

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ БАНКІВСЬКОЇ СПРАВИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

**СВІТОГЛЯД –
ФІЛОСОФІЯ –
РЕЛІГІЯ**

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 11

За заг. редакцією д-ра філос. наук, проф. І. П. Мозгового

СУМИ
“СВІТ ДРУКУ”
2016

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

С24

Засновники: Державний вищий навчальний заклад “Українська академія банківської справи Національного банку України”; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Реєстраційне свідоцтво КВ № 18835–7135Р від 07.09.2011.

Затверджено наказом МОН України від 21.11.2013 № 1609 як фахове видання.

Рекомендовано до друку вченою радою Української академії банківської справи, протокол № 13 від 12.04.2016.

Редакційна колегія:

І. П. Мозговий – д-р філос. наук, проф. (головний редактор) (Україна);

М. В. Попович – д-р філос. наук, проф. (співредактор) (Україна);

А. О. Васюріна – канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар) (Україна);

З. Н. Ісмагамбетова – д-р філос. наук, проф. (Казахстан);

С. Констанчак – д-р хабілітат, проф. (Польща);

Н. В. Наливайко – д-р філос. наук, проф. (Росія);

О. П. Бойко – д-р філос. наук, проф. (Україна);

В. М. Вандишев – д-р філос. наук, проф. (Україна);

А. М. Колодний – д-р філос. наук, проф. (Україна);

Є. О. Лебідь – д-р філос. наук, доц. (Україна);

В. А. Малахов – д-р філос. наук, проф. (Україна);

О. Н. Саган – д-р філос. наук, проф. (Україна);

І. В. Теліженко – д-р філос. наук, проф.;

Л. О. Филипович – д-р філос. наук, проф. (Україна);

В. О. Цикін – д-р філос. наук, проф. (Україна);

О. Ю. Щербина-Яковлєва – д-р філос. наук, проф. (Україна);

П. Л. Яроцький – д-р філос. наук, проф. (Україна);

С. І. Побожій – канд. мистецтвознав., доц. (Україна)

До збірника увійшли праці науковців, присвячені актуальним проблемам у галузі філософії, релігієзнавства, культурології та питанням, пов’язаним із процесом формування цілісного світогляду сучасної людини.

Розрахований на науковців, викладачів філософських дисциплін, аспірантів, студентів, які цікавляться проблемами розвитку гуманітарного знання.

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

Адреса редакції: Українська академія банківської справи, 40000, м. Суми, вул. Петропавлівська, 57, тел.: 0(542) 66-50-78, e-mail: kafedra_sgd@meta.ua; mozg_akadem@ukr.net

© Українська академія банківської справи

2016

ЗМІСТ

ВСТУП	5
Мозговий Іван ПЕРШІ ОДИНАДЦЯТЬ ВИПУСКІВ: ДОСЯГНЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ	5
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ	7
Бойко Ольга ПРОСТОРОВІ ТА ТЕМПОРАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЛЮДСЬКОГО УНІВЕРСУМУ	7
Корнієнко Олександр ЦІННІСНА СВІДОМІСТЬ ОСОБИСТОСТІ: ЇЇ ДЖЕРЕЛА І СУТНІСТЬ	17
Лебідь Андрій АНТИРЕАЛІСТСЬКА (ФІЗИКАЛІСТСЬКА) ПАРАДИГМА ФЕНОМЕНУ МЕНТАЛЬНОГО (СТАТТЯ ПЕРША).....	27
Лебідь Євген НАУКА: ШЛЯХ ДО НОВИХ СМИСЛІВ.....	38
Лещенко Ольга, Ходцева Алла ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ ВЫМЫШЛЕННОСТИ	47
Савельєва Юлія КОНЦЕПТ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ СІМ'ї: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	54
Хэнги Людмила, Козинцева Татьяна ПОНЯТИЕ МОДЫ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСФСКИЙ АНАЛИЗ.....	65
Храпко Павло ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕННЯ В СЕМІОТИЦІ ПРОСТОРУ Л. ЧЕРТКОВА.....	74
Шевель Анжеліка ПОГЛЯД НА ТЕХНІКУ В АСПЕКТІ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ.....	84
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО	93
Васюріна Алла, Снагощенко Анна ВИСВІТЛЕННЯ У ЗМІ ПИТАНЬ ҐЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ.....	93
Жулінський Микола “ПОЛЮВАННЯ” ПРОТЯГОМ ЖИТТЯ	102
Колінько Марина ДВЕРІ ЯК МЕТАФОРА ЗУСТРІЧІ КУЛЬТУРНИХ СВІТІВ	111
Кубрак Олег САМОГУБСТВО В ІСТОРІЇ, ФІЛОСОФІЇ ТА РЕЛІГІЯХ СВІТУ	119
Мозговий Іван НАЦИЗМ І ВІРА: СТАВЛЕННЯ КЕРІВНИЦТВА НАЦІОНАЛ-СОЦІАЛІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ НІМЕЧЧИНИ ДО РЕЛІГІЇ Й ЦЕРКВИ	131
Побожій Сергій ПУТИВЛЬСЬКИЙ ТОПОС У СИСТЕМІ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО ХУДОЖНИКА (ДО 160- РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ПЕТРА ЛЕВЧЕНКА).....	151
Роденко Алла, Сагдуллаєв Ганишер СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ СОВРЕМЕННОГО УЗБЕКИСТАНА: СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ	162

Тубол Наталия, Анамурадов Куват ЭТНИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТУРКМЕНСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ УКРАШЕНИЙ	169
РОЗДІЛ 3. КУЛЬТУРОЛОГІЯ	177
Зякун Алла УКРАЇНСЬКА ІСТОРИЧНА НАУКА: ВИБІР ІСТОРИОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ	177
Капран Оксана КОЛЬОРОВЕ РІШЕННЯ В ПРОЕКТУВАННІ КОСТЮМУ	181
Khodtseva Alla, Leshchenko Olga, Medvid Olena LEARNER AUTONOMY AS A SOCIAL PHENOMENON	190
Книш Інна ДОКЛАСИЧНИЙ ПЕРІОД РОЗВИТКУ НАУКИ: ЗМІНА ОСВІТНІХ ПАРАДИГМ	199
Козинцева Тетяна, Чирков Сергій ІНВЕРСІЇ ШЛЯХУ У СУЧАСНОМУ КІНЕМАТОГРАФІ	211
Кулішенко Людмила НЕНОРМАТИВНІ ЕЛЕМЕНТИ У МОВЛЕННІ СТУДЕНТІВ	220
Лященко Ірина МАСОВА МУЗИЧНА КУЛЬТУРА В УКРАЇНІ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР	230
Туляков Олег, Борзунов Валерій СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ СТАЛОЇ СУЧАСНОЇ ОБ'ЄДНАНОЇ ТЕРИТОРІАЛЬНОЇ ГРОМАДИ	237
Чернышова Татьяна, Рахимбердиев Мирзохид РЕЧЕВОЙ ЭТИКЕТ И КОНЦЕПТ “БЛАГОДАРНОСТЬ” С ПОЗИЦИИ НОСИТЕЛЕЙ РУССКОГО И УЗБЕКСКОГО ЯЗЫКА	247
Шило Александр ВОКРУГ КИМОНО И НЕМНОГО ШИРЕ (К ХАРАКТЕРИСТИКЕ КАНОНИЧЕСКОГО ТИПА КУЛЬТУРЫ НА ПРИМЕРЕ ЯПОНО-ЕВРОПЕЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА)	255
SUMMARY	270
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	271

Вступ

Іван МОЗГОВИЙ

ПЕРШІ ОДИНАДЦЯТЬ ВИПУСКІВ: ДОСЯГНЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ

Збірник наукових праць “Світогляд – Філософія – Релігія” за 5 років свого функціонування (2011– 2016) переступив поріг першого маленького ювілею – 5 років видання і 10 випусків за цей час. І ось тепер перед нами черговий випуск – № 11. За цей час ми маємо певні здобутки й досягнення, на яких коротко зупинимося.

Співзасновниками цього видання стали Державний вищий навчальний заклад “Українська академія банківської справи” Національного банку України та Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, які 31.03.2011 уклали Договір про творче співробітництво, а 10.05.2011 – Установчий договір про видання зазначеного збірника наукових праць. Було отримане реєстраційне свідоцтво Державної реєстраційної служби України за № 18335–7135Р від 07.09.2011. Наказом МОН України № 1609 від 21.11.2013 видання було затверджене як фахове (починаючи з випуску № 5).

Збірнику “Світогляд – Філософія – Релігія” присвоєно міжнародний ідентифікатор періодичних видань **ISSN 2305–7459**. Він також індексується у міжнародних наукометричних базах **Google Scholar** та **Index Copernicus** (Польща) (<http://journals.indexcopernicus.com/+--+--+p24782578,3.html>), включений до **Ulrich’s Web Global Periodicals Directory**. Водночас збірник прийнятий до індексування в **European index for the humanities and social sciences (ERICH PLUS)**: <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info?id=490170>, відповідальність за ведення якого покладене на NSD – Норвезький Центр Наукових Даних.

Уже в випуску № 1 були визначені програмні цілі видання: поширення філософських ідей, спрямованих на подальше системне формування цілісного світогляду сучасної людини, висвітлення результатів наукових досліджень в області гуманітарних наук, аналіз актуальних соціально-політичних і духовних проблем сьогодення через призму філософського знання. Виходячи з цього, видання адресу-

валосся фахівцям та науковцям, спеціалістам в галузі гуманітарних наук, викладачам, аспірантам і студентам навчальних закладів. Вся ця робота координувалася редколегією в складі досвідчених вітчизняних і зарубіжних (Польща, Росія, Казахстан) фахівців. Загальне керівництво роботою редколегії здійснювалося доктором філософських наук, професором Іваном Мозговим.

