкриття Абсолютної Ідеї.

Зазначена вище єдність, те, що у гегелівської філософії іменувалось Світовим Логосом або Абсолютною Ідеєю, сьогодні віддається забуттю. Сучасні уявлення про духовність дещо відрізняються від того, що мав на увазі Гегель, та які відстоювала класична філософія. У наш час до понять «дух» і «духовність», взагалі, ставляться з великим скепсисом.

Нинішній рівень знань дозволяє зрозуміти багато конкретних сторін світового природного і історичного процесу, про які древні навіть не здогадувались. Однак, занурившись у деталі, сучасна наука і філософія втратили розуміння чогось головного, тієї центральної осі, навколо якої відбувається рух усього сущого.

Реальна ситуація складається так, що цивілізація набула зовсім не того вектор розвитку, про який говорив Гегель і вся класична філософська традиція. Насправді високі духовні потреби притаманні мізерно малій частині людства. Абсолютна більшість бореться за виживання та бере участь у гонці за визнання і успіх через матеріальне споживання і необмежені задоволення. Матеріальні цілі та інтереси абсолютно переважають, а найбільш надійним засобом для їх досягнення вважається прискорений розвиток науки, техніки і технологій. Саме це визначає стратегічний напрям руху сучасної цивілізації.

Розвинені країни Європи і Америки вступили на шлях науково-технічного розвитку раніше, ніж інші, і тепер послідовно залучають до своєї орбіти всі інші народи. Виникло масове суспільство, внаслідок чого виникла потреба використання технологій не тільки у матеріальній, але й стосовно духовної сфери і кардинально перебудувати її. Масам потрібні «хліб і видовища». Світ занурився у нескінченні, такі, що не відпускають людей ані вдень, ані вночі, розваги, шоу, карнавали, вульгарні конкурси, словом, – у ті порожні, такі, що руйнують людину, задоволення, які засуджували кращі уми людства. Постійно граючи на пониження і спрощення, зазначена сфера приведена до такого стану, коли справжні духовні цінності, які проповідувала гуманістична філософія і література, підмінені безглуздими і жалюгідними сурогатами, що опустили потреби духу до найпримітивнішого рівня. Коли відпала необхідність «добувати у поті чола свого хліб свій насущний», коли виник необмежений простір свободи, більшість не знає, що з цієї свободою робити, чим себе зайняти, і не знаходить нічого кращого, ніж вдаватися до екстремальних розваг, диких оргій, що руйнують тіло і спустошують душу. Технології здатні сьогодні задовольнити будь які потреби.

За всіма ознаками, припущення видатних мислителів минулого, що біологічна еволюція людини поступово підніметься до рівня духовної еволюції, що буде мати неосяжні перспективи розвитку, – не виправдались. Багатомільярдні маса людства менш за все стурбована високими духовними запитами. Сита, пересичена її частина, змагаючи від нудьги, шукає, чим би заповнити порожнечу свого життя, кидаючись від однієї розваги до іншої, нерідко закінчуючи повною деградацією. Жебрача і голодна її частина витрачає основні сили на те, щоб вижити, відшукуючи на звалищах, чим прогодувати себе і своїх дітей. Про духовний розвиток годі тут говорити.

Лише окремі представники людського роду своїм життям і творчістю показують, що людина народжена не для того, щоб вдаватися до тваринних задоволень чи вбивати своїх одноплемінників у війнах і злочинах, а для того, щоб приносити у цей світ добро і красу. Потенційно кожен індивід, отримавши відповідне виховання й освіту, може створювати щось видатне, таке, що своєю досконалістю буде перевершувати створене природою. Але так звана «нетворча більшість» (Тойнбі, 1991) не бере до уваги приклади геніальних творців і героїв духу, думає переважно про те, що є «тут і зараз», і не має намірів дбати про майбутнє.

На нашу думку, причина нездійснення проекту переходу до духовної еволюції полягає у тому, що до певного моменту мислителі і філо-

софи, – представники «духовної еліти» – не надавали належного значення такому важливому чиннику, як співвідношення між чисельністю виду «*homo sapiens*» та ресурсами планети. Постійне зростання чисельності людей на планеті з невблаганним розширенням спектру їх потреб вимагає нових і нових ресурсів. Аж до ХХ століття чисельність людей регулювалася такими факторами, як боротьба за існування, хвороби, голод, війни, що постійно вели між собою люди, соціальний інститут рабства. У цьому переліку тільки рабство – це «винахід» людства. Голод, хвороби і внутрішньовидова агресія – природні регулятори чисельності людської популяції (як і будь-якої іншої). У останні два століття ситуація кардинально змінилась. Природні регулятори чисельності народонаселення зведені до мінімуму. На тлі стрімкого розвитку біології, медицини та інших, пов'язаних з людською тілесністю наук і технологій, епідемічні хвороби і голод відступають. Понад сімдесят років людство не знає великої війни, хоча локальні конфлікти у тих або інших регіонах планети ніколи не припинялись. Як наслідок, чисельність людства стрімко зростає, досягнувши немислимою для біосфери цифри у 7,6 млрд. осіб (лютий 2019 року). Причому, вказане зростання безперервно триває.

Кожен з людей, хто живе на нашій планеті, претендує на те, щоб мати максимально сприятливі, комфортні умови існування. Але щоб задовольнити всіх на рівні передових країн Європи і Америки, не вистачить ресурсів двох планет Земля (Назаретян, 2013; Казютинский, Мамчур, 2007). Здавалося б, саме час схаменутись, згадати звернення духовних лідерів всіх часів про необхідність обмежень, помірність і аскетизм. Однак, це повністю суперечить не тільки психології нашого сучасника, але й головним трендам ринкової економіки, маховик якої розкручено до небувалої швидкості і його дуже важко загальмувати. Створена людством економічна система може нормально функціонувати, за умови розширення до нескінченності матеріального виробництва, а значить – і матеріального споживання. Для цього необхідне постійне збільшення кількості споживачів і більше ресурсів. Коло замикається. Вірніше, людська цивілізація загнала себе у глухий кут.

Вихід у тому, щоб змінити підходи як до виробництва, так і до споживання. Певні передумови для цього є. Навряд хтось згрішить проти істини, якщо буде стверджувати, що відносини між людьми у сучасному суспільстві є більш гуманними, аніж це було сто, двісті чи тисячу років тому. Однак – це не стільки тому, що серед людей поширюються певні духовні якості, скільки тому, що більшість людей протягом усього життя не знає, що таке голод, матеріально забезпечене, має житло, одяг, відносно безпечні умови існування у суспільстві. Як тільки обставини

змінюються, як тільки люди позбавляються підтримки з боку держави і потрапляють у «природний стан», тонкий шар культури злітає і в людині прокидається дикий звір, готовий вступити у боротьбу за виживання, використовуючи для цього всі можливі засоби, дані природою. Історія і сучасність неодноразово підтверджували цей факт.

Увесь XIX і початок XX століття російська класична література і філософія, кращі уми освіченої частини суспільства сяяли насіння духовності на теренах царської Росії, частиною якої у той час була Україна. Однак, внаслідок Першої світової війни, революції, а потім громадянської війни, владарі всіх мастей і так званий «простий народ», зневаживши будь який гуманізм і Просвітництво, забувши про досягнення попередньої світової культури, показали, до якої міри звірства і жорстокості вони можуть опуститися. Дехто вважав, що дореволюційна інтелігенція, нібито, обдурила свій народ, вселяючи ілюзорні ідеї і проповідуючи утопічні ідеали. Насправді, інтелігенція, скоріше за все, щиро помилялась з приводу реалій свого часу і майбутнього, видаючи бажане за дійсне. Письменники, філософи, політичні мислителі вважали, що накреслені з великим натхненням картини майбутнього прекрасного життя самі по собі здатні породити великий ентузіазм, надихнути мільйони людей на самовіддану працю в ім'я того, щоб ідеї побудови кращого майбутнього стали дійсністю. Однак, подальший розвиток подій показав, що одних тільки натхнених картин прекрасного майбутнього замало.

Для впорядкованого і благополучного життя у суспільстві необхідні економічні чинники, а також високий рівень моральної і правової свідомості. Першочергового значення набувають такі фактори, як трудова етика, працелюбність, чесність, та солідарність у відносинах між людьми. Проте, на практиці нерідко має місце протилежне. Сучасне суспільство демонструє: 1) таку, що проникає всюди, брехню, тотальну маніпуляцію свідомістю, проповідь аморалізму, розбещеності і насильства; 2) прагнення будь-якою ціною позбутися важкої праці, віддаючи перевагу розвагам і дешевим задоволенням; 3) крайню ступінь егоїзму і егоцентризму, коли особисті цілі і бажання переважають над загальним інтересами. Тільки відверті романтики і ідеалісти можуть назвати «ноосферою» нинішній стан культури. Швидше, це нагадує «бенкет під час чуми». Як наслідок, мало хто відчуває себе задоволеним своїм життям і по-справжньому щасливим.

Лао-цзи та його послідовники, індійські йоги, давньогрецькі філософи, мусульманські суфії, німецькі містики протягом багатьох століть шукали шляхи духовного вдосконалення, не використовуючи самого терміна «еволюція», що з'явився пізніше. Багато хто з них досяг видат-

них результатів, рухаючись цим шляхом. Однак всі спроби залучити до свого способу життя звичайних людей, як правило, закінчувались невдачею. Людина – це, перш за все, біологічна і соціальна істота, а значить, на перше місце завжди буде ставити інтереси виживання себе і свого роду, а також повноцінну адаптацію у суспільстві. Все інше є другорядним.

Звичайно, кожна людина потенціально має можливість піднятися до духовної досконалості. Проте, для цього необхідно, щоб, разом з зовнішніми чинниками, спрацював цілий комплекс внутрішніх умов: хороша генетика, отримана індивідом від предків; відносно сприятливі умови для розвитку у сім'ї і найближчому оточенні у ранньому дитинстві; воля і бажання самого індивіда духовно вдосконалюватись тощо. На практиці, для більшості реальнішою є перспектива, що, перш ніж з'явиться потреба перейти до високих духовних потреб, несприятливі обставини поставлять індивід перед необхідністю «наступити на горло власній пісні», пристосовуватись, стати гвинтиком певної технологічної і соціальної машини, у підсумку, – віддати себе у рабство. Як це не прикро визнавати, але більшість рано чи пізно стає повністю залежними суспільства, оскільки не може не працювати «за корма», за певний мінімум матеріальних і соціальних благ, які отримує від нього. Багато хто з наших сучасників, насправді, мало чим відрізняються від рабів, оскільки не може розпоряджатися своїм часом і своєю свободою, не має справжньої свободи. Альтернативою виступає девіантна поведінка, до якої вдаються схильні до протесту індивіди, викликаючи на себе всю міць моральних і юридичних санкцій. У підсумку, ми маємо сумну картину, де спостерігається не духовна еволюція, а, навпроти, з одного боку, м'яка або більш жорстка залежність від держави і суспільства одних, і асоціальна, деструктивна поведінка інших. Як наслідок, тільки тотальний поліцейський контроль і насильство утримують суспільство від хаосу.

Людські спільноти є неоднорідними у своєму економічному, соціальному і культурному розвитку. Одні народи просунулися далі у цивілізаційному сенсі, інші затримуються чи перебувають у ролі аутсайдерів. Проте, скільки не заявляй про свою національну і культурну винятковість, процеси глобалізації рано чи пізно торкаються кожного народу і успішними є ті, хто знаходить адекватне місце у загальній культурному просторі, стає органічною частиною загальнопланетарних соціокультурних процесів.

Практика показує, що земна цивілізація стає не стільки більш духовною, скільки все більш технологічною. Створена не «ноосфера», про яку мріяли Тейяр де Шарден і В.І. Вернадський (Шарден, 1987; Вернадський, 1991), а техносфера, що визначає основні сторони соціального і

культурного життя. Поява Інтернету ще більше зміцнила цю думку, бо навряд чи можна поставити знак рівності між Інтернетом і ноосферою. Людині не остається нічого іншого, як миритися зі створеною реальністю, адаптуватися до неї і прагнути вижити. За всіма ознаками, біологічна еволюція переходить на технологічну стадію. Саме з нею багато хто пов'язує майбутнє людства. Однак, якщо науково-технічний прогрес не буде супроводжуватися прогресом моральним (Назаретян, 2013), технології загублять і людину, і біосферу, – наше природне середовище. Люди, у звичному нам сьогодні розумінні, перестануть існувати. Що їм прийде на зміну, можна лише будувати припущення.

У сучасному соціумі мають місце дві глобальні тенденції: з одного боку, людина з її тілесними і психічними якостями стає все більше схожою на машину; з іншого, роботи з високорозвиненим штучним інтелектом все більшою мірою набувають людських рис (Шваб, 2016). На якомусь етапі може відбутись зустріч цих двох тенденцій, що буде значувати собою початок нової інформаційно-технологічної ери. Такий сценарій призведе до світу без людей, що було б найбільшою іронією історії. Проте все добре і все зле на цій планеті створюють саме люди. Яким шляхом піде далі цивілізація, – залежить від них самих.

Список використаних джерел

- Бердяев Н. А. О назначении человека. Москва : Республика, 1993. 383 с.
- Библия. Книги Священного Писания. Ветхого и Нового Завета. Москва : Моск. Патриархия, 1998. 1372 с.
- Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / отв. ред. А. Л. Яншин. Москва : Наука, 1991. 272 с.
- Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. Москва : Мысль, 1977. 472 с.
- Дао: гармония мира : пер. с древнекит. Москва : ЭКСМО-пресс; Харьков : «Фолио», 2000. 864 с.
- Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Москва : Политиздат, 1955. 240 с.
- Назаретян А. П. Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования. Москва : МБА, 2013. 440 с.
- Соловьев В. С. Философские начала цельного знания. *Соловьев В. С. Сочинения* : в 2 т. Москва : Мысль, 1990. Т. 2. С. 139-288.
- Шарден П. Т. Феномен человека. Москва : Наука, 1987. 240 с.
- Тойнби А. Постигание истории. Москва : Прогресс, 1991. 736 с.
- Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы / Рос. Академия наук, Ин-т философии; отв. ред.: В. В. Казютинский, Е. А. Мамчур. Москва : ИФ РАН, 2007. 253 с.
- Франк С. Л. Духовные основы общества. Москва : Республика, 1992. 512 с.
- Шваб К. Четвертая промышленная революция. Москва : «Эксмо», 2016. 138 с.

References

- Berdiaev, N. A. (1993). *O naznachenii cheloveka [About the appointment of a person]*. Moskva: Respublika [in Russian].
- Bibliia. *Knigi Sviashchennogo Pisaniia. Vetkhogo i Novogo Zaveta [Bible. Books of Scripture. Old and New Testament]* (1998). Moskva: Mosk. Patriarkhiia [in Russian].
- Dao: *garmonii mira [Dao: world harmony]* (2000). Moskva: EKSMO-press; Kharkov: "Folio" [in Russian].
- Frank, S. L. (1992). *Dukhovnye osnovy obshchestva [Spiritual foundations of society]*. Moskva: Respublika [in Russian].
- Gegel, G. (1977). *Entsiklopediia filosofskikh nauk. Filosofii dukha [Encyclopedia of Philosophy. Philosophy of the Spirit]*. (Vol. 3). Moskva: Mysl [in Russian].
- Kaziutinskii, V. V., & Mamchur, E. A. (Eds.). (2007). *Universalniy evoliutsionizm i globalnye problemy [Universal evolutionism and global problems]*. Moskva: IF RAN [in Russian].
- Materialisty Drevnei Gretcii. Sobranie tekstov Geraklita, Demokrita i Epikura [The materialists of ancient Greece. Collection of texts of Heraclitus, Democritus]* (1955). Moskva: Politizdat [in Russian].
- Nazaretian, A. P. (2013). *Nelineinoe budushchee. Megaistoricheskie, sinergeticheskie i kulturno-psikhologicheskie predposylki globalnogo prognozirovaniia [Nonlinear future. Megahistorical, synergistic and cultural-psychological background of global forecasting]*. Moskva: MBA [in Russian].
- Solovev, V. S. (1990). *Filosofskie nachala tselnogo znaniia. In Solovev V. S. Sochineniia. (Vol. 2. pp. 139-288)*. Moskva: Mysl [in Russian].
- Sharden, P. T. (1987). *Fenomen cheloveka [Human phenomenon]*. Moskva: Nauka [in Russian].
- Shvab, K. (2016). *Chetvertaia promyshlennaia revoliutciia [Fourth industrial revolution]*. Moskva: "Eksmo" [in Russian].
- Toinbi, A. (1991). *Postizhenie istorii [Comprehension of history]*. Moskva: Progress [in Russian].
- Vernadskii, V. I. & Ianshin, A. L. (Ed.). (1991). *Nauchnaia mysl kak planetnoe iavlenie [Scientific thought as a planetary phenomenon]*. Moskva: Nauka [in Russian].

Shapoval V.N.

**SOME CONTROVERSIAL QUESTIONS
ABOUT THE FURTHER EVOLUTION OF MAN.**

The article raises the question of general trends in the development of human history, and the idea that the hope that the biological evolution of the "man" kind will change into a spiritual one is not upheld by the facts of reality is upheld. The current state of civilization is characterized by an all-encompassing crisis that has affected the economic, financial, socio-political, environmental and other areas. On the threshold of the greatest changes is the man himself, whose bodily and mental components undergo significant transformations. By all indications, the biological

evolution of man no longer plays the role that she played in the past. Classical philosophy and religion traditionally believed that man is a resident of three worlds: physical, social and spiritual. Spirituality is of no small importance for the life of an individual and society, since it is the area where meaning generation occurs. The presence or absence of meaning determines the mental balance of the individual, the relationship between individuals, the structure and functioning of society, the nature of culture. The concept of “spirituality” is one of the cultural universals that play an important role for the existence and development of mankind. But for nature as a universe, it has almost zero value. The development of the natural, social and human sciences of the last two centuries shows that the existence of an individual and a society at all times has been decisively determined by reasons far from what is called spirituality. No matter how much we want this, the spiritual evolution is not replaced by a spiritual, but rather an information technology stage. If we manage to avoid a total civilizational catastrophe, the prospects for evolution at this stage can be unlimited.

Key words: *man, evolution, civilization, crisis, material and spiritual necessities, values, informatively-technological stage.*

УДК 111:[113/119

doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172996

orcid.org/0000-0002-5731-0531

Лариса Харченко

ХАРЧЕНКО Лариса Миколаївна - кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди». Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, філософія екзистенції, космологія.

КОСМІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДУХОВНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

У статті здійснено аналіз концептуальної визначеності космічного підґрунтя людського існування. Людина розглядається як органічна і активна частина Космосу. Більше того, життєпрояви людської особистості різноманітні, вони не зводяться до якогось одного способу буттєвості. У них реалізується зв'язок людини з довкіллям, з іншими людьми, з самою собою в різних буттєвих станах і, нарешті, з Космосом в його всезагальності і всеосяжності. Останній зв'язок здійснюється на духовному рівні у вигляді пізнання і інших духовних форм.

Ключові слова: людина, особистість, суспільство, Космос, Універсум, буття, духовність, екзистенція.

Актуальність теми. Стверджуючи себе в світі, людина здійснює постійний пошук можливостей щодо свого вкорінення в ньому. Універсум відкриває перед нею безмежні горизонти, але їх потрібно осягнути, освоїти, привласнити. Це й визначає постійну духовну розвідку, виміри безмежжя, поліфонічне озвучення світової тиші засобами філософії. Все це здійснюється людиною, що володіє особистим масштабом виміру Всесвіту, бо живе і діє в певний час і в певній точці космічного і соціального простору, володіє певним досвідом його осягнення, що й узагальнюється у філософських вченнях.

Драматичні альтернативи, що дедалі активно розгортаються перед сучасним суспільством, вказують на нагальну потребу термінового й кардинального переосмислення взаємовідносин між людиною та космосом (як фізичним, так і трансцендентним). За умови складного

контролю інтенсивних ідеологічних та практичних проявів технократизму, актуальність проблеми тільки посилюється. Але вчасний вибір соціумом оптимальної й ефективної моделі «людина-Всесвіт» вже сьогодні дасть змогу закласти основи для якісно нових кроків інформаційного, науково-технічного та культурного поступу, який би обмежив згубний вплив як на саму людину, так і на весь навколишній світ.

У фокусі уваги сьогоденної науки опинилися надскладні людино-мірні об'єкти та соціоприродні утворення, дослідження яких стають дедалі актуальними. Взаємопов'язаність антропологічних, біосферних, соціальних і космічних процесів вимагає нового розуміння та тлумачення на рівні світогляду і, звичайно, нових ґрунтовних наукових між- та трансдисциплінарних практик. Оскільки сучасна наукова картина світу є наслідком включення у неї людини, то і наново постає питання про її роль і місце у світобудові. Тож, особливого значення сьогодні набуває саме трансформація світоглядних засад науки.

Мета написання статті - проаналізувати космічне підґрунтя людського існування та способи її буттєвості.

Людина впродовж усієї своєї історії завжди плекала ідею єдності зі Всесвітом, Богом-Творцем, Абсолютом тощо, а також, уявлення про своє божественне і космічне походження та подобу, незважаючи на домінування тієї чи тієї світоглядно-філософської парадигми, що формувала специфіку місця людини у світі (космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм) у певний історичний період.

Людина – узагальнена характеристика індивідності, яка є способом її конкретного існування. Тим самим центром філософії стає не взагалі людина, а індивід з його довічними роздумами щодо виправданості, доцільності, мети власного існування. Філософія цікавить сучасну людину як шанс знайти і зрозуміти себе, як деякий простір суспільно здійснюваних духовних пошуків, до якого варто приєднатися.

Як космо-природна і суспільна істота, людина має власні способи існування у світі. В них вона здійснює себе, реалізує свій потенціал, забезпечує особисту життєдіяльність. Способи її буттєвості є не лише дискретний прояв вітальності і функціонування соціальної системи, а також розгортання космічної енергії, ступінь її розвитку, на якому здійснюється самопізнання і вдосконалення Космосу.

Як зазначалося у попередніх наших розвідках, принципова відмінність між прагненням філософів до мудрості і вченими для ерудиції прихована в їхньому відношенні до знання. Сучасні знання космологів, біологів, антропологів або вчених з будь-яких інших наукових дисциплін, порівнювали б спеціалізовані знання торговців, які були цінними лише у своїй галузі знань, але були менш корисними в інших. Недо-

оцінка філософії та філософських знань призвела до того, що сучасні дослідження в галузі космології, біології та неврології абсолютно не пов'язані між собою і не збагачують один одного своїми дослідженнями (Bazaluc, & Kharchenko, 2018, с. 10).

Людина творить власне буття і воно безкінечно відкрите новим, непередбачуваним ніякою прогностикою витворам людської фантазії, злетам наукового пошуку, філософським обміркуванням і т. п., невідомі джерела яких сховано в глибинах людської психіки. І лише свідомість здатна зосередити в одній точці багатоманітність детермінацій людського існування, вмістити Всесвіт у багатогранності його проявів.

Становлення людини як соціальної істоти відбувалося на основі засвоєння нею цінностей, вироблених людством упродовж усієї історії, – мови, способів діяльності, вміння використовувати знаряддя праці, різноманітних культурних традицій. Соціальна обумовленість людини не потребує доведення, адже людина може виступати як продуктом певної епохи, певного суспільства, так і результатом, своєрідним втіленням усієї попередньої історії людства. Її універсальність та унікальність, здатність до самовизначення, вільної й творчої діяльності визначає характер взаємодії з оточуючою дійсністю (Харченко, 2011, с. 99).

Варто підкреслити, що проблема людського начала не зводиться до того, як виник людський рід на Землі, хоча і вона сьогодні потребує свого глибокого переосмислення. В теоретичних поясненнях появи людини все більше з'являється таких, що перш за все пов'язують людське існування з Космосом. Ця думка для філософії не є новою. В античності і середньовіччі людина визначалась цілком приналежною загальній будові Космосу. Так, наприклад, проблемою всієї неоплатонівської антропології, починаючи з Платона і Прокла, було співвідношення людського розуму і Всесвітнього розуму.

Іншими словами, порушення природних законів як на рівні соціуму, так і на рівні окремої людини, громадянина полісу з необхідністю призводить до порушення гармонійності світу та катастроф як наслідку втрати всезагальної рівноваги. Для епохи античності найбільш характерним є гармонійне поєднання фізичного та духовного начал. Це твердження підкріплюється тим, що в античній парадигмі початково-визначальною сутнісною особливістю людини вбачається розум (Федь, Мозговий, 2004, с. 6).

Епоха Середньовіччя, що базувалася на принципах теоцентризму, визначала, що моральне самовдосконалення людини набуває християнського значення й базується на тотожності людських цілей з благами намірами. В цю епоху розуміння людини та її свідомості здійснюється в межах традиційної онтології: статус справжнього буття надавався

божественному буттю, а людська свідомість уподібнювалася певному центру між двома «тіньовими зонами несвідомого» (Федь, Мозговий, 2004, с. 7).

Відомий мислитель середньовіччя Ібн Гебіроль висловив впевненість у тотожності людини і Всесвіту. В українській філософській думці ідея космічного походження людини є по суті традиційною. Найяскравіше вона виражена Г. С. Сковородою. взаємини макро- і мікрокосмосу постійно з'ясовуються на сторінках його творів.

Звернення до етичних концепцій, а відтак утвердження вродженої рівності людей, свободи совісті й віри у прогрес, притаманне епосі Просвітництва як завершального етапу Нового часу. Справді, етичні концепції цієї епохи (раціоналізм, сенсуалізм та ін.) розробляють теоретичні моделі гармонійних відносин у суспільстві, утверджують ідеї загальнообов'язковості, об'єктивності, всеохоплюючої моралі.

Етичні проблеми постають у центрі уваги німецької класичної філософії, коли відбувається визнання моральних норм як загального способу дії індивідуумів. Категоричний імператив І. Канта переводить моральний вибір людини як суспільної істоти у вимір ідеального етично мислячого суб'єкта. З іншого боку, Г. Гегель розглядає виміри людського життя на рівні соціально-історичних контекстів формування моралі, якій передують звичаєва мораль або моральність сім'ї, суспільства та держави. Важливим було й вирішення проблеми граничних можливостей людського пізнання відповідно до історичних реалій, в яких існує і функціонує суб'єкт пізнання. З огляду на сформульовані Гегелем закони діалектики, суперечність визнавалася не лише джерелом розвитку буття, а й умовою пізнання цього буття (Хамітов, 2000, с. 140).

Відтоді виміри людського буття розкриваються через символічні образи, культурно-національні складові. Людина постійно прагне звільнитися від тягаря застиглих понять, які її спустошують; вперто намагається підкорити оточуючу дійсність власній волі (А. Шопенгауер). Кожний її крок ніби здається переможним, але насправді ціна таких перемог – є втрата істини, яка не існує як актуалізована сутність, як універсальна теорія. Свідомість людини обмежується раціональним мисленням, яке завдано конкретними координатами: бути доцільним й прагматичним, що не дає змоги розкрити внутрішній смисл оточуючої дійсності (Харченко, 2011).

Пов'язуючи походження людини з Космосом, філософська думка все більше зосереджується на індивіді, бо саме він є окремою часткою Космосу, конкретним носієм космічної енергії, її унікальним і неповторно існуючим проявом.

Космопланетарне походження людини дає підстави для її розуміння не як просто вітальної істоти, а як такої, що з'являється як певна протилежність тваринному існуванню. Зокрема, М. Шелер писав: «Те, що робить людину людиною, є принцип протилежний всьому життю взагалі, він, як такий, не може бути зведеним до «природної еволюції життя», і якщо його й можна до чого-небудь піднести, то лише до вищої основи всіх речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є життя» (Шелер, 1988, с. 53).

Однією з особливостей послідовної побудови людської природи з підлеглих їй ступенів буття є можливість показати, як людина, в ту саму мить, коли вона завдяки усвідомленню світу і самосвідомості, і завдяки опредметненню власної психофізичної природи стає людиною, вона з внутрішньою необхідністю повинна також досягнути формальну ідею нескінченного й абсолютного буття (Шелер, 1988).

Ці міркування дозволяють зробити висновок, що духовність є виразом її сутності, визначальною ознакою людини. Дух як такий має об'єктивізовані форми свого існування у вигляді суспільної свідомості, цінностей, менталітету тощо, але їх витоком і способом буття як духовної буттєвості, є індивідна духовність, тому що мислить і страждає, фантазує і любить, естетично освоює дійсність і вибудовує свої відносини з іншими, споживає і оживлює духовні цінності, а також творить їх саме індивід.

Дух – це той простір, відмінний від матеріального, в якому формується і творить людська особистість як духовна істота. Він, очевидно, пов'язаний з космічною буттєвістю людини, бо є надто специфічним космічним утворенням, в якому акумульовано духовну енергію людства, що є вищим недостатньо збагненим її проявом, завдяки якому здійснюється процес саморозвитку Космосу на рівні рефлексії і цілепокладання.

Але дійсну сутність духу не можна досягнути без з'ясування його діалектичного взаємозв'язку з людиною як носієм і творцем суспільної сили у вигляді форм суспільної свідомості і інших об'єктивізованих і втілених у предметні форми духовних надбань, що досягаються індивідом.

Саме душа є носієм духовного в людині. Вона являє собою не лише сукупність різних якостей духовності, властивих індивіду, але є певним станом духовності людини, потенціалом особистості, резервуаром її вчинків, діянь, ставлення до інших. Це певний горизонт можливостей індивіда, його причетності до Універсуму.

Людство, як таке, існує не тому, що може їсти, пити, одягатись і задовольняти подібні потреби власної буттєвості, а в першу чергу тому, що здатне рефлексувати в Космосі, здійснювати його саморозвиток,

мислити і відчувати, і всі ці прояви його буття можливі лише на ціннісній основі. Тобто, вони формуються у сфері людської духовності і є дійсними основами існування людства як відповідної космічної сили. Більш того, цінності такого роду називають Абсолютами, оскільки вони є довічними духовними умовами дійсно людської буттєвості.

Отже, людська душа є осередком духовного життя особистості. В ній відбуваються таємничі процеси прагнення до свободи, прийняття або заперечення існуючого, проектування майбутнього, розуміння та переживання дійсності. Життя душі не обмежується ідеальними станами, духовне не замикається на самому собі. Знання і почуття, мрії і установки, навіть настрої мають об'єктивну спрямованість. Потенціально чи актуально вони сполучені з діями, в котрих здійснюється самореалізація особи.

Космічна приналежність людини дозволяє визначити ще один аспект її буттєвості. Безкінечність Всесвіту робить неможливим його осягнення людиною виключно раціональними засобами, за межами осягнутого існує неосягнутий і незбагнений світ, до якого людина долучається різноманітними духовними способами, в тому числі ірраціональними. Таке доручення також має інтимно-індивідуальну природу, для кожного воно відбувається відповідно до рівня особистої культури, ступеня раціональності, почуттєвих надбань, психотипу і т.п. якостей, завжди індивідуально виражених. Таке співвідношення індивіда і світу не виключає, а робить цілком можливим філософське припущення про наявність надіндивідуальної духовної сили, що є першопричиною сущого. Про неї говорять як про Бога, трансцендентність, про точку Омега, про світовий розум і т. п., спростувати уявлення про які на раціональних засадах неможливо.

Ідея долі, як космічне (надприродне) явище, фокусувала в собі довічну філософську дилемність свободи і необхідності. Неоднозначність їх співвідношення на досить тривалий час по суті витіснила проблему долі з філософських текстів, в них вона звучала як функціонування «обезлюднених» філософських категорій необхідності, випадковості і, відповідно, інтерпретованої свободи, яка все більшою мірою розглядалась як об'єктивний чинник людського діяння, що ставився в залежність від пізнаної необхідності або від соціальних умов. Доля як екзистенціальний вибір не стільки осмислювалась, скільки емоційно переживалась в поезії, прозовій літературі. Зокрема, Омар Хаям, Мігель Унамуно, Гете створили блискучі художні образи долі, що можуть служити основою її філософських осмислень.

Більш розгорнуту концепцію космічного походження феномена людини і космічної інтеріоризації в ній дає видатний вчений і філософ

П'єр Тейяр де Шарден, що започаткував цілий напрямок в поясненні людського начала – тейярдизм.

У своїй книзі «Феномен людини» вчений дав своєрідну відповідь на вічне питання про сенс людського існування: «людина як «вісь і вершина еволюції» яскраво розкриває те, що першопочатково притаманне матерії, тобто людина є складним, розвернутим мікрокосмом, який містить в собі всі потенції космосу». Він стверджує, що геологічна еволюція переходить у біологічну, а біологічна – в еволюцію психіки (психогенез). Після цього настає нова якість – генезис духу: «Психогенез звужується, він змінюється і поглинається вищою функцією – на початку зародження, потім подальшим розвитком духу – ноегенезом» (Шарден, 1987).

Суть теоретичної конструкції тейярдизму в припущенні, що космічному універсуму поряд з процесом розширення властивий і протилежно спрямований процес – згортання. Він здійснюється через нарощування внутрішньої зосередженості, інтеріоризації, накопичення ускладнення організації (Шарден, 1987).

Космос розширюється, збільшується в обсязі і одночасно концентрується в кожному своєму прояві, кожній часточці. Елементарними носіями його цілісності є молекула, клітина, психіка, яка потенційно властива йому завжди, але здійснює своє втілення в людині, її свідомості і духовності. Еволюція Всесвіту бере свій початок в трансцендентному центрі «Омега», але його подальше розгортання внутрішньо запрограмоване. Свідомість і ментальність споконвічно містяться в космічній еволюції, але знаходять своє втілення в людському феномені (Шарден, 1987).

У кінцевому рахунку у людини, у якої прояви свідомості досягають в природі свого нинішнього максимуму, вона всюди гранично і всюди чітко виражена в феномені соціалізації і до того ж відчувається нами безпосередньо (Шарден, 1987).

Людина розглядається як органічна і активна частина космосу, зокрема «У космічній еволюції, в фізичних законах, що визначили феномен Великого, начебто запрограмований процес ускладнення взаємодії різних матеріально-енергетичних потоків всередині космічного цілого – Всесвіту, що еволюціонує. У результаті такого ускладнення з'являється жива речовина – в певних локальних областях Універсуму виникають специфічні надто складні форми організації космічних матеріальних потоків. У суспільно запрограмованій спільними фізичними законами просторово-часовій локальній сфері створюються умови появи мислячих живих істот». (Казначеев, Спирин, 1991, с. 17).

Варто зазначити, що космічне походження людини визначає механізми утворення і функціонування суспільства. Останнє – особливого типу матеріальне утворення, що існує за законами системи, постійно прагне до відтворення і самозбереження. Для соціальної філософії суспільство осмислюється в його відношенні до людини, як умова її існування, як міжсуб'єктивний простір, і тому кожна його структура розглядається не як самосійна, об'єктивна, а виключно в її зв'язках з людиною, точніше індивідом.

У наш час образ Космосу широко вживаний і до певної міри слугує як основа сучасних уявлень про людину, її походження і призначення. З одного боку, він зберігає свій трансцендентний, незбагненний зміст, і в той же час несе на собі тягар сучасних природничо-наукових уявлень про Всесвіт, Універсум, будова і принципи функціонування якого людству в основних рисах відомі, досягнуті його філософськими і науковими вимірами.

Здійснено розрізнення рівнів космічної будови як певних видів Універсуму. До першого з них віднесено планетарно-геологічні структури, на яких базується моноліт життя, до другого – біосферно-ноосферний світ, частина якого сукупність живих організмів планети, а також результати людської діяльності, до третього – «близький» Космос (Сонце, планети), до четвертого – «дальній» Космос (галактики і астрофізичні токسونи), до п'ятого – граничний вираз космопланетарної і космічної ієрархії – Універсум як цілісність (тотальність) (Казначев, Спирин, 1991, с. 125).

Саме визнання космічного покликання людини, що здатна бути формою його саморозвитку, наділеною здатністю до творення, духовного піднесення, дозволяє розглядати суспільство як детерміноване в першу чергу людською духовністю. Таким чином, Універсум виявляється у внутрішньому світі особистості завдяки свідомості, в результаті чого утворюється виплеск духовної енергії тієї чи іншої потужності.

Духовність людини, як одна з форм суб'єктивованої духовності, складається з усвідомлення нею свого безсвідомого і досягнення надсвідомого, що в цілісності являє певні межі, контури людини, її укоріненість у світі. Індивід гармонізує свій внутрішній світ у відносинах з зовнішньою реальністю двох рівнів: космо-природне середовище і суспільство. Ця реальність постає умовою розвитку людини. Саме завдяки своїй духовній сутності людина є «незакінченим формоутворенням».

Суперечності між індивідом та соціумом, які стали потужним стимулом культурного, технічного і соціального прогресу, знайшли своє відображення у специфіці розвитку індивідуальної та суспільної свідомості. Подібно до адаптивних функцій на рівні біологічної еволюції,

індивідуальна та колективна складові історичного розвитку свідомості вступають у складне й динамічне співвідношення, що має важливе значення для процесів саморегуляції та підтримки рівноваги самого соціуму.

Взаємодія, співвідношення індивідуальної й колективної свідомості безпосередньо стосуються питання ролі індивіда і соціуму в історичному процесі. На даний момент можна виокремити дві протилежні тенденції для відповіді на це питання: одна з них апелює до релігійного й побутового фаталізму, інша – спирається на екзистенційну філософію, що проголошує повну свободу та «самодостатність» людської особистості.

Усе це загострює проблеми ідентичності особистості, руйнує зв'язки людей із соціальними інститутами, а отже, й сферу публічного життя. Тільки усвідомивши свою спільність з тією чи іншою групою, людина може виділити себе, своє автономне «Я» з неї, адже вона стає особистістю у процесі реалізації своїх відносин з іншими людьми.

У процесі соціалізації людини відбувається формування її внутрішнього світу, ціннісно-сміслових вимірів буття. У зв'язку з цим постає питання духовності, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини, її спрямованість на самовдосконалення.

Соціальні виміри духовності визначають розуміння та специфічне ставлення індивіда до буття в цілому, перш за все до соціального буття, включення суб'єкта в систему природних та соціальних стосунків, відповідність поведінки суб'єкта загальноприйнятим моральним нормам. Ці соціальні складові духовності розкривають співвідношення інтересів соціуму, соціальної групи та конкретного суб'єкта. Індивідуальна духовність – це система взаємозв'язків, що визначають комплекс знань та духовного ставлення людини до себе, соціуму, оточуючої дійсності. Суспільна духовність – це духовне життя соціокультурної групи, в процесі якого формуються, підтримуються та функціонують основні елементи духовності індивідів. Її можна уявити як соціальний простір, ноосферу, в якій функціонує індивідуальна духовність (Харченко, 2011, с. 100).

Висновки. Якщо розглядати людину як космічну частку, поява якої є наслідком космічної еволюції, спрямованої на реалізацію потенціалу до рефлексії, до самопізнання і саморозвитку на його підставі, то носієм свідомості може бути саме індивід як мікрокосм. Людина мислить, і через цей процес поєднуються, гармонізуються, забезпечують взаємозбереження космос, природа, суспільство, культура.

Отже, є безліч доказів космічного походження і космічних зв'язків людини. Під космосом в даному разі розуміється Всесвіт, те, що зна-

ходиться і за його межами, включаючи в себе останній як його частку. Це світ космічного простору, що представлений наукою як сукупність галактик, зіркових скупчень, процесів перетворення одних матеріальних станів в інші. І лише здатність індивідуально стверджувати себе за будь-яких умов, робить людину людиною, є дійсним началом людської буттєвості. Потенційно воно міститься в космічному походженні людини, але реалізується нею самою в особистому просторі від небуття до буття, а точніше між буттям і небуттям, між світлом і темрявою, прекрасно описаними східною філософією, між проваллям хаосу і все впорядкованим Логосом.

Більш того, динамічні процеси сучасного суперечливого світу ставлять кожному людину в надзвичайно складні умови соціального життя. Радикальна зміна ціннісних орієнтацій, гостра необхідність постійного пошуку і швидкого знаходження життєво важливих рішень, стресові ситуації – все це проблеми повсякденного людського буття, сфера практичного застосування світоглядної культури, основу якої складає філософія.

Список використаних джерел

- Буття людини. Соціально-філософський аспект : колективна монографія / за ред. А. М. Федя, Л. І. Мозгового. Слов'янськ, 2004. 159 с.
- Казначеев В. П., Спиринов Е. А. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1991. 304 с.
- Хамітов Н. В, Гармаш Л. Н., Крилова С. А. Історія філософії: Проблема людини та її меж : навч. посіб. Київ : Наукова думка, 2000. 272 с.
- Харченко Л. М. Сучасні виміри людського буття. *Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми* : матеріали міжнар. наук. конф. 7-8 жовт. 2011 р. / Чернівецький нац. ун-т. Чернівці, 2011. С. 98-100.
- Шарден П. Тейяр. Феномен человека. Москва, 1987. 240 с.
- Шелер М. Положение человека в Космосе. *Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова.* Москва : Прогресс, 1988. С. 31-95.
- Bazaluk O, Kharchenko L. The Philosophy of the Cosmos as the New Universal Philosophical Teaching about Being. *Philosophy and Cosmology*. 2018. Vol. 21. P. 6-13.

References

- Bazaluk, O, & Kharchenko, L. (2018). The Philosophy of the Cosmos as the New Universal Philosophical Teaching about Being. *Philosophy and Cosmology, Vol. 21*, pp. 6-13.
- Fed, A. M., & Mozghovyi, L. I. (Eds.) (2004). *Buttia liudyny. Sotsialno-filosofskyi aspekt [Human being Socio-philosophical aspect]*. Slov'iansk [in Ukrainian].

- Kaznacheev, V. P., & Spirin, E. A. (1991). *Kosmoplanetarnyi fenomen cheloveka: Problemy kompleksnogo izucheniia [Kosmoplanetarnyy the phenomenon of man: Problems of complex study]*. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otd-nie [in Russian].
- Khamitov, N. V., Harmash, L. N., & Krylova, S. A. (2000). *Istoriia filosofii: Problema liudyny ta yii mezh [History of philosophy: Problem of man and his limits]*. Kyiv : Naukova dumka [in Ukrainian].
- Kharchenko, L. M. Suchasni vymiry liudskoho buttia. [Modern measurings of human life]. In *Humanitarno-naukove znannia: stanovlennia paradyhmy [Humanitarian scientific knowledge: becoming of paradigm]: Proceedings of the Conference*. (pp. 98-100). Chernivtsi [in Ukrainian].
- Sharden, P. T. (1987). *Fenomen cheloveka [Human phenomenon]*. Moskva [in Russian].
- Sheler, M., Gurevicha, P. S. (Comp.), Popova, Iu. N. (Ed.). (1988). *Polozhenie cheloveka v Kosmose [Position of man is in Space]*. In *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii: Perevody [A problem of man is in western philosophy: Translations]*. (pp. 31-95). Moskva: Progress [in Russian].

Kharchenko L.M.

COSMIC POTENTIAL OF THE HUMAN BEING

The article analyzes the conceptual certainty of the cosmic basis of human existence. Man is considered as an organic and active part of the Cosmos. Moreover, human personality manifestations are various, they are not reduced to any one way of being. They realize the connection of a man with the environment, with other people, with himself in different being states and, finally, with Cosmos in its universality. The last connection is carried out at the spiritual level in the form of knowledge and other spiritual forms.

The author focuses on the fact that the spirit is the space in which the human personality is formed as a spiritual being. Spirit, in turn, is associated with the cosmic existence of man, because it is a specific formation, which accumulates the spiritual energy of mankind, above its manifestation, through which the process of self-development of the Cosmos is carried out.

By asserting itself in the world, a person is constantly searching for opportunities to take root in it. The universe opens boundless horizons before it, but they must be understood, mastered, appropriated. This is what determines the constant spiritual exploration, measurements of infinity, polyphonic silence voiced by means of philosophy.

In theoretical explanations of the appearance of human, there are more and more people who, first of all, connect human existence with space. In antiquity and the Middle Ages, man was determined by the fact that he belonged to the general structure of the space. Thus, for example, the problem of all neoplaton anthropology, starting with Plato and Proclus, was the ratio of the human mind to the world mind. The famous medieval thinker Ibn Gebirol expressed confidence in the identity of human and the universe. In Ukrainian philosophical thought, the idea of human cosmic origin is essentially traditional. It is most vividly expressed by Hryhori

Skovoroda. The relationship between macro- and microcosmos is constantly being clarified on the pages of his works.

The fundamental difference between the philosophers' desire for wisdom and the scientists for erudition is hidden in their relation to knowledge. The undervaluing of philosophy and philosophical knowledge has led to the fact that modern research in cosmology, biology and neuroscience is completely unrelated and does not enrich each other through explorations. In the philosophical tradition, knowledge is the way to the Divine, or, in the terminology of Modern philosophy, it is the way to the ontology of the cosmos.

Thus, there's a lot of evidence of human cosmic origin and cosmic connections. By space in this case, we mean the universe, what is beyond it, including the latter as part of it. This world of space is represented by science as a set of galaxies, star clusters, processes of transformation of one material state into another. And only the ability of an individual to assert himself under any conditions makes a human being a real beginning of human existence. It is potentially contained in the cosmic origin of man, but it is realized by him in the personal space between and non-existence.

Key words: *human being, personality, society, Cosmos, Universe, being, spirituality, existence.*

УДК 17.023.31:316.61

doi.org/10.33989/2075-1443.2019.41.172997

orcid.org/0000-0001-7739-9716

Nataliia Yukhymenko

ЮХИМЕНКО Наталія Федорівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії соціоісторичного факультету Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди». Сфера наукових інтересів – особистість у соціально-філософському вимірі.

FACTORS FOR THE FORMATION OF THE INDIVIDUAL IN THE SOCIO- CULTURAL SPACE: THE MEANING AND PURPOSE OF LIFE

Relevance of research on the problem of a personality in social and cultural context in Ukraine is caused by civilizational and national conflicts in the functioning and development of new civilizations. Personality in the social and cultural space is defined as the epitome of the essential features of active people, personal independence, and awareness of moral and legal responsibility. The formation of a personality is the result of social adjustment. The essence of individuality can be considered as a personal integrity, which is manifested in a certain attitude to the world.

Keywords: *human, individual, personality, society, social adjustment, individuality, activity, self-realization.*

Modern Ukrainian society is in need of philosophical comprehension of not only its development but also every individual's actions under the conditions of crisis and profound changes concerning Ukrainian society as well as modern civilization in general. Especially since the end of last century has become crucial for seeing society as one global civilization. Right then the important changes in economical and moral spheres of Ukrainian society have begun and now these changes should be analyzed. The essential part in such studies is the role of people in social life since personality has a great influence on the changes in society.

On the one hand, the problems of personality often become the subject of scientific studies conducted by the experts of various branches of sci-

© Н. Ф. Юхименко, 2018

ence. On the other hand, the problem of understanding a personality as a social and cultural phenomenon, based on the reinterpretation of a personality as an integral «natural and social phenomenon» (according to V. Lartsev) (Lartsev, 2003, p. 4), is of great importance nowadays.