За цей час у збірнику видрукувана 291 публікація (з них 279 статей, 10 рецензій, 1 статистичний матеріал і 1 переклад). У виданні було відкрито три тематичні рубрики: “Філософія”, “Релігієзнавство” і “Культурологія”, де тільки самих статей видрукувано відповідно по рубриках 95, 90 і 95. Серед статей по мовному принципу статистика має наступний вигляд: 230 статей видрукувані українською мовою, 37 російською, 11 англійською і 1 польською. Всі інші матеріали (рецензії тощо) друкувалися українською мовою.

У написанні наукових праць взяли участь 168 авторів, з них 147 науковців з України, 21 автор представляли інші країни (Польща, Іспанія, Швеція, В’єтнам, Росія, Узбекистан, Туркменістан). Серед авторів – 26 докторів наук і професорів, 9 докторантів, 74 кандидати наук і доценти, 19 аспірантів. До наукової роботи залучалися й студенти вищих навчальних закладів – таких виявилось 13. При цьому значна частина авторів виступала на сторінках видання декілька разів.

Матеріали статей проходили апробацію на 1 Всеукраїнській і 4 Міжнародних наукових конференціях “Нові виміри духовності на початку ХХІ століття”, на секції “Суспільство, культура людина” щорічної Всеукраїнської студентської науково-практичної конференції “Проблеми і перспективи розвитку фінансової системи України: погляд у майбутнє”, а також на 15 засіданнях Круглого стола, присвячених проблемам євроінтеграції України, які проводилися в УАБС.

Редколегія збірника шукає шляхи подальшого підвищення якості видання, працює над залученням до редколегії нових фахівців, визнаних серед міжнародної наукової спільноти, та над підвищенням самого рейтингу видання. Таких планів багато і ми докладатимемо зусиль до того, щоб вони були успішно реалізовані. Перед редколегією стоять також технічні питання, які потребують нагального розв’язання.

Отже, ми будемо сподіватися на подальшу співпрацю з нашими авторами, на те, щоб спільними зусиллями підносити нашу науку на нові висоти з тим, щоб вона ефективніше слугувала суспільству, давала їй діям нове натхнення, забезпечувала нові здобутки й приносила моральне задоволення.

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.3

Ольга БОЙКО

ПРОСТОРОВІ ТА ТЕМПОРАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЛЮДСЬКОГО УНІВЕРСУМУ

В статті розглядаються просторові та темпоральні характеристики людського буття. Показано, що двома основними такими осередками є Захід і Схід як втілення двох способів життя у світі й переживання цього світу. Захід і Схід розглядаються як культурні осередки, що відрізняються типом детермінації людини та типом самодетермінації суспільства. Звернута увага на те, що в сучасних умовах існування, коли відбувається процес все більшого наближення народів один до одного, зберігається боротьба двох тенденцій – роз'єднувальної та об'єднувальної. Акцентовано увагу на визнанні пріоритету загальнолюдських цінностей та інтересів конкретної людини, а також збереження національного, специфічного у розвитку окремих народів.

Ключові слова: культура, цивілізація, просторовість, темпоральність, універсалізм.

Постановка проблеми. Феноменологічне розуміння світовідчуття, світоставлення зводиться до переживань часу і простору. В кожному з цих феноменів життєвого світу так чи інакше присутній “дух епохи”. Через це людина переживає свою причетність до соціуму, до культури, до стану світу взагалі. При цьому “світ” з онтологічної та гносеологічної категорії перетворюється на феноменологічну категорію, коли в ній наявні як об'єктивні (соціальні), так і суб'єктивні (особистісні) моменти. Оточуючий нас світ є соціально сконструйованим і соціально позначеним. Відтак соціальний порядок, інституціалізоване життя розглядається крізь особистісний вимір. Повсякденна реальність – онтологічне “тут і тепер” – конструюються на ґрунті людського досвіду, світоставлення як переживання, відчуття життя. Життя набуває культурологічного характеру, де актуалізується

і специфікується відношенням людини до світу в цілому, з'являються різноманітні феноменологічні виміри.

Прискорення життя технологічної цивілізації якісно змінює відчуття часу, миттєвість “скорочується” до найменших одиниць. Відбувається динамізація і темпоралізація не лише всієї соціальної реальності, але й людського світоставлення як такого, його ментальних і чуттєвих характеристик.

Іншим феноменологічним виміром відношення людини до світу є просторовість. Під цим поняттям розуміють перцептивну, “горизонтальну” протяжність, тобто людиною зорієнтований простір. Він конститується в переживанні просторовості, як у людській спрямованості на світ, так і в орієнтованості світу на людину. Але на сучасному етапі відбувається ще процес, який характеризується руйнацією старої системи цінностей і на їх уламках будується нове світобачення. Цьому новому світобаченню притаманний ризик, невизначеність, складність та невпевненість. Тому, останнім часом, все більше актуалізується проблема людської особистості як системоутворюючого чинника суспільства. Адже велика роль належатиме людині, яка здатна орієнтуватися у навколишній дійсності, прогнозувати шляхи розвитку цивілізації. Мабуть, всі погодяться з висловом А. Ю. Носової, що “саме спосіб людського існування, самовизначення й самобачення і визначає весь спектр культурного життя, всю систему поглядів, оцінок світосприйняття. Саме він є тією клітиною, яка вступаючи у взаємодію, взаємозалежність породжує той чи інший організм, той чи інший тип суспільства” [4, с. 7].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Важливе місце в розробці теми займають роботи тих дослідників, у яких пропонуються спроби побудови ідеально-типової моделі цивілізації. Тут слід назвати, в першу чергу, праці М. Я. Данилевського, Г. Зиммеля, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнбі, Н. Еліаса. Незважаючи на значну кількість публікацій, присвячених проблемі, цивілізаційний процес як такий майже не розглядався у вітчизняній науковій думці.

Мета публікації полягає в здійсненні аналізу просторових та темпоральних характеристик людського універсуму, який умовно поділений на два світи – Захід та Схід.

Виклад основного матеріалу. Нове бачення світу збагачується культурною спадщиною багатьох народів, цивілізацій, і це дає підстави сподіватися, що здійснюючи плідний синтез, без втрати будь-якою культурою притаманної їй самобутності і унікальності, людство змо-

же винайти й успішно втілити в життя такі форми соціального існування, які дадуть змогу подолати кризу, досягти гармонії.

Отже, в цьому випадку і стає в пригоді, та, мабуть, і є єдиним для розгляду та аналізу, цивілізаційний підхід, який визначає розбіжності цивілізацій та, водночас, дає можливість і їх порівнювати. Виділення двох підходів – споглядально-осмислюючого і активно-перетворюючого способів життя у світі й переживання цього світу – дозволяє зупинитися на двох типах цивілізації – Західної та Східної. Дихотомний макромасштабний поділ людства на два основних типи – стійка конструкція соціологічної та культурологічної думки. Можна сказати, що аналізуючи соціокультурний світ з позиції плюралістичної різномасштабності, все ж таки не усувається ні універсалізм, ні еволюціонізм, ні дихотомний підхід. Але суттєвим принципом упорядкування самого полікультурного підходу стало виокремлення цивілізацій як найбільш крупних соціокультурних систем, які розвиваються, крокують своїм шляхом. А їх різницю можна пояснити лише звертаючи увагу на розходження шляхів цивілізаційної динаміки, в тому числі і таких великих соціокультурних регіонів як Захід і Схід. При їх зіставленні і потрібно використовувати критерії, які б були значимі для вирішення подібних завдань. Отже, все більш виникає необхідність сформулювати методологію “розуміння” та “комунікації між культурами”.

Проводячи аналіз взагалі будь-якої культури, суспільства, цивілізації можна і потрібно здійснити системне порівняння з іншою культурою. Так, здійснюючи порівняльний аналіз культури Заходу і Сходу, перш за все, потрібно виявити їх основні відмінності, а також риси їх подібності. Слід також встановити основні види внутрішніх відносин між явищами культури, які є загальними для Заходу і Сходу. Оскільки кожна культура має свою внутрішню організацію, структурність, то потрібно робити аналіз з урахуванням принципу структурної класифікації, тобто кожен культуру можна розглядати як по вертикалі – яка поділяється на декілька періодів, так і по горизонталі – складається з великої кількості утворюючих її елементів.

Порівняльний розгляд та вивчення культур Заходу та Сходу, на нашу думку, набуває актуальності і має велике теоретичне значення. Вчені здійснюють дослідження в цій сфері з тим, щоб знайти точки зіткнення та, в кінцевому рахунку, знайти “спільну мову”, яка б відповідала головним тенденціям розвитку людства в цілому. В цьому ракурсі порівняння потрібно здійснювати з урахуванням принципу практики. Компаративне дослідження на основі вище названих прин-

ципів все ж таки ускладнюється тим, що поняття “Схід” та “Захід” не мають чітко визначеного сенсу. Відмінність між Заходом і Сходом цікавить суспільствознавців як різниця між двома типами культур. Не викликає сумнівів те, що між сучасними та традиційними культурами існують суттєві відмінності. Та все ж таки теза про те, що західна цивілізація це є сучасна цивілізація - не є абсолютною. З історії ми знаємо, що західна цивілізація виникла у восьмому і дев'ятому сторіччях і набула свої характерні особливості у подальших періодах. Отже, як підкреслює С. Хантингтон, Захід був західним задовго до того, як став сучасним [5, с. 843].

Протягом довгого часу проблема “Захід-Схід” розглядалася переважно з позицій європоцентризму. Так, розвиток культури взагалі розумівся подібно сходженню по єдиним для всього людства сходам, але водночас стверджувалося, що Захід піднявся по них на значно вищу сходинку, ніж Схід. А отже, різниця між західною та східною цивілізаціями вбачалася лише у тому, що Схід просто відстав у своєму культурному розвитку від Заходу на певну відстань і тільки. Сьогодні цей висновок вже не здається таким однозначним, як раніше. Як ми уже переконалися, розвиток культури в різних регіонах йде відмінними один від одного шляхами. Саме з цієї точки зору і виходить, що Захід і Схід – це не просто розташовані одна над одною, чи поряд одна з одною сходинки культурного прогресу, а дві могутні, відмінні одна від одної гілки людської культури, які розвиваються одночасно, але по-різному.