The issues of civilization are crucial for Ukraine in social and cultural context, because a personality of Ukrainian citizen develops under conditions of civilizational as well as national contradictions, during not only the functioning of regional and local civilizations, but also in the context of new civilizations development. The world and national cultures are also progressing and this progress is reflected in a personality and its self-fulfillment in particular society (Skotna, 2005, p. 4).

Undoubtedly, the cultural traditions, objective historical reality and the state of society development, the problems, which need to be solved immediately, determine the direction of living and development both of different social spheres and the society in general. That is why the social and cultural sides of personality have become the problem, which we intend to consider. The process of personality and society interaction, which is caused by globalization, bring special importance to social and cultural sides of personality being, since social and cultural determination of personality formation embodies the correlation between the development of society and a human being. All this leads to the changes in worldview, way of thinking and functioning of society, the stereotypes in the perception of reality and so on.

In Soviet and post-soviet science the philosophical and psychological perspective of personality were studied by L.S. Vygotsky, E.V. Iljenkov, O.M. Leontjev, V.M. Miasishchev and others. The social activity of personality was considered the most important category of psychological and philosophical anthropology. Really, can we doubt that psychological and physical human activity, determined and regulated by chosen goal, is the most important background for personality being and development?

At the same time, other national scientists, such as V.V. Davydov, V.P. Zinchenko, V.A. Petrovsky, S.L. Rubinshtein, developed different perspective in considering a personality. These scholars payed attention and thoroughly analyzed foreign works on the personality nature, so called «humanistic personology» represented by A. Adler, E. Ericson, A. Maslow, G. Allport, K. Rodgers, Z. Freud, E. Fromm and others. The cause is lack of such important components of activity as conscious emotions or feelings in «psychological activity approach».

The first steps in developing of mentioned problem in national human sciences became the works devoted to studying basic human problems, fundamental possibilities, the structure and conditions of their realization. These

are the works of I.Y. Bekeshina, I.V. Boichenko, L.P. Buieva, A.H. Zdravomyslov, O.H. Myslyvchenko, H.L. Smirnov, V.I. Shynkaruk and others.

While conducting this research, we will understand personality as infinite stream of material, energy and information according to S.I. Podmazin. This definition identifies personality as an entity, which «displays its inner world and gets external expression through interaction with environment». The scientists believes that a personality appears since birth (Podmazin, 2006).

It should be mentioned that the problem of personality was in the focus of philosophical studies from ancient times. Nowadays this problem is of great importance for such branches of science as philosophy, psychology and pedagogics.

In ancient Indian philosophy, a man was considered a part of soul while human life was an endless chain of reemergence. Early classical philosophers thought a man a part of space, and one of them, namely, Plato took a human soul for a society and distinguished three principles in a soul: intelligent one, affective one and yearning one. Later Aristotle considered a man a political being. In theological philosophy of Blessed Augustine and Thomas Aquinas, the godlike nature of a man was the most important. Just in Renaissance Age, a personality not only was distinguished but also recognized as a treasure, social individual and independent active social subject.

In fact, the notion of «personality» or «personnalite» as in French, in its modern sense defines the category of independence, individuality, true social uniqueness. Since at that time a necessity of a new, deeper and more distinct term contradicting the existing term «a human being» surfaced. It was the Renaissance Age that started grand discourse in understanding the nature and basic features of personality, and it is still in progress.

The main difficulties of such social and philosophical discourse are the mixing and often even interchange of such terms as «personality», «human being», «individual» and «individuality». Frequently the philosophers use psychological or social theories of personality based on contradictory principles of philosophical definition of the phenomena of personality.

A society consists of personalities, which relate to it not just like a part to something whole. «A human being is main subject of social activity, someone who supports it. The being of any system is hierarchically related to the being of its elements. These elements reproduce on their own level as well as a system itself. At the same time, it is inclusion of this element into something whole that changes the way it can reproduce itself – the wholeness severely restricts the level of freedom of its elements. This can also be said about social existence in which the system features are the roles, the duties, the socially important goals and values» (Hrabovska, Yemets, & Mostiaiev, 2006, p. 20-21). That is why such terms as personalization, self-

identification and objectivation can be used to explain interrelation between personality and society, personality and nationality.

While speaking about a personality in social and cultural space, we identify it as an essence, which fully contain all basic features of restless, bisocial active people, transcendental urge for freedom, personal independence as creative activity in different social spheres, the significance of personal contribution into the change of social realm, self-realization of moral and legal responsibility (Lartcev, 2003).

V.S. Lartsev distinguishes two basic dimensions in understanding the phenomenon of personality. The first of them – «static and dynamic structure» – consists of a combination of interrelated biological, psychological and social traits, which make this structure whole (static structure); vital and existential factors, which cause time and space related changes in natural and social traits of personality (dynamic structure).

The second dimension – «immanent and transcendental parts» – shows the immanent part of personality phenomenon through mysteriousness of its origin, the complexity of understanding the authentic ways of its existence, the difficult ways of personality awareness of its place and importance in the process of human social and cultural revolution. The transcendental part is viewed as the realization of creative skills in some social sphere, common to all humanity importance of the fact that a personality continues to live in its social and cultural innovations (Lartcev, 2003).

The process, the result of social experience learning by an individual and its reproduction is called the social adjustment of personality. Common activity and communication is the very environment where the principles of thinking, feelings, inwardness and behavior are formed. And in no other way. Neither inward, nor social or psychological development can progress outside society. For all potential, which a child inherited, is developed in direct ratio with the elements of environment that are constantly alongside the child.

Thus wise, let us explain how social adjustment works. V.P. Bekh define social adjustment as «in some way organized mutual transition of objective social relations into special inner human processes, which in reversal enable a man to become a personality in social environment». The scientist also advises to pay attention to the fact that other researchers define the described system as «the social adjustment of personality». However, he considers it a mistake. While he accepts B.V. Ilienkov's idea that «this term is not correct as it assumes the existence of personality before social adjustment», V.P. Bekh explains that in fact it is not the personality which makes social adjustment, but the body of a newborn, who will only become the personality after social adjustment. The personality has not come into existence yet (Bekh, p. 55).

Indeed, the term «social adjustment» has different definitions while various scientists developed the problem at different times. The representatives of humanistic psychology H. Allport, K. Rodgers and others the notion of social adjustment coincides with self-actualization, so-called «self-identity». They identify the social adjustment as self-actualization of personality potential, abilities and creative skills, the main task of which is the ability to cope with the negative influence of environment that are in the way of personal self-development and self-affirmation.

T. Parsons and L. Merton, who developed structural and functional trend in American sociology, consider social adjustment to be certain integration of a personality into social and cultural system, which provides the adjustment of personality, the so-called «adaptation». Therefore, the social adjustment in their interpretation is a process of human annexion into the social environment and at the same time the adjustment to cultural, psychological and social factors.

As we can see, both approaches reveal the bilateral character of social adjustment. On the one hand, a personality learns social experience by delving into the system of existing social connections. On the other hand, by performing this natural activity, a personality molds its own identity. In fact, the society transforms in the same way as personality does.

If we consider an identity to be the basic feature of a personality, as the reflection of social subject in the unity of generally, specially and individually unique, then the essence of the identity of a personality lies in the integrality of a personality, that is reflected in certain attitude of a personality towards the world. The latter is reflected in the self-activity. The important features of an identity are the activity and independence of personal inner world, the selection in the attitude towards the natural and social environment, and the conscious realization of specific direction in the development of essential strength, the ability to be an independent subject of its own functioning. As an individual a personality cannot hide behind the standardization and the mechanicalness of any important social actions.

During his life, an individual holds out for a suitable, complete demonstration of acquired possibilities, self-realization of his own individuality. Human life exists in three spheres, which are watching, acting and communicating. And it is acting that became the main explanatory principle in human studies, the important fact in cultural development especially in art (as a main means of connection among people, which makes other human relations with the world dependent on it and considers them as parts).

Although human life does not only imply some activity and activity is not only establishing goals. Activity and communication are very connected. A human has the ability to create and to change the world. Human

attitude towards the nature and social reality is expressed in the category of freedom. Still, the notion of freedom does not include just learning the peculiarities of creative and active attitude of a human being towards the world, since the activity of any social subject is inevitably connected to the real trends in social development and characterized by constant subject orientation. This happens due to the fact that the subject is realizing one of his randomly chosen objective possibilities. Only a human as a personality can simultaneously focus on several interests. For this a person needs to be aware of personal interests and their correlation with public interests. However, it should be also noted that the «interaction» of the interests in mind means only manipulation of different realities namely mental realities, the concepts as realized interests. Revealing of the interests and their living connections allow us to understand the sensitivity of a social subject as the process of demonstrating, developing and realization of the interests, while the activity result is the realized interest.

We can wholeheartedly agree with L.P. Bueva's idea, that the activity is a means of the life and development of a human being as well as society; this is an all-encompassing process of a human's changing of both the nature and social reality (including this particular human) in accordance with human needs, purpose and goals (Bueva, p. 87).

The essence of a human being does not coincide with the real life, it is always the development, coping with the present and building of the future in accordance with the purpose, the plans, and the projects, active work of the mind. It is the mind itself that is the important, essential human power, which not only reflects the world but also changes it. A human being can be active even while doing nothing but only creative activity can be called work.

The traits which characterize the activity are, in the first place, objectified traits of the subject of activity who changes the environment according to his goals, needs and interests. The problem of the traits of a subject of activity is urgent nowadays, and such traits as ambition, goal-seeking, leadership role, awareness, self-discipline are considered the most important these days. This problem is of great importance in the sphere of scientific work.

As we know, human activity is carried out in two general ways – practical and mental. The difference between these two ways lies in the subject of activity and its results. In the process of practical activity, the human being changes the nature and all natural and social environment in which people live.

Mental activity is a process of purposeful and classified reflection of reality, and its result is the changes in mind. Nowadays, mental activity is usually professional activity. Its most common types are scientific experience, axiological perception, establishing goals, conceptual foresight and programming.

According to V.P. Bekh, the result of establishing goals is the purpose of human life, which is a planned ideal result of human activity that consists in needs satisfaction. In other words, it is the verbal embodiment of the foresight of future results (Bekh, p. 60).

It should be noted, that the process of social adjustment never ends, it takes place during all human life. Social adjustment can be both regulated and spontaneous.

O.Y. Homilko points out, that «the society is connected to human life through human activity and communication. The importance of society consists in the fact that it is the reality which connects people and without which the human individuals cannot exist. The society itself or its part – sociality – is usually interpreted as the sole factor of life which specifies human being in the essence and separates human being as unique form of life – one and only being among other beings». Actually, sociality and culture in themselves are the ontologicistic alternatives to all natural definitions and features of human life (Homilko, p. 191).

Consequently, we can say that the understanding of the category «personality» in ancient philosophy changed according to the changes in its identification with the soul (the part of soul), the part of space and later the connection with society (Plato) and defining it as a political being (Aristotle). Then, after understanding it as godlike essence during Middle Ages, the personality was not only distinguished from the mainstream, but also defined as a value, an independent active social subject.

A human being as a component is included in the entire, which defines the restrictions of the freedom in social life. The processes of personification, self-identification and objectivation are important when we want to show the hierarchy in the interrelation of a personality and society. Since the biological, psychological and social features together with vital and existential factors are closely interrelated in the personality. However, it is difficult to realize the authentic ways of living, the way of understanding your own place in common to all humanity social and cultural evolution.

This difficult process, the result of individual learning of social experience and its reproduction is a social adjustment of a personality. Neither inward, nor social or psychological development can progress outside society.

During his life, an individual holds out for a suitable, complete demonstration of acquired possibilities, self-realization of his own individuality.

The essence of a human being does not coincide with the real life, as a human being is always in development, coping with the present and purposefully building the future. The result of establishing goals is the purpose of human life.

Список використаних джерел

- Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. Москва : Мысль, 1978. 215 с.
- Гомілко О. *Метафізика тілесності*: концепт тіла у філософському дискурсі. Київ, 2001. 340 с.
- Ларцев В. С. Формирование личности: детерминанты, проблемы, перспективы (социально-философский анализ) : дис... д-ра филос. Наук : 09.00.03 / Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины. Киев, 2003. 432 с.
- Особистість у дискурсі саморозгортання інформаційної цивілізації : монографія / за наук. ред. В. П. Беха ; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Запоріжжя : Дніпровський металург, 2012. 785 с.
- Подмазін С. І. Особистісно орієнтована освіта (соціально-філософський аналіз) : дис... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Дніпропетровський національний ун-т. Дніпропетровськ, 2006. 418 с.
- Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації: світогляд, проблеми освіти і виховання : дис... д-ра філос. наук : 09.00.10 / АПН України; Інститут вищої освіти. Київ, 2005.
- Філософія українського буття* : моногр. / І. М. Грабовська, Т. М. Ємець, О. І. Мостяєв ; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. Київ : Українська Видавнича Спілка, 2006. 295 с.

References

- Bekh, V. P. (Ed.). (2012). *Osobystist u dyskursi samorozhortannia informat-siinoi tsyvilizatsii [Personality in the discourse of expression of Ukrainian civilization]*. Zaporizhzhia: Dniprovskiy metalurh [in Ukrainian].
- Bueva, L. P. (1978). *Chelovek: deiatel'nost i obshchenie [A man: activity and communication]*. Moskva: Mysl [in Russian].
- Homilko, O. (2001). *Metafizyka tilesnosti: kontsept tila u filosofskomu dyskursi [Metaphysics of physicality: the body concept in philosophical discourse]*. Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].
- Hrabovska, I. M., Yemets, T. M., & Mostiaiev, O. I. (2006). *Filosofia ukrainskoho buttia [Ukrainian philosophy of life]*. Kyiv: Ukrainska Vydavnycha Spilka [in Ukrainian].
- Lartcev, V. S. (2003). *Formirovanie lichnosti: determinanty, problemy, perspektivy (sotsialno-filosofskii analiz) [Formation of the personality: Determinants, problems and perspectives (social and philosophical analysis)]* (Doctoral dissertation). In-t filosofii im. G. S. Skovorody NAN Ukrainy. Kiev [in Russian].
- Podmazin, S. I. (2006). *Osobystisno oriientovana osvita (sotsialno-filosofskiy analiz) [Personality-oriented education (social and philosophical analysis)]* (Doctoral dissertation). Dnipropetrovskiy natsionalnyi un-t. Dnipropetrovsk [in Ukrainian].
- Skotna, N. V. (2005). *Osoba v rozkolotii tsyvilizatsii: svitohliad, problemy osvity i vykhovannia [The personality in the divided civilization: outlook, the problems of education and upbringing]* (Doctoral dissertation). APN Ukrainy; Instytut vyshchoi osvity. Kyiv [in Ukrainian].

Юхименко Н.Ф.

ФАКТОРИ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ: СЕНС ТА МЕТА ЖИТТЯ

Актуальність дослідження питань особистості у соціокультурному контексті в Україні зумовлена загальноцивілізаційними та національними суперечностями в контексті функціонування та становлення нових цивілізацій. У дослідженні особистість у соціокультурному просторі визначено як таку, що втілює в собі істотні риси активних людей, особисту незалежність, самоусвідомлення моральної й правової відповідальності.

У статті зазначено, що сутність людини не співпадає з її наявним буттям, вона завжди є розвитком, подоланням теперішнього і побудовою майбутнього у відповідності з метою, планами, проектами, активною діяльністю її свідомості. І що саме свідомість – це та важлива сутнісна сила людини, яка не тільки відображає, але й творить світ. Людина може бути активною і у своїй бездіяльності, але тільки творча діяльність може бути працею.

Визначено властивості, що характеризують діяльність – це насамперед завжди об'єктивовані властивості суб'єкта діяльності, перетворюючого оточуючу дійсність відповідно до своїх цілей, потреб та інтересів. Вказано, що питання про якість суб'єкта дії є актуальним для нашого сучасного суспільства: активність, цілеспрямованість, ініціативність, свідомість, організованість висувуються сьогодні на перший план характеристик особистості. Це питання найбільш важливе у галузі наукової творчості.

Становлення особистості визначено як результат соціалізації. Сутність індивідуальності особистості можна вважати цілісністю особистості, що проявляється у певному ставленні до світу.

Людська діяльність здійснюється в двох найбільш загальних формах – практичній та духовній. Їх відмінність полягає в предметі діяльності та її результатах. У процесі практичної діяльності (практики) відбувається перетворення природи і всього предметного, соціального середовища, в якому відбувається життєдіяльність людини.

Духовну діяльність визначено як процес цілеспрямованого, систематизованого відображення дійсності, результатом якої є перетворення сфери свідомості. У сучасних умовах, як правило, це професійна діяльність. У якості її найзагальніших видів виокремлено наукове пізнання, ціннісну свідомість, цілепокладання, прогнозування й програмування.

Як соціалізацію особистості запропоновано розуміти складний процес та результат засвоєння індивідом соціального досвіду і його відтворення.

Ключові слова: *людина, індивід, особистість, суспільство, соціалізація, індивідуальність, діяльність, самореалізація.*

Анастасія Крутієнко

КРУТІЄНКО Анастасія Василівна – кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу гуманітарних досліджень Міжнародного інституту інноваційного розвитку (Київ). Сфера наукових інтересів – філософія культури, естетика.

НЕЕПІСТЕМІЧНА ГЕНЕРАТИВНА ЕСТЕТИКА

У статті розглядаються основні ідеї неепістемічної генеративної естетики, як напрямку, який досі не привертав увагу вітчизняних дослідників. Показано, що когнітивний апарат класичних епістем нездатний адекватно відобразити естетичний досвід. Демонструється зв'язок цієї естетики з психоаналізом, постмодернізмом, а також перспективи естетичних ідей цього напрямку за умов віртуалізації суспільства.

***Ключові слова:** естетика, постмодернізм, трансгенеративність, неепістемічність, метанаратив*

Постановка проблеми. Наближення до європейської парадигми дискурсу ставить нові завдання, пов'язані з рецепцією і адаптацією до глибин національної свідомості перспективних відрухів концептуальних теорій світової думки. Це зумовлює інтелектуальний інтерес і суспільний запит на рефлексію над напрацюваннями, що досі залишались поза фокусом уваги основних дослідницьких концептуальних парадигм. Вхідження в поле досліджень нових надбань філософської рефлексії розширює інтелектуальні обрії і є актуальним завданням, яке стоїть перед мислителями сучасного світу. Таке завдання передбачає осмислення найширших імплікацій досі недостатньо вивчених напрацювань креативних зарубіжних течій. Серед невідомих вітчизняним дослідникам напрямків гуманітарної думки особливої уваги заслуговує неепістемічна генеративна естетика. **Метою даної статті** є дослідження і опис засадничих ідей цього напрямку, перспективного як у розумінні суто теоретичного аналізу, так і можливого практичного впливу на вітчизняну естетичну думку.

© А. В. Крутієнко, 2018

Основна частина. Належачи до царини досліджень, що виникли як ретроспективний аналіз класичного естетичного філософування шляхом відкидання когнітивно-епістемічної компоненти і генерування афективно-сміслового дискурсивного простору, неепістемічна генеративна естетика посідає гідне місце в симулякрально-траверсійному осмисленні постконцептуальних аналогій. Головні представники цієї течії унезасадничують натяки на раціонально-комунікативну визначеність, ставлячи під сумнів когнітивний апарат класичних епістем.

Витоки ідей цього напрямку можна простежити у концепції французького дослідника А. Пютуа, чії праці знайшли відображення у творчості А.Франса. Згодом засадничі категорії неепістемічної генеративної естетики були розглянуті в монографії П.Менара, який досліджував зв'язки або спорідненості між мисленням Р.Декарта, Г.Ляйбніца і Дж.Вілкінса. Для радянських читачів ідеї даної течії стали доступними в стислому огляді, поданому в праці албанського дослідника М.Темешвара (Темешвар, 1984). Однак задушливий клімат епохи холодної війни не сприяв засвоєнню перспективних новацій, яким складно було пробитись крізь залізну завісу радянської цензури. Хоча об'єктивно спорідненість підходів простежувалась у відмові від раціональної епістемі, заміни її на суб'єктивістсько-вербальну симуляцію визнаних когнітивних практик. На сучасному ж етапі неепістемічна генеративна естетика здобуває дедалі більше визнання як напрям, що відповідає пізнавальним настановам когнітивного плюралізму, релятивізації смислів і естетичної полідискурсивності.

У пошуках дослідницької новизни представники неепістемічної генеративної естетики виходять за межі раціональності. Естетичні максими дозволяють обійти ригідні межі засадничих категорій, а означена невизначеність відкриває горизонти трансепістемічності. Долаючи традиційні вербальні дистинкції, в яких комутативність означника вміщує в собі дигресію смислу, мислителі цього напрямку звертаються до позаментальних естетичних епіфеноменів, обґрунтовуючи підхід, за яким нові перспективи відкриваються насамперед із боку невербальних, докомунікативних рефлексій. Саме на емпірично-перцептуальному рівні виявляються домисленневі конструкти, концептуалізація яких відбувається в рамках смислового поля неепістемічних концептів. Естетичний досвід кваліа потрапляє в площину дослідницької уваги, і генерування позадискурсивних евідентно-кваліативних дефініцій стає однією з визначальних рис даних естетичних досліджень.

Аналізуючи усталені естетичні концепції через призму неепістемічної генеративної естетики, сучасні мислителі стверджують, що партикулярні епістемічні концептуальні рамки не спроможні вмістити

трансгресійний характер естетичних об'єктів. Категоріальний апарат класичної естетики, розроблений Г.Гегелем в його «Критиці здатності судження», виявляє свою обмеженість перед біполярністю естетичної контрверсії. А мультимодальність понятійних очевидностей у сучасному естетичному просторі взагалі заперечує можливість класичних підходів.

До найзначніших теоретичних розробок в межах неепістемічної генеративної естетики належить концепція Дж.Лаерсона. Він стверджує, що засадничі епістемічні категорії за замовчуванням мають неепістемічний характер, оскільки естетика прекрасного спирається на трансчуттєві аспекти досвіду. Класичний гедонізм естетичних перцепцій допомагає відрефлексувати відображення креативної трансформації естетичного сприйняття. Звернення до раціонально-когнітивної сфери відбувається лише на стадії епістемологізації сенсорно-смислового означення прекогнітивного досвіду. Лаерсон виходить з термінологічного апарату постмодерністського симулякрально-метанаративного вокабуляру, вважаючи його найпридатнішим для трансмісії допонятійно-субконцептуальних смислів. Етимологізуючи ноематичний характер герменевтики в питанні інтерпретації естетичних понять, мислитель відходить від нормативно-ціннісних уявлень класичної естетики. Звертаючись до метареалістського усвідомлення травесивно-бриколажної чуттєвості, дослідник пропонує нове осмислення естетичних феноменів. Слід зауважити, що разом з тим у межах неепістемічної генеративної естетики відбувається використання напрацювань позитивістської суб'єктивності і доробку мовних ігор етноструктуралізму.

Відкидання спрощеної когнітивізації раціональних мотивів сгніфікує звуження площини естетичного дискурсу, оприявнюючи візію глибинних смислів. «Когнітивні засади епістемічного осмислення горизонтів рефлексії відображають лише зовнішньо-трансцендентальну сторону об'єктів, тоді як внутрішньо-феноменальне сприйняття основних естетичних категорій залишається поза межами іманентно досяжного, позначаючи ноуменальну перцептивну дискурсивність». (Larson, 2004, с. 60). За таких умов трансгенерація сенсуалістично-відчуттєвих перцепцій здатна об'єктивувати дистинкції, що досі не експлікувались у суб'єктивному досвіді.