Дихотомія “Захід-Схід” пов'язана з відмінностями соціокультурних структур, не співпаданням темпів та шляхів розвитку, відмінністю менталітету (домінантною установкою масової свідомості). Іншими словами – це два культурних світи, які засновані, існують поряд не на співпадаючих принципах. Один з них – Захід – був пов'язаний з приватновласницькою активністю, прагнув виведення товарно-ринкових відносин на капіталістичний рівень. Інший – Схід – не зазнав всеохоплюючого використання приватновласницьких відносин (хоча вони і мали в деякі мірі місце), не відбудовував прогресивну систему “громадянського суспільства”.

Ці обставини і призвели до того, що, так чи інакше, з'явилися розбіжності в духовному світі, в появі специфічних конфесійних релігій, у правилах та звичаях повсякденного життя людей, зрештою їх особливого умонастрою. “Захід є Захід. Схід є Схід”, – так протиставляв ці два соціокультурні регіони Р. Кіплінг, додаючи, “що їм ніколи не зійтись”. Ця формула яскраво відображає і традиційну євро-

пейську самосвідомість взагалі, і ту форму теоретичної рефлексії, яку вона отримала від багатьох мислителів та вчених, як от Г. В. Г. Гегель, К. Маркс, В. Соловйов, М. Бердяєв, К. Ясперс та інші. Але “феномен” будь-якої культури породжує свої істини, свої інтереси, свої проблеми, своє їх вирішення. Спираючись на теоретичні положення про цивілізації як культурно-історичні системи, які паралельно існують в культурно-історичному просторі, при цьому до деякої міри взаємодіють, іноді взаємозалежать, але які розвиваються відповідно своїй логіці та з власним характером системних зв’язків, можна підкреслити, що в розвитку цивілізацій відсутня ієрархічність. Тому, мабуть, не маємо права говорити, що одні культури “кращі”, а інші “гірші”, що одна цивілізація на більш вищому щаблі розвитку, а інша – на нижчому.

Децентрування класичної схеми всесвітньої історії дозволило оцінити перспективи та можливості європейської історії ґрунтуючись на аналізі тих культурних організмів, які вже завершили свій історичний шлях. Така постановка проблеми дозволила переосмислити взаємини Сходу і Заходу, які описувалися раніше формулою Давній Світ – Європейська культура. “Схід і Захід – поняття сповнені справжнього історичного смислу, – писав О. Шпенглер, – Європа – порожній звук” [6, с. 22].

Філософську і культурологічну думку цікавлять відмінності між Заходом і Сходом не як між різними географічними регіонами, а різниця між двома типами культур. В тому, що культура Сходу та культура Заходу мають свої специфічні особливості, сумніватися не доводиться. Ці культури не однорідні по своєму змісту, при тому ще і сама культура Сходу неоднорідна в більшій мірі, ніж Західна. Є Схід буддистський, а є і мусульманський. Також існують відмінності в способі життя народів, країн, таких як, наприклад, Індія, Китай, Японія. А от культура Заходу поєднана однією релігією – християнством, хоч вона, правда, і розпадається на різні гілки.

Захід і Схід - два боки одного цілого, але дві різні протилежності, які відрізняються типом детермінації людини та типом самодетермінації суспільства, який обумовлює всю культурну самобутність, спосіб сприйняття людиною світу і себе. Розмитість, невизначеність, розчинність людини у світі, поглинання її світом, а людиною світу – така парадигма східної культури. Західноєвропейський же тип мислення ґрунтується на упорядкованій послідовності, на причинно-наслідковій розсудливості. Він намагається рухатись лінійно, прагне

переходити від опанування одним об'єктом до опанування іншим, нанизуючи все на пряму лінію.

Так чи інакше, але підґрунтям будь-якої цивілізації, епіцентром, від якого відходять кола її утворення і осмислення, є людина. Так от, якщо у західній культурі вона знаходиться безпосередньо в центрі і їй належить системо- і світо- утворююча роль, то у східній культурі людина не займає визначеного і визначального місця. Тут людина, якщо так можна сказати, розчинена у всьому, вона у нирвані, мовчанні, у недіянні, у розчиненні будь-яких меж, але які все обмежують, а, значить, не завершують у своїй завершеності. Ось в чому і полягає ця відмінність.

В чому ж причини протилежності Західного і Східного типу мислення, способів волевиявлення людини і її існування? Скоріше за все їх треба шукати у тих соціальних зв'язках, відносинах, у яких існує індивід. Ці зв'язки і визначають спосіб існування людини у світі. Цивілізації Сходу є стабільними бо в їх існуванні раз і назавжди закріплена певна ієрархія, система соціальних зв'язків і ролей. Міфологія Сходу аж ніяк не схильна до боротьби богів, подібно давньогрецькій міфології, а наповнена мудрими настановами стародавніх правителів, які вказують людині шлях до істинного життя, до слухняності. Сталість і незмінність суспільних устоїв лише вимагала від людини дотримання установленого порядку наслідування традиціям. Основний принцип існування особистості в східній цивілізації – це пасивність, “недіяння” (у-вей), терпіння, злиття з природою. Як пише Л. В. Васильєв, не індивідуально-особистісне сприйняття та усвідомлення проблеми буття і місця в ньому окремої людини, а соціально значиме й детерміноване зовнішніми силами (Небо, Дао тощо) поведження людей, тобто соціальна етика та політика мали першорядне і виняткове значення [1, с. 58].

Антична цивілізація, з якої вийшла Західна, будувала свою органічну цілісність завдяки специфіці організації полісів. Політична, економічна і соціальна організація полісів співпадали. Кожний житель полісу, крім, звісно, раба, був громадянином, який на свій розсуд вирішував свою долю і долю свого полісу, брав участь в управлінні суспільством. В кінцевому рахунку західну традицію цікавило все в плані перетворення зовнішнього світу, виходячи з потреб людини.

Активно-перетворююче начало Західної цивілізації потребує виокремлення, виділення особистості. Специфіка цього процесу полягає у становленні суб'єктивності, перетворенні культурного змісту. На відміну від Східних культур, пронизаних інтуїцією, пасивного спо-

глядання, Західна цивілізація постійно перебуває у пошуках особистості, її початків, вимірів і перспектив. Соціокультурні регіони Заходу і Сходу можна розрізняти ще і по їх відношенню до часу. Східна культура залишається здебільше спокійною, самовідтворюється в колах вічно плінного часу, яке циклами постійно повертається, а західна – прогресує в потоці лінійного часу.

Також можна з впевненістю сказати, що західний і східний світи все ж таки не були повністю ізольовані. Постійно було присутнє прагнення до відкриття іншого, невідомого начала у кожній культурі. Бажання віднайти щось нове і, водночас, доповнити, розширити грані свого окремого існування спонукало до зближення Заходу і Сходу в окремих проявах. Діалогічність між Заходом і Сходом стає не тільки методом пізнання, а й способом існування. В ході усвідомлення неминуче спрацьовував механізм використання чужого досвіду під “свій” стереотип, і тим самим відбувався процес, коли чужорідне індектифікувалося з автохтонним і отримувало відповідну оцінку.

Одним з основних мотивів, котрий примушує звертатися до цього питання, є впевненість в тому, що Схід і Захід мають спільні корені походження, які губляться в глибині історії. Якщо шкільні підручники починають вивчати стародавню історію з VII ст. до н.е., епохи Ассирії, Вавілонії, Урарту, Стародавньої Греції, Риму, то єдина прामова відповідно структурно-лінгвістичним дослідженням, розпалася приблизно в 11 тис. до н.е.

Слід відмітити, що і космісти В. І. Вернадський, П. Флоренський та інші припускали наявність всесвітньої, універсальної по своїй природі філософії. Тому уявлення про універсальну, єдину з самого початку культуру, в якій ще не було поділу в духовному і релігійному змісті, мабуть, мають сенс. Для доказу єдності історії і людства К. Ясперс висунув теорію “осьового часу”. Він вважав, що між 800 та 200 роками до н.е. в історії Сходу і Заходу був особливий період, що характеризувався, крім іншого, виникненням нового типу особистості, яка була здатна до високих абстракцій, прагнула досягти свободи й щастя на землі шляхом піднесення до ідеї саморефлексії, нірвани, медитації, атараксії, Дао чи Бога. У неї формується почуття самотності, здатність відвертатися від світу, від суспільства. Цінності, що виникли в ту епоху, є фундаментом єдності науки й людства, становлять ту “ідеальну вісь”, навколо якої і “кружляє” реальна історія людства [7, с. 527].

Однією з найбільш цікавих гіпотез, яка пояснює спільність культурних фрагментів, є версія В. Потапова, яка викладена в науково-

фантастичній повісті “Третя розповідь Аеліти”. Він сформулював теорію єдиної протодержави атлантів, яка охоплювала територію від Америки до Азії. Гіпотеза хоча і науково-фантастична, але в ній є і деякі раціональні елементи. Мабуть, не просто так існує схожість письмен з острова Пасхи, Мохенджо-Даро та старокитайських ієрогліфів, орнаментів Суматри та Полінезії і таке інше.

Загальні корені людства, мови, культури, історії – ось та духовна основа, яка підтримує цікавість та підживлює уми людей, які хочуть знати, шукають відповіді. Ось чому ми повернулися обличчям до духовних цінностей. Причини звернення до Сходу, які особливо підвищилися в останні десятиліття, потребують деякого аналізу західного, раціонального образу мислення. Звичайно, шлях розвитку, яким ідуть європейські країни, вважається більш прогресивним. Вершиною досягнення науково-технічної революції людина стала вважати підкорення найближчого космічного простору, проникнення в глибину будови макро- та мікрокосмосу, і, навіть, в тайну самого розуму. Людина вважає себе царем природи, яку змінює на задоволення власних потреб. В звичайному житті ми, як правило, заспокоєнні стабілізацією та вірою в те, що природні ресурси безкінечні, практично не помічаємо, що підійшли до певних критичних меж, а постійна загроза виникнення війни притупила нашу увагу. Ми сподіваємося за допомогою прогресу своїх технічних засобів знайти вихід з будь-якого стану.

На заході питання про межі пізнання постало ще гостріше. Суперсучасна техніка не змогла позбавити людство наявності великої кількості проблем. І тому багато вчених вважають, що потрібно неодмінно повернутися до джерел, до моменту розподілу Східної та Західної культур. Вони відмічають, що люди Європи почали рухатися в іншому напрямку, ніж Сходу, ними заволоділо бажання пізнання та підкорення світу, сліпо довірилися розуму, який пізнає, розрізняє, поділяє буття, але відкинули інші, більш благодатні сфери свідомості. В результаті, багато зон психіки атрофіювалися. Розбурханий розум повів людей до оманливих цілей. Люди втратили здатність до тренування духу та тіла та набули згубне бажання підкорити собі весь світ за допомогою техніки. Диктат ринкової конкуренції, індустріалізації, дегуманізованої техніки викликає загрозу втрати здорових, справжніх почуттів та зв'язків у відношеннях між людьми, призводить до нерівностей, структурно-ієрархічного розшарування, мафізації, безперервному стимулюванню потреб, всездозволеності.

Запити ефективного виробництва розглядають людину як деяку машину, функціонування якої визначається фізичними та хімічними

законами, які призводять до прославлення “індивіда маси”, що є благодатним ґрунтом для різних фашистських рухів. Проявляється повна байдужість до вкрай потрібних духовних цінностей, які задавлені соціальними обставинами. На противагу цьому, орієнталістські направлення звертаються до особистості, до своєрідних індивідуальних запитів окремої людини, їх світовідчуття, особистим хвилюванням, пошукам індивідуального відношення до оточуючого світу, пробуджують самопізнання.

Позитивне в орієнталізмі, з точки зору сучасної науки – це ідея всебічного розкриття внутрішніх здібностей людини та самопізнання. “Пізнай себе і ти пізнаєш весь світ... Всесвіт та Богів”, – говорила піфія в Дельфійському храмі. Вивчення східних культурно-психологічних традицій має великі можливості для підвищення психофізичної підготовки людини до екстремальних умов діяльності. Головне полягає в тому, щоб традиційні методи були адаптовані до сучасних психологічних та соціальних процесів. Творче опанування культурно-психологічної спадщини східних народів є актуальним з оглядом на необхідність подальшого удосконалення методів і засобів психофізичної підготовки людини, розробки нових методик, що відповідають підвищеним вимогам до професійних та психологічних якостей людини.

Як зазначав А. Дж. Тойнбі, у сучасному світі йде боротьба двох тенденцій – роз’єднуючої та об’єднуючої. Він доводив, що перша з них міститься в націоналізмі, а друга пов’язана з розвитком технології та культурними досягненнями цивілізації. Тенденція, яка роз’єднує, панувала як у минулому так і нині, поступово послаблюється, тоді як об’єднуюча виникла значно пізніше і все більше посилюється. Створення потужних засобів зв’язку, розповсюдження мов національного спілкування, поява діаспор, де разом проживають люди різних національностей на одній території, удосконалення освіти, взаємопроникнення культур – все це утворює технологічні та культурні умови для можливого поєднання усього людства. Отже, в сучасній філософській та суспільній думці концепція синтезу цивілізацій, зокрема цивілізацій Заходу та Сходу, набула багатопланового змісту.

Відштовхуючись від розуміння цивілізації, де за основу беруться історичні системи, в яких логіка функціонування та розвиток, в кожному окремий період, визначаються не тільки існуючими суспільствами, але і культурними інваріантами та історичною пам’яттю, що залишилися в спадок від суспільств попередніх періодів, можна стверджувати, що ключовими ознаками кожної цивілізації є залежність

розвитку суспільств, які входять в дану цивілізацію, від загальної для них культурної спадковості та історичного досвіду [3]. Культура розуміється тут як система зразків свідомості та поведінки, яка передається з покоління в покоління. І саме тому будь-який стан суспільства характеризується через значення тих або інших параметрів, які визначаються зразками культури цього суспільства.

Отже, об'єктивного критерію оцінки певної культури не існує. Та, мабуть, і не повинно існувати. Тому, що потрібно враховувати принцип рівноцінності усіх культур, який вже давно прийнятий в культурно-антропологічному та цивілізаційному підходах. Це рівноцінне відношення до будь-якої культури, котра має свої корені, традиції, цінності, свою ідею розвитку, дає можливість розглянути різні цивілізації не по шкалі “вищі” чи “нижчі”, а як рівні, кожна з яких є сама по собі цінністю. При такому розумінні, і тільки при такій умові можлива взаємодія, спілкування, співпраця різних цивілізацій на рівних. Діалог можливий лише тоді, коли учасників не тільки щось єднатиме. Не менш обов'язковою передумовою спілкування є відмінність кожного суб'єкта спілкування. Без цього учасники діалогу втрачать інтерес одне до одного і плідної співпраці просто не відбудеться. І тільки такий взаємозв'язок надасть користі кожній цивілізації [2, с. 54].

Висновки. Таким чином, концепція цивілізаційного процесу, яка заснована на припущенні або вірі у можливість виникнення єдиної світової цивілізації, базується на визнанні пріоритету загальнолюдських цінностей та інтересів конкретної людини. З цим погоджуються представники майже всіх соціально-філософських напрямків, тому об'єднання держав та народів для вирішення глобальних проблем спільними зусиллями – це справа часу. Але слід додати, що таке поєднання не означає відмову від національного, особливого і специфічного у розвитку окремих народів, культурно-історичних типів.

Література

1. Васильев Л. С. История Востока : в 2 т. / Л. С. Васильев. – Т. 1. – М. : Высш. шк., 1998. – 495 с.
2. Горский В. Ще раз про пошук Європи / В. Горский // Філософські антропологічні читання. – 2000. – С. 44–60.
3. Розов Н. С. Структура социальной онтологии : по пути к синтезу макроисторических парадигм / Н. С. Розов // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 3–22.
4. Носова А. Ю. Людина у цивілізації Заходу і Сходу / А. Ю. Носова. – К. : Візант, 1998. – 96 с.
5. Хантингтон С. Захід : унікальність versus універсум / С. Хантингтон // Філо-

- софська думка. – 1999. – № 1–2. – С. 82–100.
6. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. – 1377 с.
7. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
- Отримано 10.04.2016

Summary

Boyko Olga. Spatial and temporal characteristics of the human universe.

The article deals with spatial and temporal characteristics of the human being. It has been shown that these two main centers are East and West as the embodiment of two ways of life in the world and experience of the world. East and West are regarded as significantly different, cultural types, like two sides of the whole, two different oppositions, different type of human determination and self-type of society, which make the whole cultural identity, the way perceptions of themselves and the world. The attention has been paid to the fact that in today existence, when the process of increasing approximation nations together takes place, remains a struggle between two trends – interfacial and uniting. The attention has been focused on the recognition of the priority of human values and interests of the individual and the preservation of national, specific to the development of individual nations.

Keywords: culture, civilization, spatiality, temporality, universalism.

УДК 130.3

Олександр КОРНІЄНКО

**ЦІННІСНА СВІДОМІСТЬ ОСОБИСТОСТІ:
ЇЇ ДЖЕРЕЛА І СУТНІСТЬ**

В статті аналізується ціннісна свідомість особистості, джерела її виникнення, її природа і сутність.

Ключові слова: сенс життя, особистість, цінність, ціннісна орієнтація, ціннісна направленість.

Постановка проблеми. Реформування нашого суспільства вимагає переосмислення багатьох, здавалося б остаточно вирішених проблем, аналізу їх у контексті всієї світової практики й теорії. Найважливіша з них – визначення орієнтирів розвитку суспільства. Головні цілі цього розвитку формуються як реалізація тих чи інших принципів, ідей, імперативів, цінностей. Мова політичної та ідеологічної сфер плюралістичного суспільства – мова не фатальних законів, а людських цінностей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема цінностей – одна з найбільш складних та суперечливих проблем філософії. За

точку відліку при розгляді цієї проблеми прийнято вважати Баденську школу неокантіанства, її засновника В. Віндельбанда і систематизатора основних ідей цієї школи Г. Ріккерта. Хоча неокантіанці були не першими філософами, які ввели поняття цінності у філософію, але не підлягає сумніву, що вони немало сприяли тому, щоб тема цінностей була визнана як одна із найважливіших.

Теорія цінностей (аксіологія) як певний напрямок у філософії сформувалась в 20–50-х роках нашого століття в роботах німецьких і американських філософів (М. Шелер, Н. Гартман, Р. Б. Перрі, С. Пеппер та ін.).

У вітчизняній філософії осмислення аксіологічної проблематики почалося активно здійснюватися з початку 60-х років ХХ століття. Дослідження зазначеної проблеми ведеться за такими основними напрямками:

- логіко-гносеологічний аналіз ціннісної проблематики. Вказана проблема розглядається у контексті взаємовідносин суб'єкта до дійсності, що містять в собі не лише знання про об'єкт, але й знання про відношення суб'єкта до об'єкту (Алексеев П. В., Анісімов С. Ф., Волинка Г. І., Дробницький О. Г., Дученко М. В., Коршунов А. М., Тугарінов В. П. та ін.);

- логіко-методологічний аналіз. Проблема цінності тут аналізується в загальному контексті сучасного наукового пізнання (Бичко І. В., Забродін В. Ю., Лекторський В. О., Парнюк М. О., Ярошовець В. І. та ін.);

- соціологічний аспект цінності. При цьому підході вивчаються особливості впливу системи цінностей на формування соціологічного знання, його об'єктивність, можливість бути інструментом соціального управління (Волович В. І., Здравомислов А. Г., Мантатов В. В., Михальченко М. І., Попов С. І., Ручка А. О. та ін.);

- культурологічний аспект досліджень підкреслює взаємозв'язок ціннісних уявлень як імманентних характеристик культури, їх входження в культурну тканину як конкретної епохи, так і всієї історії людства (Андрущенко В. П., Бичко А. К., Губерський Л. В., Причепій Е. М., Чавчавадзе Н. З., Шинкарук В. І., Яценко О. І. та ін.).