Опозиція класичної й неепістемічної естетичних парадигм біналізує синхронічно-діахронічні дискурси генерування перцептивних когніцій. Їм відповідають квалітативні властивості естетичних явищ, які через призму мовних ігор ніби заломлюються у свідомості сприйняття естетичної реальності. Лаерсон підкреслює, що нова парадигма

долає інтернальні перешкоди до створення загальної естетичної теорії, здатної концептуалізувати площину експлікованих смислів, а плюралістичність метадискурсивності слугує засобом конгруентної смислової аналітики. Таким чином, інтеграція естетичного поля відбувається в межах некогнітивістської матриці трансепістемічного суб'єкта.

Критикуючи позитивістський метааналітичний ідеал, з його прагненням до операціоналістської абсолютизації свідомості, представники неепістемічної генеративної естетики вказують, що саме у сфері естетичного проявляються нераціоналізовані даності безпосередніх перцепцій. Перед тим, як досягти формально-абстракціоністського рівня неукowego осмислення, естетичні ідеї проходять крізь призму наративно-чуттєвої сенсуалізації. Саме на цьому рівні генералістичні категорії прекрасного та потворного трансформуються у свідомості реципієнта авторського задуму як образ мистецького твору. Досягаючи ж рівня абстракції, де ідеалізованість форми передбачає конкретизованість змісту, ці категорії нівелюються в процесі раціоналістсько-когнітивістської упередженості, характерної для позитивістських естетичних теорій. Так, Н. Слоупок зазначає, що попри всі намагання експлікувати квалітативно-фундаменталістські сприйняття за допомогою теоретико-пізнавального категоріального апарату, все одно залишається інтерналістський досвід, недоступний для експлікації у межах глибинних смислів. (Slowpoke, 2010, с. 173). Тож із точки зору загального чуття естетичні явища виступають як редукціоністські кореляти абстрактних теорій, операціоналізованих на рівні когнітивних дефініцій.

Хоча перцептивна верифікація виявів художнього образу неможлива без парадигмального ухилу, однак більшість естетичних виявів вже на допарадигмальному рівні маніфестують себе крізь сенсорні констатації. Тож відхід від раціональної концептуалізації на користь евідентно-очевидних властивостей сприйняття характеризує звернення нової естетики до генерування неепістемічних засобів осмислення естетичної царини. Ці засоби дозволяють зняти теоретичну навантаженість естетичних явищ, подану крізь призму когнітивної теорії. Всупереч аналітиці верифікаціоністських значень, естетичні феномени оприявнюються в безпосередньому досвіді, що постулює нові горизонти для естетичного аналізу.

Ідеї неепістемічної генеративної естетики знайшли свою рецепцію і в соціальній площині. Мабуть, найпомітніше вони втілились в теоретичній думці Т.Рентера (Ranter). Відштовхуючись від постструктуралістсько-марксистських узагальнень ролі мистецько-естетичних ідей в надбудові свідомості, Рентер підкреслює соціальний характер основоположних естетичних засад. Популярні ідеї смерті автора виражаються у

кризі естетичних симулякрів, пропущених крізь концептуальне сито актуальних формаційно-ідеологічних настанов. За таких умов епістемічні механізми свідомості колективного суб'єкта нездатні об'єктивно відобразити буття засобами мислення. В естетичній площині це додатково означає принципову суб'єктивну неспрощуваність, неможливість зведення естетичних явищ до маніфестацій хибної свідомості індивідуальних суб'єктів. На естетичний досвід неминуче накладаються структури на рівні соціальності, і хоча естетичне буття, як означник естетичного мислення, продовжує функціонувати на суто феноменальному рівні, однак глибший аналіз виявляє ряд прихованих за соціальною структурою засновків, які, в кінцевому підсумку, і визначають ідеоматично-структурні настанови, що лежать на поверхні справжньої естетики. Таким чином, засадничі риси естетичного буття оприявнюються поза соціальною свідомістю, накладаючи відбиток на індивідуально-структурний естетичний досвід. Відмова від епістемологізації виявляється плідною у площині вербалізації неексплікованих мисленневих побудов, дозволяючи уникнути структурної визначеності.

Маніфестування соціального потенціалу естетичних осмислень, представлених у практисі буттєво-ідеологічних відображень, належить до найзначущіших досягнень неепістемічної генеративної естетики. Аналіз вплетеного у соціальну структуру естетичного досвіду накладає відбиток на теоретичне представлення основоположних категорій. Цікавим видається також потенціал аналізу естетично відчуженого суб'єкта за умов маскультури, коли пересічні споживачі естетичного продукту дедалі частіше стикаються із симулякрами одновимірності естетичного простору.

З появою віртуальної реальності перед неепістемічною генеративною естетикою відкрились нові горизонти. Найяскравіше вони відрефлексовані в концепції Л.Конмена. Зосередившись на плюралістичності й квалітативній непроникності досвіду, мислитель запропонував нове розуміння естетичної рефлексії, що не вимагає застосування категоріально-понятійного апарату не лише класичного філософування, а й посткласичного різномно-сингулярного вокабуляру. Плюралістичність віртуально-когнітивних світів означає естетичну децентралізацію смислів, ментальні репрезентації яких опосередковуються техносферно-артифікованими засобами антропосферної самотрансценденції. Це означає, що мінімальний естетичний концепт не передбачає смислової коннотації. Конмен постулює настання ери транскласичного філософування. За його висловом, «Неепістемічність сигніфікує дискурсивність естетичної модальності у способі віртуальної репрезентації, яка характерна для транскласичної філософської свідомості. По-

передні парадигмально-верифікаційні критерії раціоналізували оприявлення когнітивно-сислової настанови, характерної для класичного філософствування. З появою ж віртуальності не лише як естетичного, а й як практико-перцептуального явища транскласичність означає не завершення, а ревіталізацію класики через призму нової епохи». (Conman, 2005, с. 320).

Віртуальність оприявнює плюралістичність контекстів, у яких може розгортатись естетизація техносферного дискурсу. Замість класичних дефініцій постмодерного філософствування, нове генерування естетичних категоріальних засад не виключає звернення до базових сенсуалістичних феноменів, відображених через призму естетичного смаку. Ці феномени є своєрідними квантами смислів, які набувають ширшого значення лише в межах подальшої системи віртуальних когніцій. Вихід на новий рівень концептуалізації охоплює і площину феноменально уприсутнених перцепцій, де здійснення естетичної евалюації відбувається поза когнітивно-дискурсивними механізмами. В результаті породжується принципово новий синергійний ефект спорадичності, яким характеризуються віртуальні явища, що постають для суб'єктів комунікації в ноуменально-фігуративному сенсі. Трансмисія значення з незмінного ноєзису до гнучних алітераційно-алетейних естетичних практик виявляє ноєматичну редукцію смислів свідомості, що генеруються на сублімінальному рівні сприйнятих перцепцій.

Цікава спроба осмислення неепістемічної генеративної естетики через призму психоаналітичної парадигми представлена в працях Б.Еддлхеда. Спираючись на неверифіковані паттерни раннього досвіду, що закладаються у сприйнятті естетичних явищ в дорефлексивний період онтогенезу, Еддлхед виявляє транзитивність ментальних кроскультурних архетипів. Конгруентно-підсвідома сублімація смислів означає перенесення візуального досвіду через раціоналізацію крізь призму супер-его до засадничих архетипів естетичного сприйняття. Виявлення цих архетипів у кроскультурному контексті уможливило трансперсональну комунікацію на глибинно-доаналітичному, сублімінальному рівні. Естетичні доконцептуальні перцепції маніфестують себе через нейронно-трансмісійну ділянку свідомості, виявляючись у дорефлексивно-когнітивних механізмах. Спираючись на дослідження нейрокогнітивних механізмів, закладених на рівні стовбурових клітин, Еддлхед демонструє, що енграми естетичного сприйняття закодовані на ранніх стадіях онтогенезу, ще до формування когнітивних епістем. В процесі сукусивного розвитку ці епістемі впливають на перцептуально-білатеральні механізми, обумовлюючи диференціацію у сприйнятті й засвоєнні естетичних стимулів. На консцієнтально-епістемічному ж

рівні свідомості формується викривлена картина, опосередкована соціальним бекграундом. Як пише Еддлхед «Естетичні когніції, експліцитно засвоєні в процесі соціалізації, не відображають сублімінальних тонкощів дорефлексивного досвіду, закладеного в архетипально-сублімаційному аспекті мистецтва. Вони оприявнюються лише через лімітаційні стани свідомості, такі як гіпнотичний трансперсональний аналіз. Тому неепістемічна естетика здатна генерувати новий досвід рефлексії, недоступний для концептуально-раціональних рамок фундаменталістських категорій». (Addlehead, с. 110). Таким чином, естетичні явища виходять поза межі дискурсивних практик, що відкриває нові перспективи для когнітивного осмислення естетичної царини.

Певно, найтісніше неепістемічна генеративна естетика пов'язана з постмодернізмом, який забезпечує необхідний вокабуляр смислової плюралістичності. Відштовхуючись від постконцептуалізації метанаративу, з його критикою логоцентричності, представники цього напрямку шукають нових шляхів артикуляції естетичних ідей. Структурно-епістемічний характер естетичного досвіду відкривається через бриколажно-донаративний семіозис потоку відчуттів, де оприявлення моментів «тут-і-тепер» домінує над визначеністю усталених метакатегорій. Тож головним завданням естетичного сприйняття стає деконструктивізація апріорно визначених норм, означених через призму засвоєння мистецького канону. На рівні ж генерування естетичних смислів зникають усталені логоцентричні настанови, компілятивність зливається з креативністю, метафізичність розчиняється в трансепістемічності. Відбувається перехід до фоноцентризму метафоричного шару, який охоплює всі без винятку естетичні явища, надаючи їм трансструктурного вигляду в свідомості інтерпретатора.

У цьому руслі Д.Габлер, підкреслюючи недовизначеність інтерпретативних детермінацій, вказує на полідискурсивність ментальних наративів. Він стверджує, що аморфність невизначеності відкриває дорогу мультидисциплінарності в осмисленні естетичних явищ, і в результаті дозволяє уникнути бінарних дихотомій класичної суб'єктивності. (Gabler, 2003, с. 15). У неепістемічній же естетиці неоперсоналістична рефлексивність відображає імперсональний зміст естетичності, оприявлений через безпосередню даність сингулярного досвіду. Генерування дисконтинууму театральності естетичних маніфестацій знаходить своє втілення у нарації мовних ігор, однак денотативна прескрипція, накладаючись на естетичний досвід, веде до означника смислу, вкоріненого в метапрескрипції.

Концепт смерті автора веде до суб'єктивного дискурсу неепістемічності, де естетичні даності переживаються через структурно-само-

референтну рефлексивність. Враховуючи бриколажно-деконструктивну настанову, що конститує зміст безпосередніх естетичних даностей, Д.Гейблер пропонує відмовитись від концептуального нарративу метадискурсивних категорій. Класичні опозиції прекрасного і потворного, пропущені через логоцентричний вокабуляр, трансгресують до гендерного конструктивізму, де завдяки екзосмісловому забарвленню авторського письма відображаються в інтерпретації адресата, не обмеженій епістемічними рамками.

Моделювання симулякрів самореферентності в гіперпросторі естетичних коннотацій виводить об'єкти за межі сутності, приписаної їм традиційною культурою. Подвоєння присутності в наборі естетичних кодів веде до розчинення соціальності естетичного сприйняття в деєпістемізації суб'єкта, де раціональний модус здорового глузду відступає перед спонтанністю самоінтерпретативного досвіду. Інвентивна реконструкція автора позначається на контамінації естетичних категорій в позаепістемічній площині.

Загалом, відповідно до постмодерністських настанов, нівелюється ієрархія дискурсивних рівнів, унеможливлуючи привілейовану позицію естетичного сприйняття. Реверсія у мистецькому творі високого-низького, прекрасного-потворного, автора-реципієнта означає вихід мистецьких явищ за межі формально-естетичних категорій, додання епістемічної навантаженості естетичного досвіду.

Таким чином, розгляд неепістемічної генеративної естетики підводить нас до ряду **висновків**. Дотримуючись пізнавальних настанов когнітивного плюралізму, релятивізації смислів і естетичної полідискурсивності, мислителі цього напрямку відкривають шляхи до трансепістемічного аналізу естетичного досвіду. На рівні безпосередньо-позадискурсивної рефлексії, якому відповідає концепт квалія, відбувається розбудова концептуального апарату, який дозволяє по-новому підійти до площини естетичного.

Відкидаючи позитивістську аналітичність, мислителі цього напрямку звертаються до безпосереднього досвіду, який верифікує естетичне переживання. Цікаві також застосування ідей неепістемічної генеративної естетики в соціальній площині, особливо за умов поширення віртуальної реальності. За умов плюралістичності контекстів аналіз віртуального виміру звертається до базових естетичних феноменів, і в результаті утворюється принципово новий синергійний ефект спадичності.

Загалом, неепістемічна генеративна естетика маніфестує себе як вартий уваги напрямок, який розвиває понятійний апарат у межах постмодерністського дискурсу, з його симулякрічністю, відсутністю чіт-

ких означників і продукуванням позарефлексивних наративів. Тож цей напрямок виглядає досить привабливим для вітчизняної філософської культури.

Список використаних джерел

- Темешвар М. Эстетика говорящей невысказанности. Новые современные течения в зарубежных общественных и социальных науках. Москва : МГУ, 1984 С. 8697.
- Addlehead B. Subliminal aesthetic of furiously sleeping ideas. *The Papers of Psychological Chicanery*. Vol. 9, No. 4 pp. 107131.
- Conman L. Transclassical approach as a leading trend in fictitious aesthetical theories. New York : Junk Science, 2005. 240 p.
- Gabblar D. Sense and sensibility of postmodern aesthetic. Washington, DC : Vanity Press, 2003. 298 p.
- Liarson J. Why we don't use our mind in aesthetical reasoning. *Predatory Journal of Philosophy*. 2004. No 7(36) (Nov.). pp. 5899.
- Ranter T. Non-epistemological foundations of false aesthetical conscience. *Philosophical Litter*. Vol 1, No 12. pp 2448.
- Slowpoke N. Nagel's bat in the belfry. *The Journal of Analytical Flubdub*. 2010. Vol 28(2) (Apr.). pp. 170185.

References

- Addlehead, B. Subliminal aesthetic of furiously sleeping ideas. *The Papers of Psychological Chicanery*, 9, 4, 107-131.
- Conman, L. (2005). *Transclassical approach as a leading trend in fictitious aesthetical theories*. New York: Junk Science.
- Gabblar, D. (2003). *Sense and sensibility of postmodern aesthetic*. Washington, DC: Vanity Press.
- Liarson, J. (2004). Why we don't use our mind in aesthetical reasoning. *Predatory Journal of Philosophy*, 7(36), 58-99.
- Ranter, T. Non-epistemological foundations of false aesthetical conscience. *Philosophical Litter*, 1, 12, 24-48.
- Slowpoke, N. (2010). Nagel's bat in the belfry. *The Journal of Analytical Flubdub*. 28(2), 170-185.
- Temeshvar, M. (1984). Estetika govoriashchei nevyskazannosti [The aesthetics of speaking unspokenness]. In *Novye sovremennye techeniia v zarubezhnykh obshchestvennykh i sotcialnykh naukakh [New modern trends in the foreign social and social sciences]*. Moskva: MGU [in Russian].

Krutiienko Anastasia

NON-EPISTEMIC GENERATIVE AESTHETIC

This article is devoted to main ideas of non-epistemic generative aesthetics. This modern approach to aesthetics is unknown to Ukrainian philosophers, and nonetheless, it contains many interesting and original ideas. The thinkers, working within this trend, speculate about the basic categories of aesthetics in postmodernist-

style manner. In their description of aesthetical experience, they avoid clarity, certainty and go far beyond rationality. It allows them to elaborate an original lexicon, attractive to readers who are accustomed to the paradigm of discourse. The article also describe ideas of the non-epistemic generative aesthetics in connection with positivism and psychoanalysis. Also, at the article there is considered the manifestation of these ideas in social thought, especially at the time of the spread of virtual reality. Overcoming the limits of epistemic practice can reveal new aspects of aesthetic experience. Archetypal projections of binary meanings open up new perspectives in the aesthetic field, which leads to the leveling of the established semantic values. In the era of virtualization and globalization, the spread of simulacrum sets new challenges to aesthetic thinking. Denial of the rationality of logocentrism and appealing to the intuitive level of reflection allows us to discover new possibilities in the domain of aesthetic thought. This may prove to be appealing to some aesthetic researchers whose texts go beyond the rigid norms of scientific rationality.

Key words: *aesthetics, postmodernism, transgeneration, non-epistemic, metanarrative.*

Ірина Цебрій

ЦЕБРІЙ Ірина Василівна – доктор педагогічних наук, професор кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – європейська філософія пізнього Середньовіччя та Північного Відродження.

УЯВЛЕННЯ ПРО ГАРМОНІЮ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ І КОСМОЛОГІЧНІ ВИМІРИ В ТВОРЧОСТІ АНТОНІО ФЕРРАБОСКО

У статті йдеться про гармонію людського життя і космологічні виміри в творчості Антоніо Феррабоско, що були англійським мистецьким феноменом рубежу XVI – XVIII століть. Аналізуючи праці провідних дослідників англійського театру та оригінальні тексти музичних вистав Антоніо Феррабоско, автор розкриває символізм англійського театру на перехідному етапі від пізнього Середньовіччя до раннього Північного Відродження. Водночас багатогранність цього символізму заперечує думку дослідників XIX століття, що в театрі «Глобус» звучала лише музика та поетичне слово, а театральна дія була повністю відсутньою. Доводяться положення, що гармонія музики мала призначення стати організаційним началом всього спектаклю, містити його пластичні образи, відобразити космологічні виміри англійців на рубежі епох.

***Ключові слова:** космологічні виміри, гармонія, символізм, театральна дія, музика, «театр масок», Північне Відродження.*

Постановка проблеми. Уявлення про гармонійне людське співіснування, про світло й сутінки в земному житті, роль землі та моря, значення рослин і тварин у навколишньому світі знайшли своє відображення в англійському театрі рубежу XVI – XVIII століть. Космологія як учення про Всесвіт у цілому та про місце людства у ньому мала особливі виміри в творчості Антоніо Феррабоско – англійського драматурга і композитра, трупа якого до 1602 року ділила сцену легендарного театру «Глобус» разом із В. Шекспіром.

© І. В. Цебрій, 2018

Проблемі космологічних вимірів в театральній творчості Антоніо Феррабоско присвячені праці Д. Саприкіної та І. Цебрій (Саприкіна, 2019; Цебрій, 2019). Аналіз уявлень про гармонію людського життя даний у наукових розвідках Г. Бояджієва й Г. Всеволодського (Дживелегов, 1984; Всеволодский, 1913). Проте на сьогоднішній день практично немає таких праць, де б була розкрита проблема цілісних уявлень про гармонію людського життя і космологічні виміри в творчості Антоніо Феррабоско як англійський феномен рубежу XVI – XVIII століть. Тому автор статті ставить **метою** відобразити цілісну картину людського співіснування, зміни світла й сутінок проекції землі та моря, значення рослин і тварин у сценічному дійстві драматургів «Глобусу».

Виклад основного матеріалу. Отже, в Англії здавна існував найоригінальніший музично-театральний жанр, що мав спеціальну назву – «Маски». Це були придворні спектаклі, котрі з'явилися в Лондоні на початку XVI століття. Алегоричні та міфологічні за змістом, вони були поєднанням різних театральних жанрів — ліричного, драматичного, комічного, перепліталися із сатиричними вставками на повсякденні теми, переодяганнями, піснями, танцями, інструментальною музикою.

Структура «Масок» представляла дивертисмент із різних номерів: драматичних діалогів, комічних інтермедій, ліричних епізодів, комедійних епізодів на сучасні теми. Та все-таки пізнішого часу мали й наскрізний розвиток єдиного сюжету з усіма необхідними атрибутами. «Маски» обов'язково оформлювалися пишними декораціями.

Створенням музики та тексту «Масок» захоплювалися багато талановитих драматургів і музикантів. Виконавцями дійства були як аматори, так і професіонали. Маски ставилися у королівських палацах, або в палацах аристократів, які дбали про утримання акторів, виготовлення костюмів і декорацій, створення майданчиків або спеціальних кімнат у зимову пору.

Своїє вершини в розвитку жанр «Масок» досяг у другій половині XVI – початку XVII ст. Тексти для «Масок» цього часу писали відомі поети та драматурги — Ф. Сідні, Ф. Бомот, Дж. Мільтон. Вперше в «Масці» Кампіона зустрічаються музичні діалоги, а речетативний стиль свого часу був уведений С. Ланьїром у масці «Закохані в людській подобі» (1597 р.).

Окрему театральну сторінку Англії склали «Маски» братів Лоус і А. Феррабоско. Їхні «Маски» мали наскрізний розвиток сюжету, хори, діалоги, монологи, арії, оркестровий супровід, балетний дивертисмент. Англійські музикознавці й театрознавці XIX ст. вбачали у творах цих авторів різновидність національної англійської опери.

Брати Лоус і А. Феррабоско брали для своїх «Масок» винятково сатиричні сюжети. А. Феррабоско не лише писав музику до «Масок», а й створював лібрето у віршованій формі. Англійські дослідники театру «Масок» (Е. Дент, І. Маніфольд) стверджували, що трупа А. Феррабоско певний час співпрацювала із трупною В. Шекспіра в театрі «Глобус».

Театрознавці, які вивчали творчість братів Лоус і А. Феррабоско, спираючись на щоденники Б. Джонсона, аналізували суть дружніх дискусій між В. Шекспіром і А. Феррабоско щодо ролі музики та слова в театральному дійстві (Цебрій, 2019, с. 19).

Із часів В. Гете була розповсюджена думка, що в «Глобусі» мало місце лише одне слухове враження за відсутності сценічної дії. А таємничий, зруйнований полум'ям «Глобус» був просто театром, де збиралися любителі високого поетичного слова (Всеволодский, 1913, с. 205).

Англійські дослідники ХХ ст. (Д. Мерсер, Д. Осборн) заперечували цю думку. «Глобус» був майже досконалою театральною будовою. І навіть Шекспір, а не лише Феррабоско, беззаперечно вірив у словесне чародійство. У В. Шекспіра під впливом А. Феррабоско склалося особливе відношення до музики. До неї він звертається частіше, ніж до живопису, скульптури. Міркуючи про музику, Шекспір визначає гармонію дійства. У його виставах є місце для гармонії цілісного людського існування, гармонії закоханих, навіть для гармонії, якої досягає змучена, але мужня душа в кінці шляху – тоді його герої чують музику небесних сфер. В ідеалі гармонія музики призначена була стати організаційним началом всього спектаклю, містити його пластичні образи (Саприкіна, 2019, с. 51).

Пластичний світ А. Феррабоско на сцені «Глобуса» за думкою дослідників, двореальний. Він існував на сцені та в уяві одночасно, але не завжди паралельно. Для розуміння того, як виник англійський театр «Маски», що узгоджено поєднував цілий світ, необхідно розуміти його природу:

світло й сутінки;

роль землі та моря;

значення рослин і тварин в англійському театрі.

Дві головні стихії – світло й сутінки, що в А. Феррабоско виступають тотожними категоріям істини та брехні, прекрасного й потворного, склали теоретичні засади театру. У багатьох віршах він оспівує світло: сяйво місяця, сонця й зірок; коливання вогню, факела та свічки; блискучі німби святих і палаючу вночі красу закоханих. В А. Феррабоско є фрагменти, котрі відображають сутінки, темряву: ніч, затемнення, сутінки лісу, темне черевко гнилих боліт, де народжується нечисть, бурі,

що знищують своєю чорнотою світло неба й усю землю занурюють у темряву (Дживелегов, 1984, с. 79).