Крім того, ряд робіт присвячено осягненню специфіки цінності в різних галузях знання: політичній, економічній, правовій, екологічній, естетичній, релігійній (Гречаний В. В., Золотухіна-Аболіна Є. В., Зуєв В. М., Крисаченко В. С., Лосєв О. Ф., Михальченко М. І., Семашко О. В., Шилов В. Н., Федорів Ю. О. та ін.).

Аналізується проблема ціннісної орієнтації особистості в процесі її становлення та життєдіяльності (Бакиров В. С., Головатий М. Ф.,

Головаха Є. І., Мокляк М. М., Оссовський В. Л., Пазенок В. С., Парнюк М. О., Подольська Є. А., Табачковський В. Г. та ін.).

Мета статті. Проаналізувати систему цінностей особистості, джерела її формування, її зміст та сутність.

Виклад основного матеріалу. В історії соціальної філософії можна виділити два напрямки у розумінні цінностей особистості, а точніше у джерелах їх виникнення. Перший з них пов'язує цінності з вітальними потребами людей, інтерпретує цінності як те, що має значимість для їх життєвого інтересу, що врешті-решт служить задоволенню потреб.

Другий напрямок, існування якого зумовлене філософськими розробками Канта, Ріккєрта та інших, розглядає цінність як надвітальне утворення, як певний Абсолют, що є найвищим виміром людської духовності і орієнтиром буттєвості духу, утвердженням всезагального в індивіді, піднесенням над суто вітальним інтересом. До цього напрямку слід відносити не тільки представників західноєвропейської філософської традиції, таких як Г. Ріккєрт, Е. Дюркгейм, М. Вебер, С. Пеппер, М. Шеллер та інших, але й багатьох російських філософів – В. С. Соловйова, С. Л. Франка, С. М. Булгакова, Е. М. Трубецького, представників київської філософської школи М. О. Бердяєва, Л. І. Шестова та ін.

Як цілком правомірно зауважує Н. З. Чавчавадзе, виведення цінностей безпосередньо з потреб конкретного індивіду веде до суб'єктивізму і релятивізму в аксіології, так як потреби, інтереси у різних людей і груп різні. І так як нема загальнозначимих цінностей і їх ієрархій, то, отже, всі цінності відносні, релятивні. Тому Н. З. Чавчавадзе стверджує наявність безумовних цінностей – цілей, які стоять перед людиною, як категоричні вимоги і які є мірилом усіх інших цінностей. Торкаючись цієї складної проблеми, він пише: “Говорять, що діяльність людини мотивована її потребами: не маючи потреб, людина не почала б діяти. Це, можливо, правда. Але правда полягає і в тому, що діяльність, яка цілком і повністю визначається потребою, ніяк не може бути вільною, яка б створювала нові цінності творчої діяльності. Доки людина перебуває під впливом потреби, говорити про свободу нічого. Вона повинна в тій чи іншій мірі звільнитися від цього впливу, перебороти своє підпорядкування потребам, стати вище за них... Свобода людини є завжди звільнення від влади низьких цінностей, вибір вищих цінностей і боротьба за їх здійснення” [12, с. 29–30].

На думку В. І. Шинкарука і О. І. Яценка, зведення цінностей до потреб, однозначно детермінованих суспільним і природним буттям є результатом розриву двох діалектично зв'язаних підходів –

об'єктивно-детерміністського і аксіологічно-телеологічного [13, с. 196]. З точки зору авторів, ціннісне відношення спочатку виникає в процесі практичної життєдіяльності людей і дійсно детерміноване первинними біологічними і соціально-економічними потребами людей. Але в міру того, як у процесі практики збільшується культурний шар і для людини все більше значення отримує життя зі змістом, по мірі цього над первинними утилітарними технологічними цінностями виникають цінності більш високого порядку. Вони формуються у відносно самостійному розвитку культури і мають відносну автономію. “Цінності культури не можна однозначно вивести із нинішнього, на даний момент функціонуючого буття, із даних конкретних способів практики. Вони є згустком, підсумком історичного досвіду людства. Цінності добра, краси, справедливості, свободи вистраждані людством на протязі всієї людської історії. І як такі, вони підіймаються над поточною практикою, незалежні від неї, самі активно впливають на формування її цілей, мотивів і вибір підвалин діяльності. І коли мова йде про їх детермінуючу дію, зовсім байдуже, реальні чи нереальні вони за своїм об'єктивним змістом. Тут вирішальне значення має те, чи сприйняті чи відхилені вони суб'єктом, якому адресовані” [13, с. 197].

Таким чином, ціннісна регуляція є сутнісною характеристикою людської діяльності, як діяльності свободної. Цінності – це те, що отримує загальну суспільну значимість, те, що не зводиться до світу одиничних явищ. У цьому відношенні цінності підіймаються над світом індивідуального буття як сфера загального, як та домінанта, з якою співвідноситься будь-яка одинична подія. Цінність є таке загальне, яке виконує роль регулятора в діяльності людей, формує структуру особистоті. Вона є певним суспільним еталоном, критерієм виміру людських дій. Виділення безумовного характеру цінностей, які стоять перед людиною як категоричні вимоги та ідеали, дозволяє протиставити їх як належне кон'юнктурі прагматичних цілей, односторонніх, обмежених лише ситуацією, задач, суб'єктивних примх, прямому аморалізму.

Разом з тим, не заперечуючи імперативних функцій цінностей, їх ролі як ідеалів, які підносяться над частковим і ситуативним, необхідно пам'ятати про загрозу відриву належного від існуючого, який може привести до суб'єктивізму, утопізму, чи песимістичних висновків про те, що свобода, справедливість, наприклад, можуть здійснитися не у реальності, а лише у сфері належного. Відмова від пошуків об'єктивних основ цінностей неминуче призводить або до віднесення їх до сфери недосяжного ідеалу, в який можна тільки віри-

ти і який, в кращому випадку, буде стримувати, ставити в певні рамки реальність, яка не відповідає цьому ідеалу, або до аксіологічного релятивізму, до ствердження про те, що цінності не мають основ ні в логіці, ні в реальності.

Потреби, інтереси, цінності – це три різні рівні детермінант людської поведінки. “У світі цінностей знову відбувається ускладнення стимулів поведінки людини і причин соціальної дії. На перший план виступає не те, що безумовно необхідно, без чого не можна існувати (ця задача вирішується на рівні потреби), не те, що вигідно з точки зору матеріальних умов буття (це рівень дії інтересів), а те, яке є належним, ті моменти в мотивації поведінки, в яких проявляється самоутвердження і свобода особистості” [5, с. 160].

Сукупність ціннісних уявлень, які засвоєні особистістю, виступають активним фактором мотивації її соціальної поведінки. Процес мотивації тісно пов’язаний з ціннісною свідомістю особистості, яка відображає значимі відношення людини і різноманітні умови його життєдіяльності. Зміст мотиву, писав Д. Н. Узнадзе, виявляється через знаходження тієї цінності чи системи цінностей, на яку орієнтується особистість [11, с. 400–405]. Роль ціннісної свідомості в мотиваційному процесі можна проілюструвати ситуаціями вибору, в яких бажання, спонукання, що суперечать одне одному, легко здійснювані. Головна проблематичність даної ситуації у виборі між різними бажаннями для її вирішення, пише Ф. Є. Василюк, необхідно “виробити психологічний “орган” оволодіння складністю, який володів би мірою виміру значимості мотивів і здібністю скріплювати життєві відношення у цілісність індивідуального життя. Цей “орган” є не що інше, як ціннісна свідомість, бо цінність – єдина міра співставлення мотивів” [3, с. 73]. У даній психологічній ситуації ціннісна свідомість виконує функцію селекції і упорядкування конфліктних спонукань немовби в “чистому” вигляді. Однак ця функція, притаманна йому в будь-якому процесі мотивації, проявляє себе кожного разу, коли суб’єкт стоїть перед вибором вчинка, лінією соціальної поведінки.

Ціннісна свідомість активно бере участь у формуванні внутрішньої програми життєдіяльності особистості, регулює її поведінку у повсякденних і у критичних ситуаціях життя, виступає важливим елементом соціальної активності.

Оскільки соціальна активність не є автоматичним реагуванням людини на зовнішні обставини і умови її діяльності, а передбачає свідому схильність, спрямованість суб’єкту на реалізацію певних соціальних функцій, на здійснення конкретних видів діяльності, остільки вимір і оцінка її рівня неможливі поза аналізом ціннісних ас-

пектів свідомості особистості, поза дослідженням змісту і направленості її ціннісних орієнтацій.