Межею між добром і злом виступають темні печери, де ховаються привиди та чарівники. Якщо у віршах свічку запалюють вночі, то на сцені «Глобусу» — вдень, бо саме в цей час починалися вистави.

Проте, за всіма свідченнями очевидців, на сцені «Глобусу» навіть удень було місце, де концентрувалися сутінки — ніша в заглибленні сцени, темна посеред ясного дня, подібна враженню від темного вікна, якщо ми з вулиці дивимося на нього вдень. Із цієї ніші для презентації виходили актори в масках, а потім там вони таємниче й зникали. Звідси з'являлися привиди.

Земля була зображена в дійстві як образ батьківщини людства: тут була й земля воїнів — поле безкінечних битв, була земля закоханих — ніжні зелені сади. Земля в театрі складалася з дерев'яних дощок сцени, що звужувалися до переднього краю. Сцена також символізувала місце існування людини: палаци, собори та міста (Дживелегов, 1984, с. 81).

Небо ж у дійстві завжди було мінливим, виступало символом непевності людського існування. Його сяйво змінювалося напівсутінками, а потім темрявою ночі, що закінчувалася сірим і безраднісним ранком. Через хмари проникало сонячне проміння й дарувало невеликі земні радощі героям.

Над невеликою частиною сцени був натягнутий тент під навісом із колонами: голубий для комедійного дійства й чорний із золотими зірками для серйозних подій. Це було також небо — умовне, театральне. Але було й справжнє небо над театром, який не мав даху. Якщо починався дощ, то виставу відміняли. У випадку чудової погоди піднімався настрій як у глядачів, так і у виконавців.

Море, як світло, небо та земля також були одним із головних поетичних образів, А. Феррабоско, багатоліким його символом. Під час «Масок» глядачі іноді відчували, як по ньому летять човни й невідомі риби мешкають у цих водах. Бурі на сцені «Глобусу» займали особливе місце у сценічному дійстві: люди купчилися, намагалися за щось ухопитися, всі вони були одягнені в щільні мокрі плащі. Якщо все завершувалося добре, актори посміхалися, скидали темні плащі. Тоді глядачі спостерігали яскраві сукні, що були під плащами.

Та в очах англійської публіки – морської нації – міг виникнути й інший образ. Клиноподібна сцена «Глобусу» втілювала була втіленням життя – корабель у вічному океані на самотній планеті, що пливке серед ворожих і добрих зірок. І ці зірки відбивалися у водах Темзи, коли глядачі на човнах пливли додому після спектаклю, обмінюючись свіжими враженнями.

У сюжетах А. Феррабоско дерева, квіти, трави, що оточують людину та прикрашають її черевики й деталі одягу, наче перебравали сюди з пергаментів ботанічних трактатів, готичних картин і шпалер. Прте, не лише у віршах і музиці пахли квіти, плили по воді лілеї, височіли дерева. Глядачі відчували їхню присутність зовсім поряд, за стінами театру. На сцені квітів і рослин було достатньо. Із речитативів дійових осіб відчутно, що букети квітів персонажі тримали в руках, дарували одне одному, прикрашали подруг гірляндами та вінками. І це відповідало звичаям і моді тих часів взагалі. Квіти були найдоступнішою, найголовнішою прикрасою для всіх станів англійського суспільства. Навіть злидар у свято прикрашав шляпу квіткою або гілочкою зелені. Квітами і травами застиляли підлогу для балу чи весілля. Все це дійство відповідало мові квітів того часу. І хоча квіти на сцені були штучними, їх все ж можна було роздивитися.

Людину театрального світу навкруги оточують тварини. Пір'я у злеті, граціозний рух слизких і блискучих риб, переливи бавовни — все це мало справжню пластику й у віршах і в музиці (Адіссон, 2005, с. 23).

Утіленням єдності людини з тваринним світом, образом античної фантастичної природи на сцені «Глобусу» був своєрідний «кентавр». У випадку щасливого кінця «Маски» для виконання фінального фрагменту з'являвся «коник», власне кінська голова та хвіст на палиці. Людина сідала верхи на палицю, а довга спідниця-попона накривала ноги «кентавра», який у танці відображав кінний біг і стрибки. Така карнавальна істота прийшла до театру А. Феррабоско з народного свята, з казкового середньовічного «бестіарію».

Так вимальовувався театр пізньої англійської «Маски» – цілий світ зі своєю незвичною театральною природою, де просліджувалися свої закономірності в засобах виразності та театрального відображення дійства. Та в центрі театру «Маски» стояла людина. Вона також була особливою – театральною. Звертаючись до неї, Феррабоско міг би повторити слова Піко делла Мірандоли з його «Промови про достоїнство людини»: «Я ставлю тебе у центрі світу, щоб звідти тобі зручніше було охопити все, що є у світі. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образі, який ти для себе обереш» (Всеволодській, 1913, с. 118).

Найвідоміша «маска» А. Феррабоско «Про дівчинку-мулатку, яка розкидала коштовності», за ствердженнями англійських дослідників, мала величезний успіх на сцені «Глобусу», повністю втілила ідеї умовного театрального світу рубежу XVI – XVII століть.

Серйозні зміни у ході розвитку англійського театрального мистецтва були викликані революційними подіями. Пуританізм протиставив світському театру та драматизованим католицьким месам своє релігійне бачення форм – псалми, антеми, що пізніше були використані в творчості Г. Перселла. Суворо аскетичне релігійне вчення пуритан було спрямоване проти світського театру. Окремі історики справедливо вбачають у діях пуритан, їхньому аскетичному світогляді одну з найсерйозніших причин загибелі національного світського та музично-драматичного театрів, бо в минулому театральне мистецтво в англійців не лише не поступалося оригінальністю, інтенсивністю розвитку іншим європейським країнам (Німеччині, Франції), а й випереджало їх (Всеволодский, 1913, с. 121).

Англійський публіцист XVII ст. Р. Адиссон в одній із журнальних статей гірко констатував загальний занепад національного театру: «Сьогодні наша уява про театр настільки нечітка, що ми навіть не знаємо, що ми в ньому любимо; ми захоплюємося взагалі всім неанглійським, аби це був іноземний твір, італійський, французький чи німецький. Це нам без різниці, коротко кажучи, наш англійський театр, славний «театр масок» метра Антоніо Феррабоско, знищений повністю і нічого нового не посяно на його місці» (Адиссон, 2005, с. 24).

Зазначимо, що театральні вистави системно відновилися лише за часів реставрації монархії Стюартів у 1660 році. Проте, це вже був не той театр.

Висновки. Таким чином, уявлення про гармонію людського життя і космологічні виміри в творчості Антоніо Феррабоско були дійсно англійським мистецьким феноменом рубежу XVI – XVIII століть. Кожна деталь п'єси чи театрального оздоблення мала свій символічний зміст. Клиноподібна сцена «Глобусу» відображала одинокий корабель, що мандрує серед непередбачених стихій планети (Всесвіту). Театральна зміна світла й сутінок підкреслювали непевність і тимчасовість людського існування. Світ рослин і тварин і його тлумачення відображало досягнення середньовічних трактатів, тести «Бестірів», а легендарний «театральний коник» прийшов сюди із міських народних вистав і середньовічних містерій. І все це в поєднанні представляло космологічні виміри не лише Антоніо Феррабоско а й усього тогочасного англійського суспільства.

Ця проблема багатовекторна й недостатньо досліджена на сьогоднішній день. Одним із пріоритетних її напрямів вважаємо вивчення символізму «доглобусівських» англійських театрів, зокрема легендарної шекспірівської «Завіси», та поширення цих традицій на європейські землі.

Список використаних джерел

- Адиссон Р. К. Существует ли английский театр? Из истории английского театра : сб. статей / под. ред. М. А. Соловникова. Екатеринбург : У-Фактория, 2005. С. 11–34.
- Всеволодский Г. П. История театрального образования в Европе и России : в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913.
- Дживелегов А. С., Бояджиев Г. К. История западноевропейского театра от возникновения до 1789 года. Москва : Высш. шк., 1984. 489 с.
- Саприкіна Д. «Завіса» Шекспіра відкрилася. Митці минулих епох очима їхніх сучасників (*початок XVII – середина XIX ст.*) : наук.-популярне вид. / автор-укладач І. Цебрій. Полтава : Формат+, 2019. С. 16–20.
- Цебрій І. В. Розуміння «людини» і «людяності» в творчості митців-драматургів «постшекспірівської» епохи. Люди на та людяність у світовій гуманітарній традиції. Полтава : АСТРАЯ, 2019. С. 48–55.

References

- Adisson, R. K. & Solovnikova, M. A. (Ed.). (2005). *Sushchestvuet li angliiskii teatr?* [Is there an English theater?]. In *Iz istorii angliiskogo teatra [From the history of English theater]* (pp. 11-34). Ekateringurg: U-Faktoriia [in Russian].
- Dzhivelevov, A. S., & Boiadzhiev, G. K. (1984). *Istoriia zapadnoevropeiskogo teatra ot vozniknoveniia do 1789 goda [The history of the Western European theater from its inception to 1789]*. Moskva: Vyssh. shk. [in Russian].
- Saprykina, D. & Tsebrii, I. (Comp.). (2019). “Zavisa” Shkspira vidkrylasia [Shakespeare’s “veil” opened]. In *Myttsi mynulykh epokh ochyma yikhnikh suchasnykyv (pochatok XVII – seredyna XIX st.) [Artists of past epochs in the eyes of their contemporaries (beginning of the 17th - the middle of the nineteenth century)]* (pp. 16-20). Poltava: Format+ [in Ukrainian].
- Tsebrii, I. V. (2019). Rozuminnia “liudyny” i “liudianosti” v tvorchosti myttsiv-dramaturhiv “postshekspirivskoi” epokhy [Understanding of “man” and “humanity” in the works of playwrights “post-Shakespearean” era]. In *Liudy na ta liudianist u svitovii humanitarnii tradytsii [People on that humanity in the world of humanitarian tradition]* (pp. 48-55). Poltava: ASTRAIA [in Ukrainian].
- Vsevolodskii, G. P. (1913). *Istoriia teatralnogo obrazovaniia v Evrope i Rossii [History of theatrical education in Europe and Russia]*. (Vol. 1). Sankt-Peterburg [in Russian].

Iryna Tsebriy

**THE PERCEPTIONS OF HARMONY OF HUMAN LIFE
AND COSMOLOGICAL DIMENSIONS IN THE WORKS
OF ANTONIO FERRABOSCO**

The article deals with the harmony of human life and cosmological dimensions in Antonio Ferrabosco’s work, which was the English art phenomenon of the turn of the seventeenth and eighteenth centuries. Analyzing the leading researchers

works of the English theater and the original texts of musical performances by Antonio Ferrabosco, the author reveals the symbolism of the English theater in the transitional stage from the late Middle Ages to the early Northern Renaissance. At the same time, the versatility of this symbolism is denied by the opinion of the nineteenth-century researchers that only music and poetry sounded in the “Globe” theater, and theatrical performance was completely absent. It is stated that the harmony of music had a purpose to become the organizational basis of the entire play, contain its plastic images, and to show cosmological dimensions of englanders on the turn of ages.

The idea of the harmony of human life and cosmological dimensions in the works of Antonio Ferrabosco were indeed an English art phenomenon of the turn of the seventeenth to eighteenth centuries. Each piece of play or theatrical decoration had its symbolic meaning. The wedge-shaped “Globe” scene depicted a lone ship traveling among the unpredictable elements of the planet (the universe). The theatrical change of light and daylight stressed the uncertainty and temporality of human existence. The world of plants and animals and its interpretation reflected the achievements of medieval treatises, the tests of “Bestiriev”, and the legendary “theater horse” came here from the urban folk performances and medieval mysteries. And all this, in combination, represented cosmological dimensions not only of Anthony Ferrabosco but also of all that time of English society.

This problem is multivector and insufficiently investigated to date. One of its priority areas is the study of the symbolism of the “before-Globe” British theaters, in particular the legendary Shakespearean “Curtain”, and the spread of these traditions to European lands.

Keywords: *cosmological dimensions, harmony, symbolism, theatrical performance, music, “theater of masks”, Northern Renaissance.*

Ірина Кобзєва

КОБЗЄВА Ірина Олександрівна – кандидат педагогічних наук, докторант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Сфера наукових інтересів – історія філософії, філософська антропологія.

МОДА ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО ТІЛА

З давніх часів люди звертали увагу на власне тіло: цінували його, поклонялися йому, робили з нього культ, принижували, низводили до звичайної тонкої оболонки. У сучасних же реаліях, людське тіло все менше пов'язане з природою. Ціллю нашої статті є розкриття поняття мода по відношенню до тіла. У рамках дослідження висвітлюються уявлення про тіло та тілесність. Тіло є фізичною структурою людини, яке містить в собі нескінченний потенціал інтерпретацій. Мода, як атрибут людського буття, в свою чергу безперервно використовує можливості тіла людини. Вона, зобов'язує людину підкорюватися і за це, нагороджує її успішною соціалізацією. Перед людиною завжди стає вибір між власною ідентичністю, власним «я» та визнанням в суспільстві.

Ключові слова: мода, тіло, тілесність.

Постановка проблеми. Тіло людини завжди являє собою складний об'єкт для філософського осмислення та має тривалу історію. Не можливо уявити сучасний дискурс без тіла та тілесності. Кожен хто читає та пише про тіло зіставляє написане і прочитане зі своїм власним віддуччям свого тіла. Питання сприйняття інформації про тіло постійно змушує нас звертатися до безпосередньо даного нам тіла та безперервно зіставляти уявлення про тіло з нашим власним сприйняттям особистої тілесності. Тіло – найважливіший елемент, який постійно піддається впливу і трансформації з боку культури суспільства, і в той же час намагається зберегти свою ідентичність.

У сучасному світі відбувається схильність до переосмислення поняття тіло та тілесність. Такі повороти можна пояснити соціально-

культурними факторами модних практик у сфері формування фігури людського тіла. Людині постійно нав'язують піднесення тілесної краси, і тому вона стає більшою мірою зорієнтована на «зовнішне», аніж на «внутрішнє» (Клепко, 2012, с. 60-68).

Аналіз досліджень та публікацій: предметом ґрунтовного аналізу тіла та тілесності були праці М. Бахтіна, І. Биховської, П.Гуревича, М.Візітея, серед українських філософів інтерес до тематики тіла та тілесності проявляли: В. Табачковський, А. Возний, В. Косяк, О. Гомілко, Л. Газнюк, Е. Шестакова, С. Крилова та інші. Виміри дослідження моди були орієнтовані на дослідження українських вчених: Т. Андрущенко, М. Култаєвої, Ю.Легенького, О.Капітоненко та інші.

Методологічна база дослідження: це класичні методи рефлексії: аналітичний, дедуктивний, а також методи компаративного аналізу.

Виклад основного матеріалу. Культура сучасного суспільства чітко демонструє «агонізуєче тіло» під впливом тілесних практик. Загострення проблеми зі здоров'ям та підвищена значущість іміджу як фактору уявлення себе суспільству, зажадала від людини здорового тіла в гармонії з духом, що активно почало підтримуватися модою. Звідси тіло починає набувати особливого сенсу зі зростанням його цінності в суспільстві. Завдяки рекламі, ЗМІ проблема тіла стає більш загостреною. Розпочато програмування відповідно до штучних стандартів та прагнення до ідеалу (дієти, фітнес, пластична хірургія, боді-білдинг). Ідея ідеального тіла набуває гіперболізовані форми та йде в розріз по відношенню до природного уявлення про нього. Маніпуляції з тілом надають нового погляду людині про тілесність та радикально змінюють її самосвідомість.

Заглиблюючись в історію, ми можемо побачити, що кожна епоха створює свій ідеал тіла. Ще древні греки мали особливе ставлення до власного тіла та репрезентації його. Їх сміливо можна вважати засновниками культу людської здорової, красивої зовнішності, в якій вони знаходили гармонію та красу.

Зазначимо, що сучасний зміст категорії тіла сформувався в межах філософсько-антропологічних концепцій мислителів Середньовіччя. Саме в цей період тіло починає відігравати найважливішу роль для естетики і стає інструментом духовних практик. Тут перевага віддається аскетичному тілу, голодуванню, умертвінню плоті заради духовного зростання та наближення до божественних істин. Тіло є символом, яке навантажене як гріховними, так і божественними смислами. Згодом воно стає основним способом конструювання ідентичності взагалі. Тема духовного зростання, залишається за дужками. На перший план виходить ідентичність як така. У цьому відомий філософ ідеаліст Георг

Зіммель бачив «трагедію культури». Процес секуляризації духовних цінностей, заміна вічних духовних смислів гонкою за зовнішніми формами ідентичності – одна з головних «больових точок», яка була успадкована сучасністю. Страх за людину, її захопленість виключно «зовнішніми» по відношенню до духовних цінностей орієнтирами, становить проблемне поле для сучасної антропології та філософії.

Філософія завжди досліджувала вічні виміри людського буття. Мода відноситься до атрибутів цього буття. Вона є об'єктивно існуючим феноменом сучасності, і теж безперервно використовує суб'єктивні можливості людського тіла. Це є соціальне явище, зароджене з появою самого соціуму. Мода супроводжує суспільне життя скрізь і завжди, але проявляється її присутність в різних періодах по різному. Завдання філософії полягає в тому, щоб дослідити метафізичну природу моди, справжню її суть крізь призму філософського бачення.

З точки зору філософії, мода – це візуалізована мова, мова іміджу та символів. Вона володіє комунікативним та інформаційним потенціалом, який в певних контекстах не може бути чимось замінений. За допомогою моди людина намагається подкоригувати текст, який передається знаками тіла. За наявності існуючих стандартів, тіло вимагає приховувати його реальні контури та створювати штучні. Поверхнева оболонка ховає те, що показувати небажано, а іноді створює ілюзію наявності того, що відсутнє. Модні тенденції приховують справжню природу людини, виступають якоюсь системою масок, які відвлякають людину від власної істинної сутності. Але ці ствердження можна підвергнути критиці. Мода це не лише зміна костюму (це взагалі обмежене уявлення про систему моди), вона є набагато більш складною структурою ніж зміна костюму або спосіб прикрашання власного тіла. Мода має свою природу і вона міцно вкоренилася в суспільстві і набула статус по відношенню до стилей, моди на погляди та інші зміни форм спільної діяльності людей.

Мода для сучасної людини також актуальна та природна, як і природа. З цього приводу Георг Зіммель пише: «Форма існування моди природна для людини як істоти суспільної» (Зіммель, 2014, с. 226), тобто присутність моди в житті людини також природно, як і наявність природного буття. Дійсно для сучасної людини світ культури і символів дорівнює природному буттю. Ключовими особливостями феномену моди, на думку Г. Зіммеля (Зіммель, 2014, с. 240), є її класовий та ігровий характер («вона завжди носить класовий характер», «як тільки моду починають переймати нижчі шари, вищі шари відразу ж відмовляються від даної моди і приймають нову... і гра починається знову»), здатність до передачі за допомогою тренда будь-якого

змісту («кожна форма одягу, мистецтва, поведінки, думок може стати модою»), здатність знімати етичну та естетичну відповідальність зі спадкоємця тренда («мода підтримується соціальним колом, який вимагає від своїх членів взаємного наслідування та тим самим звільняє індивіда від будь-якої відповідальності – естетичної та етичної»), тут хочемо зазначити, що Зіммель має на увазі той факт, що наслідую деякий тренд, людина звільняється від особистого вибору, вона пливе «в широкому соціальному фарватері» і, тим самим, долає екзистенціальне почуття соромязливості, вступає в соціальне життя; здатність нести посилене відчуття справжнього («поки мода в розквіті, це дає нам таке сильне відчуття справжнього, ніж інші явища»).

Сам механізм трансформації тілесності діє через вплив на цінності. Згідно Ж. Бодрійяру, цінності ці формуються засобами масової інформації та поширюються на людину вже в готовому вигляді. Вона опиняється сам на сам перед якимось ідеалом тілесності (певними практиками, які вимагають зусиль і трансформації тіла), який виявляється недосяжним. «Подібно дієті, бодібілдингу та ряду інших практик, біг підтюпцем є новою формою добровільного рабства» (Бодрійяр, 2000, с. 123). Але людина може обирати для себе, тільки значущи для неї цінності, щоб не потрапити до влади та не змінювати суть своєї природи. І тут дуже важливим стає той шлях, яким йде людина для досягнення будь-якого модного ідеалу. Здійснення певних практик – заняття фітнесом, бодібілдингом та іншими видами діяльності, спрямовані на досягнення ідеального тіла. Більш того, як тільки у суспільстві встановлюється певний набір необхідних для ідеального тіла практик, саме одразу їх можуть замінити інші, спрямовані на руйнування і самознищення. Цикл моди пройде свій шлях та переверне усі цінності, перевернувши їх «з ніг на голову». І не слід забувати, що людина завжди існує у світі символів, але влада над нею здійснюється символічна.

Коли вже людина потрапила в залежність від власного тіла, для неї відбувається легалізація різних практик роботи з власним тілом. І ці, всім відомі практики, створюють хибні враження щодо наближення ідеального досконалого тіла. Наслідком цього може стати збочене, гіперболізоване уявлення, яке суперечить грамотному співвідношенню природного та людського тіла. Жан Бодрійяр висловлював думку, що проведення постійних експериментів над власним тілом, в рамках тілесних практик, призводить до агонії тіла, наслідком чого стає агонізоване суспільство (Baudrillard, 1983, pp 45-96), природне тіло потрохи зникає і стає предметом трансформації професійної кар'єри (спорт, модельний бізнес). Тіло все більше ми уявляємо як «тілесне письмо»

(Клепко, 2012, с. 97) і все менш сприймаємо його як «чуттєву насолоду» (Епштейн, 2006, с. 10). Хоча подібні маніпуляції з власним тілом надають сучасній людині досягнути досвід нової тілесності та змінити свою самосвідомість.

Висновки: Зараз, на наших очах у світі формується майже хибне враження досконалого тіла людини. В цьому питанні найчастіше звинувачують саме модні тенденції. Моду дуже часто критикують за зайву та невиправдовану трансформацію індивідуальної природи людини, називають головним чинником морального розкладення суспільства; за систему масок, які відволікають людину від її власної істинної сутності; за те, що власників чудового тіла сприймають лише, як власний ідеал, але не як цілісну особистість із власними проблемами. І попри все це, вона таки досягла своєї могутності та змогла підкорити під себе все суспільство за своїм зразком. Прихильність моді означає, згідно із цією концепцією, не просто дотримання певних способів одягатися, прикрашати своє тіло, дотримуватися певних інтелектуальних тенденцій, але є технікою активного позиціонування свого «я». Естетичне сприйняття тіла проникло в усі суспільні прошарки. Мода висловлює прагнення людини до краси, творчості та свободи, і саме в цьому полягає її невянуха метафізична цінність.

Список використаних джерел

- Бодрийяр Ж. Америка : США / пер. с франц. Д. Калугин. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. 204 с.
- Зиммель Г. Мода. *Зиммель Г. Избранное*. Т. 2 : Созерцание жизни. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив ; Университетская книга, 2014. С. 236-260.
- Клепко С. Ф. Ідеал освіченості для людини у XXI столітті: мета освіта. *Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2012. № 992. С. 94-100.
- Муха О. Я. Трансформації людської тілесності у XXI сторіччі: на шляху до «тіла майбутнього». *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2010. № 5. С. 60-68.
- Епштейн М. Н. Філософія тела. Санкт-Петербург : Алетейя, 2006. 432 с.
- Baudrillard J. The Ecstasy of communication. *The antiaesthetic Essey on postmodern culture* / translated by John Johnston. Seattle; Washington : Bay Press, 1983. p. 45-96.

References

- Baudrillard, J. (1983). The Ecstasy of communication. *The antiaesthetic Essey on postmodern culture* (pp. 45-96). Seattle; Washington: Bay Press.
- Bodriiiair, Zh. (2000). *Amerika : SShA [America : THE USA]* Sankt-Peterburg: Vladimir Dal [in Russian].

- Epshtein, M. N. (2006). *Filosofia tela [Body philosophy]*. Sankt-Peterburg: Aleteia [in Russian].
- Klepko, S. F. (2012). Ideal osvichenosti dlia liudyny u XXI stolitti: meta osvita [Ideal of educated human in XXI century: meta-education]. In *Visnyk KhNU im. V. N. Karazina. Serii "Filosofia. Filosofski perypetii" [Bulletin of the V. N. Karazin KhNU. Series "Philosophy. Philosophical vicissitudes"]*, 992, 94-100 [in Ukrainian].
- Mukha, O. Ya. (2010). Transformatsii liudskoi tilesnosti u XXI storichchi: na shliakhu do "tila maibutnoho" [Transformation of human bodiness of the XXI-st century on the way to "future body"]. In *Sotsiohumanitarni problemy liudyny [Sociohumanitarian problems of man]*, 5, 60-68 [in Ukrainian].
- Zimmel, G. (2014). Moda [Fashion]. In *Zimmel G. Izbrannoye [Zimmel G. Selected Works]* (Vol. 2 : Contemplation of Life, pp. 236-260). Moskva; Sankt-Peterburg: Tcentr humanitarnykh iniciativ; Universitetskaia kniga [in Russian].

Kobzieva I. O.

FASHION AS A FACTOR OF TRANSFORMATION OF THE HUMAN BODY

The human body is a complex and interesting object for research. From ancient times, people paid attention to their own body: they valued it, worshiped it, made a cult out of it, humiliated it, and reduced it to a simple thin shell. In modern realities, the human body is less and less connected with nature. The purpose of this article is to the disclosure of the concept of fashion in relation to the body. The study highlights the main idea of body and corporeality. The body is the physical structure of man, which contains an endless potential for interpretation. Fashion as an attribute of human being continuously uses the subjective possibilities of the body. She obliges to obey, and for that rewarding a person with successful socialization. A person readiness to accept the rules of the game of fashion – there is evidence of the willingness and ability to exist as a social unit in modern society. Before a person there is always a choice between own identity, myself and recognition in society.

Keywords: *fashion, body, corporeality.*

Лада Прокопович

ПРОКОПОВИЧ Лада Валеріївна – кандидат технічних наук, доцент кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету. Сфера наукових інтересів - соціальна філософія, філософія культури, культурологія.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА «ДРАМАТУРГІЯ» ПОКАЗІВ МОД

Мета дослідження – соціально-філософський аналіз театральності показів мод в контексті соціокомунікативних проявів культури та соціальної темпоральності. Методологія дослідження ґрунтується на методах соціокультурного аналізу в рамках концепції театральності соціокомунікативних проявів культури. Цей підхід дозволив виявити тенденції до появи нових форм проведення показів мод, основними цілями яких є: 1) підвищення ефективності комунікації між дизайнерами та глядачами, як потенційними споживачами продукції, що пропонується; 2) розширення комунікативного простору індустрії моди, що обумовлено не лише комерційними міркуваннями, а й розумінням ролі моди в соціокультурних процесах. Співставлення динаміки сезонних змін у моді з динамікою змін у суспільстві дає підстави говорити про темпоральність «драматургії» в «театрах» моди і соціального буття.

Ключові слова: театральність буття, мода, перформанс, соціокультурні комунікації, темпоральність, соціальні відносини.

Постановка проблеми. Покази нових колекцій одягу і аксесуарів вже давно є не лише невід’ємною частиною fashion-індустрії, а й важливими соціокультурними подіями. Важливими не лише в контексті «суспільства споживання», а й в більш широкому сенсі – як художньо-мистецькі акти з певною соціальною спрямованістю. Ці акти завжди мають ознаки перформативності та відбуваються у відповідно організованому просторі, що дає підстави розглядати їх як театральні дійства: зі сценою, акторами, режисурою, сценографією і, обов’язково, –

із глядачами. Комунікації, які виникають в середині цих «вистав», часто виходять за їх межі, впливаючи на різні культурні процеси та формуючі специфічні соціальні відносини.

Зважаючи на спроможність таких подій відображати деякі риси сучасного суспільства і, водночас, впливати на їх формування, актуальними є дослідження цього феномену в рамках предмету соціальної філософії, яка вивчає сутність і форми соціальної реальності.

Аналіз досліджень і публікацій. Соціокультурний простір (де філософська категорія «простір» визначається як сутність місця, в якому відбуваються певні дії або розташовуються речі чи інші простори), складається з різноманітних локальних просторів, субпросторів (Прокопович, 2018; Ершова-Бабенко, 2007). Ті з них, в яких відбуваються комунікації різних видів, часто набувають рис театральності. Найбільш очевидно така театральність проявляється у показах мод.

Досліджень, які пов'язують між собою поняття «мода» і «театральність життя», стає дедалі більше. До найбільш об'ємних та змістовних робіт в цьому аспекті можна віднести дисертацію А.Л. Мільмана, в якій досліджується художній потенціал моди та костюмного моделювання в театралізації життя (Мильман, 1998), дисертація О.В. Скалацької, де феномен моди розглядається в контексті перформативно-просторової концепції (Скалацька, 2018), монографію О.А. Бакеркіної «Мода і театр: грані взаємодії», в якій авторка аналізує прояви театального у моді, пояснюючі їх природним бажанням людини змінювати власну зовнішність та створювати відповідний оточуючий простір (Бакеркіна, 2012).

Втім, відповідь на питання, що в більшій мірі рухає людиною, яка «втягується» в модний процес, – бажання відповідати оточуючій дійсності або ж цю дійсність змінювати, – для інших дослідників не є такою однозначною. Наприклад, аналіз феномену «гламуру», який став не лише напрямком у моді, а й стилем життя, приводить до висновку про диктат моди, про її превалювання над прагненням людини до вираження своєї індивідуальності (Савицкая; Денисюк, 2016).

Ще одне явище сучасної культури, яке дозволяє говорити про театралізацію повсякдення через костюм та костюмні прикраси – стімпанк. Цей художній стиль, що створює атмосферу доби парових машин, набув широкого розповсюдження в дизайнерській біжутерії, що пояснюється прагненням до урізноманітнення життя неовікторіанськими «декораціями» (Прокопович, 2016).

Ці напрямки у моді, а також багато інших, можна розглядати як субпростори загального простору моди, які привносять певну театральність у повсякдення.

Проте є ще одна група локальних «модних» просторів, де театральність проявляється більш очевидно, бо має чітке розмежування на «сцену» та «глядацьку залу», – покази нових модних колекцій. Саме це розмежування вказує на існування складних комунікацій, які, власне, і формують «драматургію» подій. Вихід цієї «драматургії» за межі показів мод – у соціальну реальність – потребує філософського осмислення.

Мета даного дослідження – соціально-філософський аналіз театральності показів мод в контексті соціокомунікативних проявів культури та темпоральності соціального.

Методологічною стратегією для досягнення цієї мети є концепція театральності соціокомунікативних проявів культури, яка передбачає усвідомлення того, що театральність виникає лише тоді, коли відбувається акт комунікації між людьми (тобто тоді, коли є «актор» і «публіка»), і навпаки, комунікативні акти набувають рис театральності завжди, коли є потреба у підвищенні ефективності комунікації (Прокіпович, 2017).

Виклад основного матеріалу. Якщо моду розглядати не як ідеалізоване поняття (за І. Гофманом), а як індустрію, як бізнес, то треба відмітити, що невід’ємною частиною цієї індустрії є регулярні покази мод. Ці заходи переслідують три основні мети:

- комерціалізація ідей, що пропонуються модою, реклама модної продукції;
- формування поведінкових схем застосування цієї продукції;
- налагодження комунікаційних зв’язків між усіма учасниками «модного» процесу: дизайнерами, виробниками, споживачами, критиками тощо.

Сьогодні подіумні покази мод перетворюються на шоу, на яскраві сценічні видовища. Подіум стає своєрідним ігровим майданчиком моди, на якому реалізується специфічний перформанс. Цей перформанс несе на собі одночасно і риси обрядовості, і риси театральності.

На обрядовий характер показів мод звернула увагу О. Бакеркіна, зауваживши, що «мода організує свій “обрядовий простір” аналогічно простору літургії в церкві: задник подіуму з іменем дизайнера, як правило з трьома виходами (іконостас), “діалог” дизайнера (священника) з паствою через моделі (хор), наявність музичної складової для посилення емоційного впливу та визначення границь священного дійства рамками подіуму. Все, що “виголошується” з подіуму, сприймається як заповідь, виконання якої гарантує отримання “райської насолоди” і наближення до рангу “обраних”» (Бакеркіна, 2012).

Тут, мабуть, треба уточнити: чи дійсно йдеться про «заповіді»? Чи все ж таки про «проповіді»? Заповіді йдуть не від священника, а від Бога.

Не буде перебільшенням сказати, що кожен дизайнер відчуває себе не священиком (посередником між Богом та людьми), а Богом. Творцем, котрий з ганчірочок робить ляльок/людей (Прокопович, 2016).

Отже, якщо продовжити цю смислову гру, то покази мод слід було б порівнювати не з церковним обрядом, а з (чого вже там!) моментом Одкровення. (Вимальовується така собі постмодерністська реконструкція постмодерністської ідеї про смерть Бога). У такому випадку, і глядачів, що присутні на модних показах, слід розглядати не як паству, а як апостолів, готових нести ідеї нового модного сезону в маси.

Втім, і таке порівняння не дає повної аналогії з комунікаційними процесами, які відбуваються на модних показах. Це, до речі, може свідчити про те, що покази мод поступово створюють власну художню мову, специфічну знакову систему.

І все ж таки, якими б не були внутрішні установки всіх учасників перформансу під назвою «Модний показ», його театралізований характер залишається очевидним і беззаперечним.

Головне у будь-якому показі мод – створити цілісний спектакль, в якому театральні ефекти призначені зробити потрібні акценти на продукції. Для цього використовується великий арсенал засобів, серед яких – престижні приміщення, ретельно відібрані манекенниці, ефектне освітлення, звукове оформлення.

Першим модельєром, який запропонував новий формат показу, був Поль Пуаре. Особливу увагу дослідників історії моди привертає його показ «Тисяча друга ніч» у 1911 р. Тут вперше була здійснена спроба не лише створити одяг і декорації в одній тематиці, а й сконструювати театральну-семантичний простір відповідно до заданої теми. Майданчиком для влаштування такого простору стали власні будинки і сад дизайнера. Усі гості повинні були прийти в перських костюмах (інакше не пропускали). Єдність зовнішнього вигляду відвідувачів з певним оформленням кімнат будинку створювало цілісність простору: учасники цього «костюмованого балу» відвідували кімнати, що були обставлені атрибутами, характерними для перського стилю: фонтани, дзеркала, пісок на підлозі, килими, подушки тощо. Поль Пуаре зізнався, що насолоджувався, «граючи на емоціях гостей, немов на клавішах» (Пуаре, 2011). Таким чином, модельєру вдалося створити ситуацію, коли емоційно сприймався не лише одяг, а й контекст його носіння, умови, в яких він може бути актуальним.

Прагненням підкреслити актуальність своєї колекції керувався і Андре Куреж, влаштовуючи показ «Космічна ера» в 1969 р. Для донесення своїх ідей до публіки дизайнер залучив манекенниць з новим типом зовнішності, голосну ритмічну музику і зал, декорований під

стиль дефіле, – обшиті білим вінілом стіни, білі куби для сидіння, багато пустого простору.

Іноді дизайнери вдаються до такого прийому, як реалізація творчого задуму безпосередньо на подіумі, на очах у глядачів. Так, під час показу в 1992 році японський дизайнер Йоджі Ямамото експериментував з косим кроєм, створюючи нову форму прямо на живій манекенниці (десакралізація «Акту Творіння?»).

Цей прийом, до речі, використовується на конкурсах перукарського мистецтва, поєднуючи в одному шоу одразу і змагання, і презентацію, і театральне дійство.

Говорячи про дійство, яке розгортається на подіумі, як про театральне, або театралізоване, не можна не торкнутися питання щодо функцій манекенниць. Хто вони в цьому «театрі»?

Деякі дослідники відмовляють манекенницям в акторських функціях, в артистизмі, бо і сам «театр» моди зводять до спрощених цілей та завдань. «Сучасне дефіле, – пише, наприклад, О. Бакеркіна, – багато в чому нагадує театральну виставу, але в дуже спрощеному варіанті в сенсі духовного навантаження і ускладненому в сенсі зовнішньої візуалізації. В дійстві відсутня задача зачепити струни людської душі або викликати сильне переживання» (Бакеркіна, 2012). Виходячи із цієї установки, дослідниця і визначає функції манекенниці: її перевтілення містить лише зміну зовнішності, хоча вона, як і актор, «публічно працює тілом». Тіло у даному випадку є обездушеним манекеном: «без гриму і плаття воно не зможе асоціюватись у глядача з тією німфою, котру він тільки що бачив у світлі прожекторів» (Бакеркіна, 2012).

Адже, виникає питання: а актор без гриму і плаття буде асоціюватись у глядача з його персонажем?

Далі дослідниця стверджує, що «особистість моделі як живої людини в межах подіуму не розглядається. Образ, створений митцем з використанням тіла моделі, завжди залишається в іншій “чарівній країні”. Крім того, вимоги до зовнішності манекенниці, які пред’являються модою, роблять її гармонійною і прекрасною лише у форматі простору дефіле, яке для звичайного життя є Задзеркаллям».

І знову ж питання: чи в театрі не так? Актори в театрі відділені від глядачів рампою так само, як і моделі на показі – краєм подіуму. Відділеними один від одного є і два світи – сценічний і реальний. Ці два світи можуть перетинатись лише з волі глядачів, котрі і із театру, і із модного показу щось виносять в своє життя.

Що саме виносять?

О. Бакеркіна пише, що «людині пропонується унести із собою з показу не чуттєві переживання, а оболонку, закінчений товарний ви-

гляд образу, який вона цілком може використати в побутовій обстановці» (Бакеркіна, 2012). Тобто дослідниця знову постулює відсутність чуттєвих переживань в «театрі» модного показу.

Але тоді виникає ще одне запитання: що ж саме розуміється під чуттєвими переживаннями? І чи дійсно вони відсутні на показах?

Навіть якщо взяти такі «низькі» почуття, як жага споживання, намагання потрапити до «клубу обраних», суперництво (жіноче, статусне та ін.), то тут іноді виникає такий драматизм, якого не всякий театральний спектакль може досягти. Однак якщо дослідниця має на увазі якісь високі, благородні почуття, то чи не відносяться до таких захват, наприклад, від таланту дизайнера, нестандартністю його мислення?

І чи не манекенниці є провідниками цього стану?

Тут доцільно було б згадати про підготовку висококласних моделей, яка, крім всього іншого, передбачає опанування акторської майстерності. Та й для показів моделей відбирають не лише за заданими фізичними параметрами, а й за вмінням «нести» образ, за спроможністю передати його глядачу так, як замислив модельєр-художник. Манекенниця, таким чином, стає не лише інструментом, а й співучасником створення образу як художнього твору.

Якщо перекласти це на театральну термінологію, то можна сказати, що манекенниці в «театрі» модного показу – це все ж такі актори. Обмеження їх сценічних можливостей не виключає прояву артистизму, так же, як і в різних видах театру, в яких свідомо виключаються якісь елементи. Наприклад, у балеті або пантомімі виключається голосове мовлення, у радіоспектаклі відсутня візуалізація і т.д. Кожен з цих видів театру формує свою художню мову, свою знакову систему. І «театр» модного показу – також.

Приклад спроби поєднати «мову» театру и «мову» модного показу наводить українська дослідниця О. Скалацька (Скалацька, 2015). Вона описує презентацію українського бренду Domanoff колекції сезону вісна-літо 2016 року під назвою «Elastic». Презентація була реалізована у формі спектаклю, який складався з п'ятих сцен. Кожна сцена тривала приблизно одну хвилину, що дало змогу не тільки розглянути одяг, а й осягнути філософський сенс вистави.

Філософський сенс колекції ґрунтувався на двох положеннях: кольору (тут переважно був присутній жовтий) та смислового навантаженні категорії «еластик» (гнучкість).

У першій сцені чоловік намагався одягти жіночу сукню, що мало демонструвати прагнення пережити емоції дівчини (хоча б ті, що викликані труднощами під час одягання плаття). У другій сцені дві дівчи-

ни за допомогою рухів заявляли про свій одностатевий зв'язок. Третя сцена зображала залежність індивіда від інформаційних технологій, іміджевих стереотипів та моди. Модель приймала різні пози для селфі, демонструючи, що вона – «жертва» мережі. У четвертій сцені розкривалася тема свободи як аксіологічної категорії. Дівчину прив'язали стрічками жовтого кольору до стільця. Зірвавши «кайдани», вона почала рухатися по сцені, тобто звільнилася. У п'ятій сцені була показана історія дівчини, що прагне змінити своє життя.

На останніх хвиликах спектаклю всі сцені злилися в єдину драматургічну картину, що супроводжувалося впливом на публіку чергуванням чорного та білого кольорів.

Цей показ-спектакль не лише свідчить про намагання створити нову художню мову модних показів, а й красномовно наголошує про соціалізацію театральності таких вистав. І саме за допомогою такої театральності дизайнери намагаються впевнити глядачів – потенційних покупців – в актуальності продукції, що пропонується.

До того ж, соціальна тематика таких перформансів дозволяє суттєво розширити комунікативний простір, долаючи межі модного показу, вузького кола прихильників бренду або дизайнера.

Організатори модних показів прагнуть не лише розширення комунікативного простору, а й його урізноманітнення.

Для цього, наприклад, все частіш використовуються музеї. Ця практика обумовлена ще й тим, що, на думку Руслани Ткаченко, таким чином дизайнери намагаються підкреслити зв'язок моди зі «справжнім мистецтвом» (Ткаченко, 2015).

Простір музейного залу завжди сприймався як територія найбільш цінних творів мистецтва, безперечно визнаних шедеврів. Хоча деякі критики вважають, що саме відрив творів мистецтва від природнього середовища їх існування, від контексту, веде до втрати культурних смислів. Але ж втрата, або трансформація культурних смислів – процес невідворотній, бо контексти змінюються постійно. І на даному етапі формується новий підхід до сприйняття творів мистецтва, який ґрунтується на ідеографії, де акценти робляться на ідеях, концепціях творів. Це, власне, і допомагає сучасному глядачу встановити комунікацію із художнім твором.

Цією ситуацією і намагаються скористатися дизайнери, «вдираючись» у музейні зали зі своїми моделями.

Для того, щоб підкреслити рівноцінність художніх ідей в незалежності від того, де і коли вони втілені – на полотні або на сукні, – дизайнери марки Viktor&Rolf запропонували своєрідний перформанс-метафору. Відправною точкою тут став класичний живопис. Показ відбу-

вався у стінах музею, де на подіум вийшли моделі в сукнях-картинах. Манекенниці переміщувалися у логічній послідовності: від моделі, що втілювала ідею чистого, білого полотна, до закінченої картини, взятої у рамку (у буквальному сенсі). В складках тканин можна було роздивитись акварельні нариси, класичні натюрморти, групові портрети епохи Ренесансу.

Покази мод, що відбуваються у музеях, можна розглядати як спосіб розширення комунікативного поля не лише моди, а й мистецтва: так мода через мистецтво, а мистецтво – через моду виходять на більш широку публіку.

Втім, яким сильним не було б прагнення модної індустрії до зближення з «високим мистецтвом», її основною функцією залишається ужиткова. Одяг може називатись модним лише доти, доки він є актуальним. Опинившись у вітрині не магазину, а музею, він вже не буде модним: стане предметом мистецтва, фактом історії моди, але – не моди. Тому більшість показів нових колекцій націлені саме на те, щоб підкреслити їх актуальність, їх відповідність запитам сучасного споживача.

В цьому сенсі найбільш радикальною демонстрацією свого прагнення до зближення з «народними масами» відмітився Модний дім Chanel у 2014 році. Тоді показ осінньо-зимової колекції відбувся у супермаркеті. З метою привернути увагу молодій аудиторії Карл Лагерфельд влаштував справжній театральний спектакль у торговельному залі. Манекенниці виходили на подіум, прогулюючись між полицями з різними продуктами.

Ці «метання» між музеями і супермаркетами відображають подвійну сутність індустрії моди, яка створює одночасно і повсякденний одяг, і «високе мистецтво», одяг для «широких мас» і для еліти. Тому хоче бути ближче до цих самих «мас», і при цьому відділяється від них високим подіумом.

Якщо кожен окремий показ мод розглядати, як спектакль, то сукупність цих спектаклів складатиме «репертуар» загального «театру» показів мод. Це дає підстави додати до аналізу цього феномену ще й часові критерії – темпоральність, циклічність, періодичність. В ретроспективно-історичному аспекті соціальний характер показів мод, як і моди в цілому, стає ще більш очевидним, бо так виявляється культурно-філософський підтекст з ідеєю оновлення: представлення нового замість старого.

«Старе» при цьому не є старим насправді (одяг, прикраси, аксесуари ще довгі роки можуть носитись), воно лише проголошується старим, тобто застарілим, неактуальним, таким, що вийшло з моди.

Звісно ж, насамперед, це є комерційним прийомом, націленим на підвищення товарообігу. Але з іншого боку, динаміка цих змін відображає загальну динаміку змін у суспільстві.

При цьому йдеться саме про зміни, а не про накопичення та співіснування. Нове має витіснити старе через забуття, дискредитацію або знищення. Звісно ж, у подіум них «виставах» це не артикулюється і не візуалізується, але драматургією мається на увазі.

Символічне зображення знищення старої моди з приходом нової можна знайти хіба що в картині Вільяма Хогарта «Смак вищого суспільства» (*Taste in High Life*, 1740). В цій картині привертають увагу не лише карикатурні персонажі, які втілюють примхи моди того часу, а й художній прийом «картина в картині»: саме в картинах, які «висять» на стінах салону, художник представив основні ідеї-алегорії свого твору. Так, на одній з цих картин зображено статую Венери, на постаменті якої написано “the mode 1742”, а поряд з нею – амурчика, який спалює, позвалювавши в кучу, моди минулого сезону.

Ця картина цікава не лише своєю гострою сатиричністю, а й тим, що, на думку Аркадія Іпполітова, «вона фіксує зародження зовсім нового ставлення до часу» (Іпполитов, 2008, с. 7). Так, дійсно, до цього моменту мода не змінювалась так радикально: одяг носився, поки не зношувався, більш «стійкий» передавався у спадок. «Навіть наймодніші жінки в своїй модності були обмежені: гарненьку сукню шити треба було цілий рік, тому спалювати у наступному було просто болісно» (Іпполитов, 2008, с. 8).