Говорячи про ціннісні орієнтації, на нашу думку слід уточнити зміст поняття “ціннісна орієнтація”. Справа в тому, що в соціологічній літературі дане поняття не отримало чіткого і однозначного значення. Не ставлячи собі за мету робити перелік і аналіз різноманітних підходів щодо цього поняття не можна не бачити, що всі вони об’єднані серйозним теоретичним недоліком: фіксуючи притаманний свідомості суб’єкту момент надання переваги певним зовнішнім і внутрішнім факторам діяльності, вони не містять в собі причинних і логічних основ зв’язку між перевагою і відповідними діями і вчинками. Адже та обставина, що певний компонент матеріальної і духовної культури розглядається особистістю як цінний, гідний володіння ним, використання і т.д., зовсім не обов’язково веде до дій, які спрямовані на реалізацію цінності, не детермінує саме по собі певну лінію соціальної поведінки. Позитивна оцінка деяких явищ, безумовно, певним чином впливає на процеси мотивації, але не дає ще сама по собі ніяких підстав для однозначного прогнозу поведінки. Цілком справедливо вказує Б. Ф. Додонов, що визнаємо цінностями масу об’єктів, які однак, не мають суттєвого впливу на нашу діяльність [4, с. 11]. Серед ціннісних уявлень особистості, безумовно, є й такі, які відтворюють загальнорозповсюджені ціннісні стереотипи і стандарти, і які в той же час знаходяться у невідповідності і навіть у протиріччі з її дійсними потребами та інтересами, не маючи стійкого зв’язку з практичною поведінкою.

Говорячи про ціннісну орієнтацію особистості, слід підкреслити, що вона не співпадає з усією сукупністю її уявлень про цінне, як вважають деякі автори [9]. “Ціннісна орієнтація – це системно пов’язані ціннісні уявлення, які реально детермінують вчинки і дії людини, які проявляються і розкривають себе в практичній поведінці, які визначають якісну своєрідність життєдіяльності особистості, її способу життя” [2, с. 118]. Саме сукупність ціннісних орієнтацій створює свого роду вісь свідомості, яка забезпечує стійкість особистості, послідовність певного типу поведінки і діяльності [5, с. 202].

Виділяючи ціннісні уявлення, які реально детермінують практичну поведінку особистості, слід також відрізнити одне від одного уявлення, які фіксують ціннісну предметність об’єкту на рівні “значення” і на рівні “особистісного сенсу” [7]. Якщо “значення” є “оцінка” явищ і обставин з боку їх соціальної функціональної значимості, яка співвідноситься зі стереотипами суспільної свідомості, і яка зафіксована її засобами з певних групових, національних та інших позицій, то

особистісний сенс є “оцінка” тих же явищ і обставин в контексті реальної життєдіяльності індивідуального суб’єкту, у відповідності з конкретною системою її предметів і цілей. В ціннісній свідомості особистості, таким чином, одне й те ж явище може одночасно підлягати декільком аксіологічним визначенням: відповідно виробленим суспільною і груповою свідомістю “значенням” і у відповідності з особистісним змістом. Лише останні помітно впливають на вибір певного варіанту дій, вчинків. Але й ті ціннісні уявлення, які мають особистісний сенс далеко не рівнозначні за своїм впливом на поведінку особистості. Так, одні з них, запозичені із суспільної чи групової свідомості, можуть бути некритично прийняті “на віру” і підштовхнути індивіда на певні практичні кроки по оволодінню певною цінністю. Реалізація цієї цінності, її “верифікація” у реальному життєвому процесі може привести до відмови від даного ціннісного уявлення, зміни його на протилежне. Інші ціннісні уявлення, засвідчивши для особистості свою істинність, зберігаються у свідомості тривалий час, виступаючи мірилом оцінки різноманітних життєвих ситуацій.

У свідомості суб’єкта деякі речі і явища ні за яких обставин не втрачають своєї привабливості, надійно підпорядковують собі людську активність, організують і направляють її, надають їй якісної багатоманітності і неповторного соціального обличчя. Зрозуміти природу і специфіку цих ціннісних уявлень можливо лише, заглиблюючись в проблему загальної ціннісної направленості особистості, яка створює необхідний компонент її сутнісної визначеності.

Загальна ціннісна направленість особистості являє собою складну багатомірну ціннісну модель інтегрованих в певну систему загальних форм життєдіяльності, які розглядаються особистістю в якості необхідних умов її самореалізації і які виступають в ролі фундаментальних основ всіх оцінок. У відповідності з цими “базисними” цінностями свідомість особистості проводить логічну і змістовну “верифікацію” всіх ціннісних уявлень.

Характеризуючи специфіку існування цих вищих цінностей в свідомості людини, підкреслюючи всю складність їх осмислення, О. В. Золотухіна-Аболіна пише: “Якщо всяка інша цінність переживається як образ або позаобразне узагальнення, яке має конкретні контури, чіткі межі, то вища цінність є модель, яка породжує нескінчену багатоманітність своїх конкретних проявів, духовне утворення, яке проводить “еманацію” неосяжного ряду змістів. Вищі цінності завжди виступають як щось принципово неохоплене, яке настільки переважає індивіда, що він відчуває себе лише моментом цієї великої і могутньої цілісності. Нескінченність емоціонально образного “поля” вищих цін-

ностей проявляється в тому, що вони переживаються як щось невичерпне, недомовлене, величне і в цьому значенні таємниче. Тому вони не можуть бути до кінця перекладені на дискретну і “тверезу” мову понятійності, вимагаючи для свого повноцінного існування не аналітичних процедур, а того, що визначається в якості “розуміння серцем” [6, с. 16].

Створення певної ціннісної картини світу є функціональною умовою самореалізації особистості, реалізації потенціалу, закладеного в системі її соціальних якостей, діяльного втілення цих якостей. Коли особистість підіймається до усвідомлення і осмислення вищих цінностей свого буття, вона стає здатною до виходу за межі даної сутнісної визначеності. Спосіб існування справжньої особистості – це відношення до самої себе як до об’єкту вдосконалення, цілеспрямованого розвитку. Завдяки ціннісній свідомості особистість оцінює саму себе, відчуває незадоволеність собою, визначає свій особистий ідеал, прагнення до якого і реалізація якого виводять її на новий якісний рівень. У всі часи людина шукала вищі цінності свого буття, які б дозволяли їй відокремити важливе від неважливого, сутнісне від другорядного.

Ціннісна спрямованість, як вихідний стандарт ціннісного світосприймання особистості, може проявитися у наданні переваги певній сфері діяльності – професійної, соціально-політичної, сімейно-побутової (або в певній їх комбінації) і в орієнтації на практичний, теоретично-пізнавальний, естетичний, комунікативний та інші способи діяльності у даній сфері. Цим, однак, її зміст не вичерпується. Головну якісну своєрідність їй надає загальне розуміння особистістю сенсу і призначення свого життя. Цей життєвозначимий аспект ціннісної спрямованості несе світоглядний характер, організує в єдину систему загальне ціннісне відношення до життя. Визначення сенсу життя – найважливіший елемент ціннісного самовизначення людини, формування її загальної ціннісної спрямованості, умова психічної норми становлення особистості, без виконання якої, як показав К. Обуховський, вона не може нормально функціонувати, не може мобілізувати всіх своїх здібностей в максимальній мірі [8]. Осягнути, усвідомити цей сенс дуже не просто. С. Л. Рубінштейн писав: “Здібність, яка виробляється на протязі життя у деяких людей, осмислити життя у великому плані і розпізнати те, що в ньому дійсно значиме, уміння не тільки вишукувати засоби для вирішення завдань, які виникли випадково, але й визначити самі задачі і ціль життя так, щоб справжньому знати, куди в житті йти і для чого, – це щось таке, що нескінченно перевищує всяку вченість, хоча яка і має великий запас

спеціальних знань, це дорогоцінна і рідкісна властивість – мудрість” [10, с. 682].

Без визначення вищих, кінцевих цілей життя загальна ціннісна направленість людини є аморальною, нестійкою, не дає людині можливості отримати індивідуальну своєрідність. Але й не кожне наділення життя сенсом є достатньою гарантією адекватного входження індивіда в соціальні відношення.

Творча самореалізація сутнісних сил людини є процес, який невід’ємний від прив’язки їх до чогось більш значимого і більш важливого, ніж дане людське “Я”. Уже той факт, що індивідуальне людське буття входить частиною в інше, більш триваліше, і напевно, нескінченне буття людського роду, визначає необхідність пошуку ціннісних основ сенсу життя в інтересах і потребах соціальної спільноти, суспільства, всього людства. М. О. Бердяєв писав, що “особистість людська шукає для себе святині, вона прагне вільно підкорити себе, щоб знову знайти себе. Повторюється та парадоксальна істина, що людина себе набуває і себе стверджує, якщо вона підкорює себе вищій надлюдській основі... і навпаки, людина себе втрачає, якщо вона себе звільнює від вищого надлюдського змісту і нічого не знаходить, окрім свого замкнутого людського світочка” [1, с. 214]. Не можна надати життю справжній сенс, лише заглиблюючись у глибини своєї суб’єктивності, прислухаючись лише до своїх внутрішніх бажань, переживань. Як показує людський моральний досвід, справді віднайти неминущий сенс буття можна, йдучи альтернативним, парадоксальним шляхом: покладаючи центр свого внутрішнього існування – назовні, “забуваючи” себе у спілкуванні з іншими людьми й високими духовними цінностями. Навіть неповторність власної індивідуальності людина певніше втримує в подібному етичному “самозабутті”. Адже саме усвідомлення своєї життєвої активності як **відповіді** на дарунок буття, відповіді, в яку потрібно вкласти свою душу, породжує моральну якість **відповідальності**. Водночас саме відповідальність за долю конкретних людей і цінностей, з якими ми життєво пов’язані, закріплює індивідуальну неповторність власної нашої особи. Таким чином, сенс життя може бути установлений лише усвідомленням нерозривного зв’язку між індивідуальним проявом родового життя і загальними проблемами людського роду, які встають в його історичному розвитку.

Висновки. Таким чином, цінності особистості – це системна ознака, що виявляє функціональний аспект особистісного значення у процесі діяльності, характеризує специфічні аксіологічні відносини як з боку особистості, спрямовані на реалізацію особистих інтересів, так

і інтересів системи, в яку включена певна особистість. Цінність особистості як система, являє собою цілісний феномен, що має певне число функціонуючих сумісних один з одним, пов'язаних елементів та взаємовідносин між ними.