Хогартівський амурчик став ототожненням сезонності моди. Але в ті часи сезонність ще вимірювалась десятиріччями (Хогарт пародіював моди Лондона 20-х років, які вже майже вийшли з моди у Парижі, видаючи їх за моду 30-х). В наш час сезонність, періодичність модних змін суттєво «стиснулася»: тепер нові колекції пропонуються декілька разів на рік. До того ж пропонується змінювати не одну-дві сукні, а повністю міняти образ – із зачіскою, аксесуарами, ювелірними прикрасами та іншими складовими. Ця мінливість моди відповідає мінливості соціокультурних змін, «спресованості» соціального часу. Тобто «театр» модних показів є частиною «театру життя», драматургія якого задає динаміку змін іміджів, соціальних ролей. Це дозволяє зголоситися із думкою Ж. Липовецького про те, що «мода більше не є специфічною або периферійною сферою соціального життя, вона стала загальною формою, яка визначає стан соціальних відносин» (Липовецький, 2012, с. 178). І покази мод в цьому дискурсі стають важливим об'єктом досліджень для виявлення соціально-філософських засад загальної «драматургії» процесу театралізації буття.

Висновки. Аналіз показів модних колекцій підтвердив, що їм завжди була притаманна театральність. Проте в останні роки вона набуває нових форм для досягнення таких цілей, як:

- підвищення ефективності комунікації між дизайнерами та глядачами, як потенційними споживачами продукції, що пропонується;
- розширення комунікативного простору індустрії моди, що обумовлене не лише комерційними міркуваннями, а й усвідомленням ролі моди у соціокультурних процесах.

Соціально-філософське осмислення театральності показів мод, як окремих подій/вистав, виявляє тенденцію до втілення в них соціальної тематики з відображенням актуальних питань, що постають перед сучасним суспільством. Якщо ж покази мод розглядати у сукупності та в контексті темпоральності, то в них вбачається динаміка, відповідна до динаміки змін у суспільстві. Це дає підстави вважати покази мод, як і моду в цілому, важливою складовою «драматургії» загального «театру» буття.

Список використаних джерел

- Бакеркина О. А. Мода и театр: грани взаимодействия. Екатеринбург : РГППУ, 2012. 133 с.
- Денисюк Ж. З. Феномен гламуру масової культури як засіб конструювання уявних ідентичностей. Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. 2016. Вип. 1(6). С. 26–30.
- Ершова-Бабенко И. В., Туран Д. Специфика восприятия «Другого» через призму медиапространства: психосинергетический подход. Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития : материалы междунар. конф. Москва, 2007. С. 719–723.
- Ипполитов А. Опустевшее время. Вчера сегодня никогда : сб. статей. Санкт-Петербург : Сеанс; Амфора, 2008. С. 7–20.
- Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. Москва : Новое литературное обозрение, 2012. 336 с.
- Мильман А. Л. Мода как форма театрализации жизни: эстетические аспекты проектирования костюма : дис. ... канд. искусствовед. Москва, 1998. 184 с.
- Прокопович Л. В. Арт-объект с организацией пространства как территория культурных смыслов. Соціокультурні тенденції розвитку сучасного мистецтва та дизайну: матеріали IV між нар. наук.-практ. конф. (Херсон, 5-9 листоп. 2018 р.). Херсон : ХНТУ, 2018. С. 213–215.
- Прокопович Л. В. Календарь славянской ритуальной куклы: февраль. Аркадія. 2015. № 4 (45). С. 13–17.
- Прокопович Л. В. Стимпанк: трансляция стиля из научной фантастики в дизайнерскую бижутерию. ScienceRise. 2016. № 6/1 (23). С. 38–43. DOI: 10.15587/2313-8416.2016.71564.

- Прокопович Л. В. Театрализация социокультурной коммуникации: методологическое обоснование исследовательского подхода. ScienceRise. 2017. № 7 (36). С. 29–32. DOI: 10.15587/2313-8416.2017.106701.
- Пуаре П. Одевая эпоху / пер. с фр. Н. Ф. Кулиш. Москва : Этерна, 2011. 416 с.
- Савицкая Т. Е. Террор гламура: об одной из стратегий радикальной визуализации современной культуры URL: http://ifapcom.ru/files/Monitoring/savitskaya_terror_glamoura.pdf
- Скалацька О. В. Простір моди у соціально-філософському вимірі : дис. ... докт. філос. наук, 09.00.03. Одеса, 2018.
- Скалацька О. В. Соціальна театральність у просторі моди: філософський аналіз. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2015. Вип. 3. С. 119–121.
- Ткаченко Р. Мода в современном музейном пространстве. Аркадія. 2015. № 3 (44). С. 31–35.

References

- Bakerkina, O. A. (2012). *Moda i teatr: grani vzaimodeistviia [Fashion and theater: verges of cooperation]*. Ekaterinburg: RGPPU [in Russian].
- Ershova-Babenko, I. V., Turan, D. (2007). Spetsifika vospriiatiiia “Drugogo” cherez prizmu mediaprostranstva: psikhosinergeticheskii podkhod [Specific of perception “Other” through the prism of mediaprostranstva: psikhosinergeticheskii approach]. In *Mezhkulturnyi i mezhrefigiozni dialog v tselnykh ustoiichivogo razvitiia* [Intercultural and interreligious dialogue in the whole of sustainable development]: *Proceedings of the Conference*. (pp. 719-723). Moskva [in Russian].
- Denysiuk, Zh. Z. (2016). Fenomen hlamuru masovoi kultury yak zasib konstruiuvannia uiavnykh identychnosti [Phenomenon of glamour of mass culture as a tool of designing of imaginary identities]. In *Mizhnarodnyi visnyk: kulturolohiia, filolohiia, muzykoznavstvo* [International Bulletin: Culturology, Philology, Musicology], 1(6), 26–30. [in Ukrainian].
- Ippolitov, A. (2008). Opustevshee vremia [Empty time]. In *Vchera segodnia nikogda [Yesterday today never]*. (pp. 7-20). Sankt-Peterburg: Seans; Amfora [in Russian].
- Lipovetskii, Zh. (2012). *Imperiia efemernogo. Moda i ee sudba v sovremennom obshchestve [Ephemeral Empire. Fashion and its fate in modern society]*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie [in Russian].
- Milman, A. L. (1998). *Moda kak forma teatralizatsii zhizni: esteticheskie aspekty proektirovaniia kostiuma* [Fashion as a form of life dramatization: aesthetic aspects of costume design] (PhD dissertation). Moskva [in Russian].
- Prokopovich, L. V. (2018, November). Art-obekt s organizatsie prostranstva kak territoria kulturnykh smyslov [Art-object with the organization of space as a territory of cultural meanings]. In *Sotsiokulturni tendentsii rozvytku suchasnoho mystetstva ta dizainu* [Sociocultural progress of modern art and design trends]: *Proceedings of the Conference*. (pp. 213-215). Kherson : KhNTU2 [in Russian].
- Prokopovich, L. V. (2015). Kalendar slavianskoi ritualnoi kukly: fevral [The Slavic ritual dolls calendar: February]. *Arcadia*, 4 (45). 13-17 [in Russian].

- Prokopovich, L. V. (2016). Stimpunk: transliatciia stilia iz nauchnoi fantastiki v dizainerskuiu bizzhuteriiu [Steampunk: translation of style from science fiction to designer jewelry]. *ScienceRise*, 6/1 (23), 38-43. DOI: 10.15587/2313-8416.2016.71564. [in Russian].
- Prokopovich, L. V. (2017). Teatralizatsiia sotciokulturnoi komunikatsii: metodologicheskoe obosnovanie issledovatel'skogo podkhoda [Theatricalization of sociocultural communication: methodological substantiation of the research approach]. *ScienceRise*, 7 (36), 29-32. DOI: 10.15587/2313-8416.2017.106701. [in Russian].
- Puare, P. (2011). *Odevaia epokhu [Clothing era]*. Moskva: Eterna [in Russian].
- Savitckaia, T. E. *Terror glamura: ob odnoi iz strategii radikalnoi vizualizatsii sovremennoi kultury* [Terror of glamour: about one of the strategies of radical visualization of modern culture]. Retrieved from http://ifapcom.ru/files/Monitoring/savitskaya_terrop_glamoura.pdf. [in Russian].
- Skalatska, O. V. (2018). *Prostir mody u sotsialno-filosofskomu vymiri* [Fashion space in the socio-philosophical dimension] (Doctoral dissertation). Odesa [in Ukrainian]
- Skalatska, O. V. (2015). Sotsialna teatralnist u prostori mody: filosofskiy analiz [Social theatricality in the fashion space: philosophical analysis]. In *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii* [Actual problems of philosophy and sociology], 3, 119–121 [in Ukrainian].
- Tkachenko, R. (2015). Moda v sovremennom muzeinom prostranstve [Fashion in the modern museum space]. *Arcadia*, 3 (44), 31-35 [in Russian].

Prokopovych L.V.

SOCIO-PHILOSOPHICAL “DRAMATURGY” FASHION SHOWS

Shows of new collections of clothes have long been not only an integral part of the fashion industry, but also important socio-cultural events – as artistic acts with a specific social orientation. These acts always have signs of performativity and are implemented in a suitably organized space. This allows them to be seen as theatrical performances: with the stage, actors, directing, set design and, of course, with the audience. Communications that arise within these performances often go beyond them, and influence various cultural processes and the formation of specific social relations. Considering the ability of such events to reflect some features of modern society and, at the same time, influence their formation, the studies of this phenomenon within the framework of the subject of social philosophy, which studies the essence and forms of social reality, are relevant.

The purpose of this study is a socio-philosophical analysis of theatricality of fashion shows in the context of sociocommunicative manifestations of culture and social temporality. The methodological strategy for achieving this purpose is the concept of theatricality of the sociocommunicative manifestations of culture. This concept implies an understanding that theatricality arises only when there is an act of communication between people (that is, when there is an “actor” and a “public”). Conversely, communicative acts acquire the features of theatricality whenever there is a need to improve the effectiveness of communication.

This approach (which is the scientific novelty of the research) allowed not only to establish that theatricality was always inherent in the fashion collections, but also to reveal the tendencies to the emergence of new forms of presentation. The main objectives of such shows are: improving the efficiency of communication between designers and viewers, as potential consumers of the products offered; expansion of the communicative space of the fashion industry, which is caused not only by commercial considerations, but by understanding the role of fashion in socio-cultural processes.

Socio-philosophical understanding of the theatricality of fashion shows, as separate events/performances, show a tendency to implement in them a social theme with the display of current issues that arise before modern society. Comparison of the dynamics of seasonal changes in fashion with the dynamics of changes in society gives reason to talk about the temporality of “dramaturgy” in the “theaters” of fashion and social being.

Key words: *theatricality of being, fashion, performance, sociocultural communications, temporality, social relations.*

ПЕРЕЛІК ЗАКЛАДІВ ОBOB'ЯЗКОВОГО РОЗСИЛАННЯ
ЖУРНАЛУ «ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ»

1. Адміністрація Президента України
(01220, Київ, вул. Банкова, 11)
2. Національна бібліотека України імені В.І.Вернадського
(03039, Київ, Голосіївський пр., 3)
3. Національна парламентська бібліотека України
(01001, Київ, вул. М.Грушевського, 1)
4. Державна науково-технічна бібліотека України
(03680, Київ, вул. Антоновича, 180)
5. Державна науково-педагогічна бібліотека України
імені В.О.Сухомлинського
(04060, Київ, вул. М.Берлінського, 9)
6. Львівська державна наукова бібліотека імені В.Стефаніка
(79001, Львів, вул. Стефаніка, 2)
7. Одеська державна наукова бібліотека імені М.Горького
(65020, Одеса, вул.Пастера, 13)
8. Харківська державна наукова бібліотека імені В.Г.Короленка
(61003, Харків, провулок Короленка, 18)
9. Книжкова палата України
(02094, Київ, пр.Гагаріна, 27)
10. Міністерство освіти і науки України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
11. Міністерство юстиції України
(01001, Київ, вул. Городецького, 13)
12. Департамент атестації кадрів вищої кваліфікації МОН України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
13. Волинський національний університет ім.Лесі Українки
(43009, Луцьк, проспект Волі, 13)
14. Дніпропетровський національний університет
(49025, Дніпропетровськ, проспект Гагаріна, 72)
15. Донецький національний університет
(83055, Вінниця, вул. 600-річчя, 21)
16. Дрогобицький національний педагогічний університет
імені Івана Франка
(82100, Дрогобич, вул. Івана Франка, 34)

17. Запорізький національний університет
(69600, Запоріжжя, вул. Жуковського, 66)
18. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4)
19. Київський національний університет імені Т.Г.Шевченка
(01017, Київ, вул. Володимирська, 64)
20. Львівський національний університет імені Івана Франка
(79002, Львів, вул. Університетська, 1)
21. Національна юридична академія України імені Ярослава Мудрого
(61024, Харків, вул. Пушкінська, 77)
22. Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова
(01601, Київ, вул. Пирогова, 9)
23. Національний університет «Києво-Могилянська академія»
(04070, Київ, вул. Сковороди, 2)
24. Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
(65082, Одеса, вул. Дворянська, 2)
25. Прикарпатський національний університет імені В. Стефаника
(76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57)
26. Полтавський національний педагогічний університет ім. В.Г.Короленка
(36003, Полтава, вул. Остроградського, 2)
27. Сумський державний університет
(40007, Суми, вул. Римського-Корсакова, 2)
28. Ужгородський національний університет
(88000, Ужгород, пл. Народна, 3)
29. Харківський національний університет імені В.Н.Каразіна
(61006, Харків, майдан Свободи, 4)
30. Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького
(18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81)
31. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
(14012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2)
32. Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т.Г.Шевченка
(14013, Чернігів, вул. Гетьмана Полуботка, 53)
33. Український інститут науково-технічної і економічної інформації
(03680, Київ, вул. Антоновича, 180)

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ ТА ПОДАННЯ СТАТЕЙ

Редакційна колегія журналу «Філософські обрії» приймає оригінальні, не опубліковані раніше наукові статті, які висвітлюють актуальні питання філософських наук. Статті, які надходять до редакційної колегії, не повинні одночасно перебувати на розгляді у будь-якому іншому журналі та не повинні бути опубліковані у інших виданнях у аналогічному або несуттєво зміненому вигляді.

Статті мають бути написані українською або англійською мовами. Редакційна колегія залишає за собою право здійснювати літературне редагування поданих статей та відхиляти статті, написані неграмотною мовою. Рекомендуємо дотримуватися такої класичної структури наукової статті: вступ; теоретико-методологічні основи дослідження (включно з аналізом останніх досліджень і публікацій); мета дослідження; опис методики дослідження та здобутих емпіричних даних; оцінка та обговорення результатів, висновки, список використаної літератури із **транслітерацією. Обо'язково подається УДК та ORCID автора.**

До кожної статті обов'язково додається резюме (до 3000 знаків з пробілами) та ключові слова (5-7 слів) українською та англійською мовами. Звертаємо увагу авторів на відмінність резюме (реферату) від анотації. Резюме повинно бути змістовним, стисло відображати короткий зміст статті (вступ, мета, задачі, методи, результати), не повторювати назву статті, не містити загальних фраз, не дублювати висновки. Резюме призначено виконувати функцію незалежного від статті джерела інформації. Резюме англійською мовою у вітчизняних виданнях, якщо статтю опубліковано українською мовою, є основним і, як правило, єдиним джерелом інформації щодо змісту статті для закордонних спеціалістів. Резюме повинне бути написано грамотною англійською мовою. Текст повинен бути зв'язним з використанням слів «отже», «більш того», «наприклад», «у результаті» тощо. («consequently», «moreover», «for example», «the benefits of this study», «as a result» etc.); бажано по можливості застосовувати активний, а не пасивний стан, тобто «The study tested», а не «It was tested in this study» (найчастіша помилка); слід застосовувати термінологію, яка характерна для іноземних спеціальних текстів. Необхідно додержуватися єдності термінології в межах резюме та основного тексту статті.

Текст статті подається у текстовому редакторі Microsoft Word для Windows з дотриманням таких вимог: шрифт «Times New Roman Cyr» (розмір шрифту 14 пт), міжрядковий інтервал одинарний, поля – 2 см кожне, абзац – 1,25 см. Орієнтація – виключно книжкова.

Ілюстрації (рисунок) повинні бути виконані в растровому вигляді (розширення *.tif, *.jpg, *.gif, *.bmp) з роздільною здатністю не менше 300 dpi. Автори можуть самостійно вставити малюнки у текст, проте обов'язково подавати окремо файли малюнків, графіків, схем та ін. в електронному вигляді.

Таблиці повинні бути створені лише засобами Microsoft Word. Таблиці не повинні виходити за межі тексту, вирівнювання по центру. Кожна таблиця повинна мати порядковий номер, заголовок та супроводжуватися внизу посиланням на джерела, наприклад: «Складено за матеріалами [1]». Те саме стосується рисунків.

Формули набираються у редакторі формул програми Word – «Microsoft Equation».

Кожна аббревіатура вводиться у текст у дужках після першого згадування відповідного словосполучення.

Між ініціалом та прізвищем ставиться нерозривний пробіл (Ctrl+Shift+пробіл).

До статті додається список літератури в порядку посилання по тексті. Назви наукових журналів необхідно наводити повністю, без скорочень. Бібліографію інформацію слід наводити у такому вигляді:

1. Для книг – імена авторів або редакторів, назва книги (курсивом), місце публікації, видавництво, рік видання, кількість сторінок

Приклад:

Van der Berg L., Drewett R., Klaassen L.H., Rossi A., Vijverberg C.H.T. *Urban Europe: A study of growth and decline*. A. Exeter, Wheaton&Co. Ltd., 1982, 162 p.

2. Для публікацій у періодичних виданнях - імена авторів, назва статті, назва видання (курсивом), рік видання, номер випуску, сторінки, на яких розміщено статтю.

Example:

Klaassen L., Scimemi G. Theoretical issuers in urban dynamics. *Dynamics of Urban Development*. NewYork, StMartin's Press, 1981, pp. 8–28.

3. Для статей у книгах – імена авторів, назва статті, назва книги (курсивом), імена авторів або редакторів книги, місце публікації, видавництво, рік видання, сторінки, на яких розміщено статтю.

Example:

Kulesza, M. Methods and Techniques of Managing Decentralization Reforms in the CEE Countries: The Polish Experience. In: *Mastering Decentralization and Public Administration Reforms in Central and Eastern Europe*, Ed.: Péteri G., 2002, pp. 189–214.

Транслітерація.

Бібліографічні дані кирилицею потрібно транслітерувати латиницею відповідно до міжнародного стандарту ISO 9. Це єдиний сучасний стандарт транслітерації, який забезпечує однозначну двосторонню відповідність між символами кирилиці та латиниці та дозволяє відновити початковий варіант написання кириличного тексту навіть без знання мови оригіналу. Транслітерація та переклад бібліографічної інформації необхідні для адекватної індексації статей міжнародними наукометричними базами даних.

Загальна схема транслітерації виглядає так:

1. Для книг (монографій, посібників тощо):

Транслітерація імен авторів або редакторів; Транслітерація назви книги (курсивом); Переклад назви книги англійською мовою (у квадратних дужках); місце публікації, видавництво, рік видання, кількість сторінок; мова видання (у круглих дужках).

Приклад:

Krylov M. P. Regional'naâ identičnost' evropejskoj Rossii. [Regional identity is European Russia]. Moscow, 2010, 240 p. (In Russian).

2. Для публікацій у періодичних виданнях (збірниках наукових статей, матеріалів конференцій тощо):

Транслітерація імен авторів; Транслітерація назви статті; Переклад назви статті англійською мовою (у квадратних дужках); Транслітерація назви періодичного видання (курсивом); Переклад назви періодичного видання англійською мовою (у квадратних дужках); місце публікації (для матеріалів конференцій), рік видання, номер випуску, сторінки, на яких розміщено статтю; мова статті (у круглих дужках).

Приклади:

Mezenceva N., Mezencev K. Percepційni portreti regioniv Ukraїni [Perceptual portraits of Ukrainian regions]. Regional'ni problemi Ukraїni: geografičnij analiz ta poшuk šlahiv viriшennâ [Regional problems of Ukraine: geographical analysis and search for solutions.]. Kherson, 2005, pp. 208-213. (In Ukrainian).

Stafijčuk V. Teritorial'na struktura avtorstva politiko-geografičnijih publikacij v Ukraїni za 1990-2012 roki [Territorial structure of the authorship of publications in the field of political geography in Ukraine during 1990-2012 years]. Geografiâ ta turizm [Geografiâ ta turizm], 2014, Vol. 27, pp. 184–191. (In Ukrainian).

3. Для статей у книгах:

Транслітерація імен авторів; Транслітерація назви статті; Переклад назви статті англійською мовою (у квадратних дужках); Транслітерація назви книги (курсивом); Переклад назви книги англійською мовою (у квадратних дужках); Транслітерація імен авторів або редакторів книги; рік видання, сторінки, на яких розміщено статтю; мова статті (у круглих дужках).

Приклад:

Mezencev K., Gnatûk A. M. Russkaâ kul'tura v Ukraine: regional'nye trendy i identičnost' [Russian culture in Ukraine: trends and regional identity]. In: Fenomen kul'tury v rossijskoj obšestvennoj geografii: ekspertnye mnenniâ, analitika, koncepty [The phenomenon of culture in the Russian human geography: expert opinions, analysis, concepts], Eds.: A. G. Družinin and V. N. Streleckij, Rostov-on-Don, Publishing House of Southern Federal University, 2014, pp. 378–397. (In Russian).

Редколегія пропонує авторам використовувати такі ресурси автоматичної транслітерації:

– для україномовних джерел: <http://translit.kh.ua/#iso9> (у випадуючому списку слід обрати ISO 9:1995);

– для російськомовних джерел: http://tran.comze.com/ISO9_translit.html

3 метою забезпечення можливості перевірки правильності оформлення списку використаних джерел та внесення змін до нього у разі виявлення неточностей чи помилок, редакційна колегія рекомендує авторам надсилати окремим файлом ідентичний список використаних джерел, оформлений традиційно згідно вимог ДСТУ ГОСТ 7.1:2006.

Посилання на джерела у тексті статті можна робити тільки одним способом: у квадратних дужках згідно з номером у списку літератури: [8]; [2, с. 34]; [16, с. 27-28].

Обсяг статті (разом з резюме та списком літератури) повинен бути не меншим 2500 та не більшим 6000 слів.

Рукопис статті повинен містити такі елементи:

- УДК, ORCID
- назву статті (англійською та українською мовами);
- прізвища та імена авторів, їх місце роботи (англійською та українською мовами);
- резюме та ключові слова (англійською та українською мовами);
- основний текст статті (англійською або українською мовами);
- список використаних джерел.

Подання статті до редакційної колегії

Подання статті здійснюється у електронному вигляді на адресу електронної пошти **philos_obr@ukr.net**

- рукопис статті з усіма вказаними вище елементами;
- відомості про авторів, зокрема П.І.Б. всіх авторів, їх наукові ступені, вчені звання, місця роботи та посади, сфера наукових інтересів (українською та англійською мовами);
- контактна адреса електронної пошти, номер телефону;
- додаткові матеріали (малюнки, діаграми, графіки тощо) – за наявністю;
- список використаних джерел, оформлений традиційно згідно вимог ДСТУ ГОСТ 7.1:2006 та його транслітерацію.

Процедура розгляду публікацій

Головний редактор присвоює надісланій статті вхідний реєстраційний номер та переглядає її на предмет відповідності її змісту формальним вимогам до оформлення (відповідність тематиці журналу, форматування тексту, зміст та обсяг анотації, оформлення списку використаних джерел, грамотність мови статті, відповідність науковому стилю тощо). Крім того, здійснюється редакційна перевірка надісланих матеріалів на плагіат. У разі схвального рішення головний редактор передає статтю на рецензування. У випадку негативного рішення головний редактор може відхилити статтю або направити її на доопрацювання, при цьому датою надходження вважатиметься дата повторного надходження доопрацьованої статті.