Цінності особистості носять двосторонній характер: вони і соціальні, і індивідуальні. Їх соціальність полягає в тому, що вони обумовлені системою виховання і навчання, певною структурою соціальних відносин, формуються, виходячи з інтересів і задач суспільства, корегуються і направляються ним, є проєкцією його духовного життя. Індивідуальність проявляється в її залежності від особливостей особистості, її життєвого досвіду, специфіки потреб, інтересів, ідеалів.

З одного боку, ціннісні орієнтації формуються у напрямку "суспільство-людина", де на індивідуально-психологічний фон особистості накладається певна інформація, а з іншого – особистість активно закріплює у своїх психологічних механізмах тільки те, що вписується у систему її особистих цінностей, є для неї мотиваційно-привабливим. Таким чином, становлення цінностей відбувається у результаті сприймання і активної переробки соціальної інформації.

Література

1. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 173 с.
2. Бакиров В. С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора / В. С. Бакиров. – Х. : Из-во "Вища шк." при ХГУ, 1988. – 150 с.
3. Василюк Ф. Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций) / Ф. Е. Василюк. – М. : Из-во МГУ, 1984. – 200 с.
4. Додонов Б. И. Эмоция как ценность / Б. И. Додонов. – М. : Политиздат, 1978. – 272 с.
5. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности / А. Г. Здравомыслов. – М. : Политиздат, 1986. – 223 с.
6. Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей / Е. В. Золотухина-Аболина // Филос. науки. – 1987. – №4. – С. 11–18.
7. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М. : Политиздат, 1977. – 304 с.
8. Обуховский К. Психология влечений человека. – М. : Прогресс, 1972. – 248 с.
9. Подольская Е. А. Ценностные ориентации и проблема активности личности. – Х. : Из-во "Основа" при ХГУ, 1991. – 164 с.
10. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. – М. : 1957. – 682 с.
11. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования / Д. Н. Обуховский. – М. : Наука, 1966. – 451 с.
12. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности / Н. З. Чавчавадзе. – Тб. : Мецниереба, 1984. – 171 с.
13. Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. – К. : Политиздат Украины, 1984. – 255 с.

Отримано 10.04.2016

Summary

Korniyenko Olexandr. Value consciousness of a personality: sources and its essence.

Values regulation is the essential characteristics of human activity as a free activity. Values – this is what obtains the general public importance that is not confined to the world of individual phenomena. In this respect, the value rises above the world as a sphere of individual existence in common, like the dominant, which relates to any single event. The value is a common notion, which serves as a regulator of the people's activity, forms the structure of a personality. It is a kind of social standard, criterion for measuring human actions. Defining the absolute character of values, facing the man as categorical demands and ideals, one can oppose them for granted pragmatic conjuncture purposes, unilateral, limited only by situation, tasks, subjective whims, direct immorality.

Keywords: *the meaning of life, personality, values, value orientation, value regulation, measuring human actions, absolute character of values.*

УДК 1/167.1+167.2

Андрій ЛЕБІДЬ

АНТИРЕАЛІСТСЬКА (ФІЗИКАЛІСТСЬКА) ПАРАДИГМА ФЕНОМЕНУ МЕНТАЛЬНОГО (СТАТТЯ ПЕРША)

У статті досліджується антиреалістська (фізикалістська) парадигма феномену ментального. В контексті цієї парадигми ментальні стани, ширше – свідомість як така, в кінцевому рахунку є нічим іншим як фізичними явищами або ж обумовлені ними. Аналізуються різні варіанти антиреалістської парадигми ментальних станів: від елімінативного матеріалізму до супервентного підходу.

Ключові слова: *свідомість, функціоналізм, біхевіоризм, mind-body problem, mind-body identity theory, супервентність, істинність.*

Постановка проблеми. Послугуючись метафорою Д. Деннета, яку він виголосив у своїй книзі [10], на сьогодні проблема свідомості є чимось на зразок “brainstorms” не тільки в площині аналітичної філософії, а й на маргінесі когнітивних, суспільно-гуманітарних та природничих наук [11]. Доречно сказати про те, що проблематика свідомості не є новою для філософського та наукового дискурсу. Зактуалізованість же філософської та наукової аналітики проблеми свідомості у ХХ ст. (зокрема, в контексті аналітичної філософії) зумовлена, зокрема, й появою та потребою дослідити та осмислити перспективи та здобутки розвою “штучного інтелекту”, когнітивних наук тощо¹. Важливість і невимірюваність поняття свідомості поро-

© Андрій ЛЕБІДЬ, 2016

¹ В цьому контексті проблема свідомості постає не тільки як спекулятивна, а здебільшого – як практична, розв'язок якої можливий, на нашу думку, лише у міждисциплінарній синтезі науки та філософії.

джує чимало точок зору аби наблизитися до розв'язку цієї давнішої проблеми, “останнього бастиону традиційної філософії”.

В контексті нашого дослідження необхідним видається заактуалізувати увагу на проблемі свідомості у її реалістській та антиреалістській репрезентації. Чому постає питання такого характеру? На нашу думку, осмислення та усвідомлення реальності як такої із необхідністю передбачає існування суб'єкта пізнання. Відтак, розуміння об'єктивної реальності як незалежної від поглядів, думок, вподобань тощо суб'єкта пізнання вимагає поставити питання про феномен свідомості і, зокрема, про його реальність чи-то нереальність², а також визначення істиннісного значення висловлювань, що містять ментальні терміни.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як вже зазначалося, аналітика феномену свідомості не є новою, у ній ми можемо виокремити декілька основоположних стратегій або парадигм, які акцентують увагу на тому чи іншому аспекті дослідження цього феномену. Так, зокрема, О. Косілова [5] виокремлює декілька парадигм у філософії свідомості: картезіанську, трансцендентальну (І. Кант); феноменологічну (Е. Гуссерль) і “сучасні наукові парадигми” (логічний біхевіоризм, матеріалізм, діяльнісний підхід, психоаналіз, аналітичну філософію свідомості тощо). Авторка певна того, що аби дати адекватну дефініцію поняттю “свідомість”, необхідно розрізняти суб'єктну та безсуб'єктну складові психіки. Редукуючи філософські теорії свідомості до той чи іншої психологічної школи, О. Косілова висновує, що психологія як емпірична наука принципово не може вивчати таку здатність свідомості, як трансцендування, яку вона віддає на поталу філософії. Відтак, зауважується, із чим не можна не погодитися, що як для психології свідомості, так і для її філософських теорій, необхідна побудова такої “базової” парадигми, яка б враховувала принципову неповноту у дослідженні феномену свідомості.

Д. Дубровський [3] поставлену проблему розглядає з більш універсалістської позиції, заактуалізовуючи її у класичній термінології: об'єктивний ідеалізм, суб'єктивний ідеалізм, дуалізм, матеріалізм. Тим не менше, пропонований ним “інформаційний підхід”³ є оригінальною концепцією, яка посідає чільне місце в традиції осмислення феномену свідомості та суб'єктивної реальності, вістря критики якої

² Примітивізуючи: чи мають ментальні терміни референти чи не мають.

³ На його думку, свідомість є емерджентною властивістю біологічної матерії і яка у в умовах функціонування суспільних та культурних систем перетворюється на систему, що самоорганізується.

направлене в тому числі і на здобутки аналітичної філософії свідомості [2; 4].

Метою статті є досліджується антиреалістської (фізикалістської) парадигма феномену ментального у зв'язку з аналізом структури свідомості як такої.

Виклад основного матеріалу. Рефлексія феномену свідомості в контексті парадигми реалізму та антиреалізму заактуалізовує низку питань у площині mind-body problem. В парадигмі антиреалізму свідомість, ментальні стани розглядаються як такі, що не мають репрезентантів у фактичності, а ментальні поняття – референтів.

Свій аналіз розпочнемо із розгляду антиреалістських теорій свідомості, що ґрунтуються переважно на матеріалістичних⁴ принципах щодо феномену свідомості, qualia, ментальних станів тощо. Фізикалістська стратегія дослідження феномену свідомості полягає у визнанні основоположними таких принципів:

- “фізичне” – це те, що таким вважають фізики і до чого філософи не мають стосунку, а фізикалізм, в такому разі, постає як концепція, що постулює виключно існування сутностей фізики, які підпадають під дію фізичних законів. Таке розуміння фізикаліз-

⁴ В цьому контексті слід розрізнити такі поняття як: “матеріалізм”, “фізикалізм”, “натуралізм”. Здебільшого, ці терміни можуть розглядатися як синоніми. Хоча, певні відмінні конотації цих понять все ж таки можемо назвати. Так, “матеріалізм” наголошує на тому, що об’єктивний світ є матеріальним за своїм характером, тоді як у тому ж таки об’єктивному світові існують не матеріальні сили, поля тощо. Відтак, більш “зручним” виглядає термін “фізикалізм”, який не слід розуміти як чисту філософію фізики чи-то філософію науки, а, радше, як стратегію дослідження феномену свідомості, зорієнтовану на успіхи фізичної науки із її значним онтологічним та епістемологічним авторитетом серед інших наук. Натуралізм у традиційному розумінні є світоглядною позицію, що заперечує наявність надприродної, трансцендентальної реальності, чогось такого, що перебуває поза межами світу природних законів або ж є більш фундаментальним за нього. Щодо натуралізму, то йому не слід закидати редукціонізм та саєн-тизм, властиві фізикалізмові, хоча він і наголошує на високому епістемологічному потенціалові науки. Лабільність цих трьох термінів доводить приклад Д. Деннетта, який схарактеризовував власну філософську позицію щодо аналітики феномену свідомості водночас і матеріалістичною, і фізикалістською, і натуралістською. Видається, що більш тонке розрізнення цих понять можливе із врахуванням специфіки об’єкту, методу та мети дослідження, поскільки дослідження свідомості, як вже було сказано, стає можливим лише у міждисциплінарній єдності наук та філософії.