ПРОЦЕС РЕЦЕНЗУВАННЯ

Усі статті, які надійшли до редакції науково-теоретичного часопису «Філософські обрії», підлягають рецензуванню.

– Головні редактори журналу визначають відповідність статті профілю журналу, вимогам до оформлення і направляють на рецензію членам редакційної колегії, а потім – незалежним експертам.

– До рецензування не залучаються фахівці, які працюють в тій же установі, де виконана робота.

– Термін рецензування в кожному окремому випадку визначається з урахуванням створення умов для максимально оперативної публікації статті. Максимальний термін рецензування – 1 місяць.

– Редакція дотримується політики рецензування «Double blind peer review». Листування з приводу результатів рецензування редакція видання не веде.

– У рецензії відображаються відповідно до встановлених вимог: загальний науковий рівень роботи; відповідність назви змісту статті; актуальність теми; наукова новизна; коректність цитатій і стан науково-довідкового апарату; обґрунтованість висновків і їх відповідність поставленій меті публікації; відповідність вимогам оформлення статті в науково-теоретичному часописі «Філософські обрії»; висновок рецензента про можливість публікації статті.

– Точка зору автора і його стиль рецензентами не оцінюються.

– Рецензія засвідчується в порядку, встановленому в установі, де працює рецензент.

– Якщо в рецензії на статтю є вказівка на її виправлення, вона направляється автору на доопрацювання.

– Стаття, не рекомендована до публікації, до повторного розгляду не приймається.

– Рішення про доцільність публікації після рецензування приймається головним редактором, а за необхідності – редколегією в цілому. Відповідальний секретар інформує автора і вказує передбачувані терміни публікації.

Відкликання статті

Редколегія залишає за собою право відкликати вже опубліковані статті, у яких було виявлено явні ознаки плагіату або інших порушень наукової етики. Перевірки на плагіат можуть здійснюватися редколегією як за власної ініціативи, так і у відповідь на повідомлення, заяви або скарги третіх осіб.

ВИДАВНИЧА ЕТИКА

Етичні правила для авторів, рецензентів та редакторів ґрунтуються на принципах, розроблених Комітетом з етики наукових публікацій – COPE.

Етичні правила для авторів

Автори повинні гарантувати оригінальність своїх досліджень і тексту статей. Забороняється подавати до журналу статті, які вже були опубліковані (або одночасно надіслані на розгляд до іншого журналу). У виняткових випадках автори можуть звернутися до редакції і пояснити причину для повторної публікації. Категорично не допускається одночасне подання однієї і тієї ж статті на розгляд до кількох журналів.

Автори зобов'язані вказати інформацію про усіх осіб і організацій, які у тій чи іншій формі сприяли проведенню дослідження, а також належним чином цитувати інші публікації, використані під час дослідження. Необхідно уникати будь-яких форм плагіату, дотримуватися чинного законодавства про охорону авторських прав. Будь-які матеріали, захищені авторським правом (особливо графічні матеріали, а також великі цитати), можуть відтворюватися у статтях тільки з письмового дозволу правовласника. Автори повинні гарантувати, що методика і результати їх дослідження належним чином представлені (для забезпечення можливості відтворення результатів іншими науковцями) і об'єктивно інтерпретовані. Необхідно чітко вказувати застереження до

якості використаних емпіричних даних і методів. Будь-які фальсифікації під час виконання дослідницьких процедур та інтерпретації результатів є неприйнятними.

Всі особи, які внесли значний вклад у дослідження, в тому числі формулювання ідеї та мети дослідження, методичних підходів, виконання дослідження та інтерпретацію результатів, повинні бути вказані як співавтори. Якщо вклад інших осіб у дослідження є незначним, відповідну інформацію необхідно зазначити після основного тексту статті у розділі «Подяки». Необхідно вказувати усі джерела фінансування дослідження. Всі автори мають чітко заявити про фінансові або інші форми потенційних конфліктів інтересів, які можуть вплинути на результати дослідження чи їх інтерпретацію. Автор, який відповідає за листування з редакцією, несе відповідальність за належне формування переліку співавторів, а також за ознайомлення усіх співавторів з остаточною версією статті та схвалення ними статті до публікації.

Редакція може звертатися до авторів з проханням надати вихідні дані, використані для дослідження. Автори повинні забезпечити публічний доступ до таких даних на вимогу редакторів. Автори повинні зберігати дані, використані під час дослідження, протягом щонайменше 10 років.

У випадку виявлення автором у своїй статті, яка вже була опублікована, серйозної помилки, яка впливає на достовірність отриманих результатів і висновків, необхідно якнайшвидше повідомити про це редакцію журналу і запропонувати найбільш прийнятний у конкретному випадку варіант виправлення ситуації, наприклад, публікацію повідомлення про уточнення, відкликання або спростування статті.

Етичні правила для рецензентів

Завдання рецензентів - не лише допомогти редакції журналу у прийнятті рішення щодо можливості публікації статті, але також допомогти авторам поліпшити зміст статті та якість дослідження, що лягло у її основу.

З метою гарантування швидкого і неупередженого рецензування рецензенти повинні якомога швидше надати редакції підтвердження своєї компетенції у даній тематиці та можливість впоратися із завданням у встановлений термін.

Рецензенти зобов'язані зберігати конфіденційність отриманих матеріалів. Забороняється поширювати отримані для рецензування матеріали та проводити їх обговорення з будь-якими особами, окрім представників редакції журналу. При рецензуванні потрібно зберігати максимальну об'єктивність, чітко і зрозуміло обґрунтовувати свою аргументацію. Рецензенти зобов'язані повідомити редакцію про будь-які публікації, які не були належним чином процитовані авторами. Крім того, рецензент повинен повідомити редактора про усі випадки співпадіння тексту прийнятої до розгляду статті з текстом будь-яких інших публікацій.

Рецензент не має права використовувати інформацію, отриману під час розгляду статті, для особистих цілей, зокрема отримання будь-якої особистої вигоди. Рецензенти повинні відмовитися від рецензування у випадку наявності конфлікту інтересів, таких як співробітництво або конкуренція з будь-яким автором статті чи установою / організацією, у якій виконувалася робота або працює щонайменше один із авторів.

Етичні правила для редакторів

Редакція журналу несе відповідальність за рішення про публікацію статті. Рішення редакції є остаточним. Рішення редактора повинне ґрунтуватися на власному судженні про наукову значущість статті, а також відгуках рецензентів. Редакція журналу докладає усіх можливих зусиль для уникнення порушення авторських прав, плагіату або інших неправомірних дій авторів. При прийнятті рішення редакція керується виключно якістю статей. Категорично не допускається дискримінація авторів за ознакою громадянства, етнічної належності, статі, віросповідання, політичних поглядів, сексуальної орієнтації авторів тощо.

Редактори не можуть використовувати у власних цілях матеріали відхилених статей. Редактори повинні суворо дотримуватися правил анонімності, зокрема, гарантувати анонімність рецензентів. Крім того, редакторам не дозволено поширювати будь-яку інформацію про подані статті будь-яким особам за виключенням авторів, рецензентів, наукових консультантів і видавця.

Плата за публікацію

Оплата здійснюється за реквізитами, наданими автору разом із листом про остаточне узгодження тексту публікації. Якщо автор не здійснює оплату протягом десяти робочих днів з дати відправлення листа редколегією, стаття знімається з публікації у поточному номері збірника. Після внесення оплати таку статтю може бути прийнято до друку у поточному або наступних номерах збірника.

Автори отримують право на публікацію своєї статті у електронній версії журналу, а також гарантовано отримують друкований примірник журналу «Філософські обрії» зі своєю публікацією. За бажанням автори можуть замовити додаткові друковані примірники журналу за додаткову плату.

Адреса редакції: 36003, Полтава, вул. Остроградського, 2.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

<http://philosobr.pnp.u.edu.ua>

http://pnp.u.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

E-mail: philos_obr@ukr.net

Тел. (0532) 52-59-08vv, 56-23-13.

Журнал входить до Переліку № 4 (додаток до Постанови Президії ВАК України від 9 лютого 2000 р., № 2–02/2, бюлетень ВАК України, №2, 2000 р.), нового Переліку (Постанова Президії ВАК України від 18 листопада 2009 р., № 1–05/5, бюлетень ВАК України, №12, 2009 р.) та наказу Міністерства освіти і науки України від 29.12.2014 р. №1528 (додаток 11), що включаються до Переліку фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук у галузі «Філософські науки».

REQUIREMENTS AND SUBMISSION OF THE ARTICLES

The editorial board of the journal «Philosophical Horizons» receives the original, not previously published scientific articles which cover current issues of philosophy. The articles which are received by the editorial board should not simultaneously be under consideration in any other journal and should not be published in other publications in a similar or slightly modified form.

Articles should be written in Ukrainian or English. Editorial Board reserves the right to edit submitted articles and reject articles written in irrelevant language. We recommend you stick to this classical structure of the article: introduction; theoretical and methodological foundations of research (including analysis of recent research and publications); The aim of the study; description of the research methodology and empirical data obtained; assessment and discussion of results, conclusions, list of references of **transliteration. UDC submitted and being sure ORCID author.**

Each article should be attached with a summary (3000 characters with spaces) and keywords (5-7 words) in English and Ukrainian. Please note the difference between a summary (abstract) and annotations. The summary should be informative, concise display a summary of the article (introduction, purpose, objectives, methods, results), not to repeat the title of the article, does not contain common phrases, duplicate conclusions. Summary assigned to function independently of the paper sources. Summary in English in the national issues, if the article published in Ukrainian, is the main and usually the only source of information on the content of articles for foreign specialists. Resume must be written in English literate. The text must be in logical use of the word «therefore», «moreover», «like», «result» and so on. («Consequently», «moreover», «for example», «the benefits of this study», «as a result» etc.); preferably possible to use active rather than passive, ie «The study tested», rather than «It was tested in this study» (the most common mistake); the terminology which is essential for foreign special texts should be used. It is necessary to follow the convention in terms within the summary and main text of the article.

The article is submitted in text editor Microsoft Word for Windows with the following requirements: font «Times New Roman Cyr» (size 14 pt), single line spacing, margins – 2 cm each paragraph – 1.25 cm. Orientation – only portrait .

Illustrations (figures) should be performed in a raster format (extension *.tif, *.jpg, *.gif, *.bmp) with a resolution of 300 dpi. Authors may insert their own images in the text, but they must submit separate files of pictures, graphs, charts and others electronically.

Tables should be made only by means of Microsoft Word. Tables should not go beyond the text, centered. Each table should have a serial number, title and below accompanied citing sources, eg, «Folding the materials [1].» The same applies to drawings.

Formulas are typed in formulas editor program Word - «Microsoft Equation».

Each abbreviation introduced in the text in brackets after the first mention relevant phrases.

Between the initials and surname refers breaking space (Ctrl + Shift + Space).

Bibliography by reference in the text is attached to the article. Full names of journals should be given . Bibliographical information should be presented in the following form:

1. books – names of authors or editors, book title (in italics), place of publication, publisher, year of publication, number of pages

Example:

Van der Berg L., Drewett R., Klaassen L.H., Rossi A., Vijverberg C.H.T. Urban Europe: A study of growth and decline. A. Exeter, Wheaton & Co. Ltd., 1982, 162 p.

2. publications in journals – author, title, publication title (in italics), year of publication, issue number, page hosting article.

Example:

Klaassen L., Scimemi G. Theoretical issues in urban dynamics. Dynamics of Urban Development. New York, StMartin's Press, 1981, pp. 8-28.

3. For articles in books – author, title, book title (in italics), names of authors or editors of the book, place of publication, publisher, year of publication, page hosting article.

Example:

Kulesza, M. Methods and Techniques of Managing Decentralization Reforms in the CEE Countries: The Polish Experience. In: Mastering Decentralization and Public Administration Reforms in Central and Eastern Europe, Ed.: Péteri G., 2002, pp. 189-214.

Bibliographic data in Cyrillic should be transliterated in Latin according to the international standard ISO 9. It is the only modern standard transliteration, which provides the unique two-way correspondence between Cyrillic and Latin characters and allows you to restore the original spelling Cyrillic text without knowledge of the original language. Transliteration and translation bibliographic information necessary for an adequate international scientometric articles indexed databases.

The general scheme of transliteration is:

1. Books (monographs, textbooks, etc.):

Transliteration of names of authors or editors; Transliteration book title (in italics); Translated title of the book in English (in brackets); place of publication, publisher, year of publication, number of pages; language publication (in parentheses).

Example:

Krylov M. P. Regional'naâ identičnost' evropejskoj Rossii. [Regional identity is European Russia]. Moscow, 2010, 240 p. (In Russian).

2. For publications in periodicals (collections of scientific articles, conference proceedings, etc.):

Transliteration of names of authors; Transliteration title of the article; Translated title of the article in English (in brackets); Transliteration title periodical (in italics); Translated title periodical English (in brackets); place of publication (for the conference proceedings), year of publication, issue number, pages that contain sex; Language (in parentheses).

Examples:

Mezenceva N., Mezencev K. Percepčijni portreti regioniv Ukraïni [Perceptual portraits of Ukrainian regions]. Regional'ni problemi Ukraïni: geografičnij analiz ta pošuk šlâhiv virišennâ [Regional problems of Ukraine: geographical analysis and search for solutions.], Kherson, 2005, pp. 208-213. (In Ukrainian).

Stafijčuk V. Teritorial'na struktura avtorstva politiko-geografičnih publikacij v Ukraïni za 1990-2012 roki [Territorial structure of the authorship of publications in the field of political geography in Ukraine during 1990-2012 years]. Geografiâ ta turizm [Geografiâ ta turizm], 2014, Vol. 27, pp. 184-191. (In Ukrainian).

3. For articles in books:

Transliteration of names of authors; Transliteration title of the article; Translated title of the article in English (in brackets); Transliteration of a book title (in italics); Translated title of the book in English (in brackets); Transliteration of the names of authors or editors of the book; year of publication, pages of the published articles (in parentheses).

Example:

Mezencev K., Gnatûk A. M. Russkaâ kul'tura v Ukraine: regional'nye trendy i identičnost' [Russian culture in Ukraine: trends and regional identity]. In: Fenomen kul'tury v rossijskoj obšestvennoj geografii: èkspertnye mneniâ, analitika, koncepty [The phenomenon of culture in the Russian human geography: expert opinions, analysis, concepts], Eds.: AG Družinin and VN Streleckij, Rostov-on-Don, Publishing House of Southern Federal University, 2014, pp. 378-397. (In Russian).

Editorial writers use such offers of the automatic transliteration resources:

– for Ukrainian sources: <http://translit.kh.ua/#iso9> (drop-down list should select ISO 9: 1995);

– for Russian sources: http://tran.comze.com/ISO9_translit.html

In order to enable verification of the validity of the list of sources and amending it in case of inaccuracies or errors Editorial Board encourages authors to submit separate file identical list of sources, traditionally decorated according to the requirements of ДСТУ ГОСТ 7.1: 2006.

Links to sources in the text can be done only one way: in brackets according to the number in the bibliography [8]; [2, p. 34]; [16, p. 27-28].

The paper (including summary and list of literature) should not be less than 2500 and not more than 6000 words.

Manuscript must contain the following elements:

– UDC, ORCID

- the name of the article (in English and Ukrainian);
- names of authors, their place of work (in English and Ukrainian);
- summary and key words (in English and Ukrainian);
- the main text (in English or Ukrainian);
- references.

Submitting articles to the Editorial Board

Submission of articles is made electronically by e-mail philos_obr@ukr.net

- Manuscript with all the elements listed above;
- information about authors, including the name all authors, their academic degree, academic status, place of work and positions Research interests (Ukrainian and English);
- contact email address, phone number;
- additional materials (pictures, charts, graphs, etc.) – if any;
- a list of sources, traditionally decorated according to the requirements of GOST 7.1: 2006 and its transliteration.

Processing of publications

Chief editor sent the article assigns incoming registration number and review it for compliance with formal requirements of its content to the design (matching the subject of the magazine, text formatting, content and abstract, design list of sources, literacy language

articles matching scientific style, etc.). Besides, the editorial board reviews submissions for plagiarism. If a decision is approved the chief editor sends the article to review. In the case of a negative decision by the chief editor the article can be rejected or sent back for revision, and the registration date of the article will be the date of next submission.

THE REVIEW PROCESS

All articles submitted to the editors of scientific and theoretical journal «Philosophical horizons» are to be reviewed.

– The head editors of the journal determine the compliance of the article to the target of the journal, as well as to the requirements for formatting and send them to be reviewed by the members of the editorial board, and then to the independent experts.

– The review process does not involve professionals who work in the same institution where the work was performed.

– The term for the review process in each case is determined by the conditions for the most rapid publication of the article. The maximum term of the review process is about 1 month.

– The editorial board follows the policy of reviewing «Double blind peer review». The editorial board does not correspond about the results of the review.

– The review displays the overall level of scientific work according to the requirements; analyses if the title of the article matches the content; states the relevance of the topic; a scientific innovation; the correct citation and the state of scientific reference system; the validity of the findings and their compliance to the aim of publication; compliance with design articles in scientific and theoretical journal «Philosophical horizon»; the conclusion of the reviewer about the possibility of publishing the article.

– The opinion of the author and his style is not rated by reviewers.

– The review of the article is certified according to the institution where reviewer works.

– If the review of the article is with the indication on the further article correction, it is sent to the author for revision.

– The article which is not recommended for publication is not accepted for reconsideration.

– A decision about the expediency of publication after peer review is approved by the head editor, and if it is necessary by the editorial board.

Executive Secretary informs the author and indicates the expected timing of the publication

Article rejection

The Editorial Board reserves the right to withdraw already published articles where obvious signs of plagiarism or other violations of academic ethics were found. Check for plagiarism can be implemented as an editorial board on its own initiative and in response to the notification, application or complaint of third parties.

PUBLISHING ETHICS

Ethical guidelines for authors, reviewers and editors based on principles developed by the Ethics Committee publications – COPE.

Ethical Guidelines

Authors must guarantee the authenticity of their research and text articles. It is forbidden to submit earlier published articles (or simultaneously submitted for being

review to another journal). In exceptional cases, authors can refer to their explanation of the reason for re-publication.

Authors are required to provide information about all persons and organizations that in one way or another contributed to the study, and properly cite other publications used in the study. Avoid any forms of plagiarism to be complied with applicable regulatory documents about copyright protection. Any material protected by copyright (especially graphics and great quotes) can be performed only according to the written permission. Authors should ensure that the methods and results of their research are properly investigated (to allow referring to the results for other researchers) and objectively interpreted. It is important to warn about indication of the quality of the used empirical data and methods. Any fraud during the execution of research procedures and interpretation of results is unacceptable.

All persons who have made significant contributions to the study, including the formulation of ideas and research objective, methodical approaches, implementation and interpretation of research results should be listed as co-authors. If the contribution of others in the study is small, relevant information is necessary to be indicated after the main text of the article under «Thanks.» It is necessary to indicate all sources of funding research. All authors should state clearly the financial or other forms of potential conflicts of interest that may affect the results of the study or their interpretation. Author are responsible for correspondence with the editors as well as they are responsible for the proper formation of the list of sponsors, as well as review of all co-authors of the final version of the article and the approval of their articles for publication.

Editors may request the authors to provide the raw data used for the study. Authors must provide public access to such data at the request of the editors. Authors must retain data used in the study for at least 10 years.

In the case of the author in his article that has already been published, a serious error, which affects the reliability of the results and conclusions must quickly inform the editorial board and offer the most appropriate in a specific case solutions to a situation such as the publication of notice of clarification, withdrawal or retraction of the article.

Ethical guidelines for referees

The task of the reviewers is not only to help the magazine in the decision on the possibility of publishing the article, but also help authors improve quality content of the articles and studies that lay at its foundation.

In order to ensure prompt and impartial review, reviewers should be amended to provide the quickest confirm their competence in this subject and to cope with the task in time.

Reviewers are required to maintain the confidentiality of submissions received. Do not distribute received for review materials and conduct their discussions with any persons other than members of the magazine. It is necessary to maintain maximum of objectivity, and to be capable clearly and in a comprehensive way to prove the argument. Reviewers must inform the editors of any publications that were not properly cited by the authors. In addition, the reviewer must inform the editor about all cases which match the text of the article to review the text of any other publications.

Reviewer shall not use information obtained during the review article for personal purposes, including obtaining any personal benefit. Reviewers must abandon review in case of conflict of interest, such as cooperation or competition with any article the

author or institution / organization which carried out the work or works at least one of the authors.

Ethical guidelines for editors

The editorial board is responsible for the decision to publish the article. Editorial decision is final. Editor's decision should be based on their own judgment about the scientific significance of the article and the comments of reviewers. Editors make every possible effort to avoid copyright infringement, plagiarism or other misconduct authors. When deciding wording guided solely by the quality of articles. It is not allowed to discriminate the authors as for their nationality, ethnicity, gender, religion, political views, sexual orientation, and so on.

Editors can not use for their own purposes materials of the rejected articles. Editors should strictly observe the rules of anonymity, in particular, to guarantee the anonymity of reviewers. In addition, editors are not allowed to distribute any information about submitted articles to any persons other than the authors, reviewers, consultants and scientific publisher.

Fee for publication

Payment is done according to the information given to the author, together with the letter of the text of the final publication approval. If the author does not pay within ten working days of sending a letter to the editorial board, the article will be rejected to be published in the current issue of the journal. After the payment the following article can be accepted for publication in the current or future issues of the journal.

Authors are entitled to publish their articles in the electronic version of the journal, and are guaranteed to get a printed copy of the journal «Philosophical Horizons» with their publication. At the request of authors can order additional printed copies of the journal for an additional fee.

Editorial address: 36003, Poltava, st. Ostrogradskogo, 2.

The journal posted online

<http://philosobr.pnpu.edu.ua>

http://pnpu.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

E-mail: philos_obr@ukr.net

Tel. (0532) 52-59-08, 56-23-13.

The journal is included to the List number 4 (addition to SAC Ukraine Presidium Decree of February 9, 2000 p., № 2-02 / 2, Bulletin of SAC Ukraine, №2, 2000) New List (SAC Ukraine Presidium Decree of 18 November 2009 g., № 1-05 / 5 bulletin SAC Ukraine, №12, 2009) and the Ministry of Education and Science of Ukraine of 12.29.2014 p. №1528 (annex 11) included in the list of professional editions of Ukraine, where the results of dissertations for the degree of doctor and candidate of sciences in the field of «Philosophy» can be published.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 41

Відповідальний науковий редактор ***П. А. Кравченко***

Технічний редактор ***А. І. Тимощук***

Дизайн ***В. М. Бровко***

Верстка ***В. М. Бровко***

Підписано до друку 18.06.2019 р. Формат 60x84/16

Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 10,4 Обл.-вид. арк. 10,8

Наклад 100 прим. Зам. № 1935

Віддруковано в ПНПУ імені В. Г. Короленка
36003, м. Полтава, вул. Остроградського, 2

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру
серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Scientific publications

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific-theoretical journal

Issue 41

Responsible science editor ***P. A. Kravchenko***

Editing done ***A. I. Tymoshchuk***

Design ***V. M. Brovko***

Layout ***V. M. Brovko***

Signed for publication 18/06/2019 p. Format 60x84/16
Offset Paper. Offset.

Nominal printing pp. 10,4. Registry-publ. pp. 10.8
The circulation of 100 copies. Order Number 1935

Printed in PNPУ named after Korolenko
36003, m. Poltava, str. Ostrogradskogo, 2

Certificate of registration of subject publishing into the state register
DK series number 3817 from 01.07.2010.