му наголошує на його онтологічному статусі із моністичним розв'язком mind-body problem⁵;

- заперечення декартівської дихотомії res extensa та res cogitans;
- віра у можливість побудови “єдиної науки” на базі фізики із обґрунтуванням єдності та універсальності наукового знання;
- свідомість є частиною моністичної матеріалістичної каузально-детерміністичної картини світу;
- об’єктивізм;
- екстерналізм;
- інтерсуб’єктивність.

Якщо заглибитися до витоків аналітичної філософії, зокрема, до її неопозитивістського варіанту, то вирішення mind-body problem вбачалося доволі легкою справою: через застосунок діючих у науці методів об’єктивного дослідження, редукціоністських за своїм характером. Пропонувалося, зокрема, Р. Карнапом позбутися від “радикального менталізму” із його оптимістичною візією щодо можливості рефлексії феномену свідомості з позиції першої особи та за допомогою референційних ментальних категорій.

Редукціонізм психічного до фізичного у неопозитивістській версії означає об’єктивацію свідомості у термінах публічно (а не лише особисто) спостережуваних фактах поведінки, коли можливим стає їх верифікація за критеріями істинності. Філософи-аналітики фізикалістського напрямку були певні того, що перш ніж висновувати про дистинкцію фізичне-психічне, слід початково проаналізувати, у який спосіб мовиться про фізичне і психічне. Так, на їх думку, фізика та психологія⁶ відмінні не за характером досліджуваних об’єктів, а, радше, за мовою їх описання⁷. Саме це уможлиблює трансляцію мовних виразів психології на більш досконалу мову фізики, зануляючи тим самим картезіанський дуалізм, для якого властиві такі положення:

- тіло та душа є різними субстанціями;
- тіло є машиною, керована рефлексами;

⁵ Як наголошував Р. Карнап, усі висловлювання психології є такими, що описують фізичні явища, а саме – поведінку людей і тварин. А відтак, мова фізики є універсальною мовою, якою можуть бути описані будь-які події. Усе об’єктивне може бути описане наукою, а тому – усі об’єкти є рівними перед лицем науки.

⁶ У Р. Карнапа це – біхевіористська психологія.

⁷ Панівною в цьому контексті була думка про те, що синтаксис та логічна структура мови психології мало чим відрізнялася від мови точних наук, зокрема, фізики. Єдине, що принципово відрізняло їх, так це уживання психологією “менталістських термінів” на зразок “воля”, “душа”, “духовне” тощо.

- свідомість та мислення є тотожними;
- носій свідомості має безпосередній доступ до власної свідомості; він може вільно управляти своїм мисленням;
- носій свідомості також може управляти і власним тілом за допомогою спеціального таємничого місця, де відбувається інтеракція субстанцій⁸;
- суб'єкт та його свідомість є цілісними і неподільними.

Тим не менше, в самій неопозитивістській антиреалістській стратегії стосовно свідомості була закладена підвалина для її критики. Справа в тім, що прийнявши редуccionізм такого типу, ми нарівні із затвердженням редукованих і верифікованих (об'єктивний бік процедури) менталістських протокольних висловлювань, що мають стосунок до поведінки конкретних індивідів, водночас затверджуємо і їх суб'єктивний характер, бо завше такі протокольні висловлювання відносні суб'єктивних проявів соціальної інтеракції. Виходить, що цей аспект певним чином фізикалістами не заактуалізований, але він і не руйнує стратегію антиреалізму. Просто – вимагає нових аргументів, які будуть віднайдені у пізніших його версіях.

Натомість, неопозитивістська стратегія стосовно феномену свідомості заактуалізувала появу нового вектору дослідження цього феномену, найактуальнішого і найперспективнішого на сьогодні, який умовно можна назвати "Bridge laws". "Bridge laws" наголошує на міждисциплінарному характерові дослідження феномен свідомості, на поєднанні наукових та філософських його рефлексій.

Єднаючи фізикалістську та поведінкову (біхевіористську⁹) стратегії стосовно феномену свідомості, У. Куайн продовжив антиреалістський наступ на "останній бастіон класичної філософії". Він погоджується із неопозитивістами у тому, що менталістські поняття раціонально не доказові і є сумнівними у їх референційності. Водночас, філософ заперечує абсолютизацію принципу редуccionізму¹⁰, схарактеризовуючи останній як "спосіб мовлення". На переконання

⁸ Д. Деннетт метафорично назвав цю властивість "Картезіанським театром".

⁹ Біхевіоризм багато в чому сповідує принципи фізикалістської парадигми, зокрема, у площині застосунку об'єктивістських методів дослідження та описування ментальних актів та станів. Так, Б. Скіннер, один з найавторитетніших представників так званого "психологічного біхевіоризму", запропонував описувати ментальні стани, послуговуючись операційними та функціональними описами поведінки носія свідомості. В подальшому класичні ідеї психологічного біхевіоризму були розвинені і доповнені у його лінгвістичній та логічній версіях.

¹⁰ Редуccionію ментального до фізичного У. Куайн порівнює за аналогією із зведенням арифметики до теорії множин.

У. Куайна, “початково проблема свідомості була онтологічною та лінгвістичною” [7, с. 120]. Щодо першої (онтологічної) мислитель висловлюється однозначно: онтологічний дуалізм Декарта – це не та позиція, із якою можна легко погодитися [6, с. 150]. На думку У. Куайна, якщо свідомість розглядати як субстанцію (онтологічна проблема ментального), це у свою чергу автоматично заaktuалізовує й синтаксичну та семантичну проблеми мови щодо ментального (лінгвістична проблема)¹¹.

На думку філософа, оптимальним в аналітиці феномену свідомості було б його фізіологічне пояснення [6, с. 151], коли “кожен прояв ментального стану є проявом фізичного стану тіла”, а, отже, ментальні предикати виконують функцію групування станів фізичного тіла та фізичного сприйняття. При цьому важливо дослідити нейрофізіологічні механізми того чи іншого інтроспективно ідентифікованого ментального стану або процесу. А коли потрібно їх об’єктивувати у верифікованих і зрозумілих термінах, то слід звернутися до поведінкових критеріїв.

Отже, для фізикалістської (антиреалістської) стратегії У. Куайна щодо феномену свідомості, яку можна схарактеризувати як “лінгвістичний біхевіоризм”, основоположними є такі принципи:

- нейрофізіологічні процеси недосяжні для спостереження;
- не усі ментальні стани оприявнюються у зовнішній (публічній) поведінці суб’єкта-носія свідомості;
- об’єктивно досліджуваним, тим не менше, є саме зовнішня (публічна) спостережувана поведінка суб’єкта-носія свідомості;
- менталістські ідіоми логічно помилкові.

¹¹ Філософ наголошує на неможливості в менталістському дискурсі екстенціонального заміщення коекстенсивних термінів та підрядних речень, що стає можливим лише за умови тлумачення ментальних понять в термінах класичної логіки предикатів з урахуванням специфіки уживання модальностей *de re* та *de dicto*. Проблема віднайдення тотожних понять є значущою в науці та філософії науки, коли для терміна із повсякденного ужитку можна віднайти теоретичний науковий термін із однаковим екстенціоналом (приміром, “H₂O є хімічною формулою води”, де терміни “H₂O” та “вода” є тотожними, мають однаковий екстенціонал, але різняться інтенціоналом, смислом). За аналогією можна припустити, що для повсякденно уживаних понять, на кшталт “біль”, “свідомість”, “воля” тощо можна віднайти тотожні їм і науково обґрунтовані замітники – нейрофізіологічні, фізико-біологічні процеси чи-то стани головного мозку. В подальшому ця ідея була зреалізована у так званій *identity theory* (теорії тотожності свідомості і мозку).

Хоча й mind-body problem для У. Куайна і не була основною, тим не менше, ним була заактуалізована проблема її аналізу, особливо в контексті натуралістичної епістемології як різновиду емпіричної психології, реабілітації онтологічної проблематики тощо.

Іншим біхевіористським трендом є логічний біхевіоризм Л. Вітгенштайна та Г. Райла. Так, на відміну від класичного біхевіоризму, Л. Вітгенштайн вбачає процедуру об'єктивації та аналітику ментальних станів не внаслідок поведінкових реакцій, а через спостереження та аналіз уживання природньої мови у актах комунікування. Відтак, ментальні поняття не мають репрезентантів у фактичності, вони є лише зручними способами іменування відношень.

Mind-body problem розв'язувана Л. Вітгенштайном в контексті аргументування ним неможливості індивідуальної мови¹². Хоча, в принципі, індивідуальна мова у певних контекстах можлива, приміром, якщо людина вигідає кодований запис для шифрування своїх думок, а також запропонує шифр для декодування: в цьому разі ми можемо говорити про індивідуальну мову.

А як бути із таким ментальним станом, як відчуття і відчуття болю, зокрема? Л. Вітгенштайн пропонує поглянути на такого типу питання з позиції:

- навчання словам, що позначають ті чи інші відчуття;
- заперечення можливості індивідуальних остенсивних дефініцій;
- необхідної підставовості rules-комунікування;
- необхідності публічних критеріїв для встановлення значень ментальних понять.

Так, слово “біль” не є маркером якого індивідуального, суто суб'єктивного ментального стану. Радше, воно є заміником проявів болісних станів. Так, дитина, що ще не навчена говорити, мовить нелінгвістичними знаками, тоді як дорослі, часом мимоволі, навчають її вербально, лінгвістично виражати свої відчуття, в тому числі, й від-

¹² Тим самим, його аргумент руйнує картезіанський дуалізм, феноменологію та соліпсизм. Так, на думку Р. Декарта, досвід власного існування та феномен свідомості є прямо залежними “величинами”: носій свідомості має доступ до власних внутрішніх станів не може бути впевнений в існуванні-усвідомленні інших. Знання з позиції the first-person views не може бути скореговане: якщо я певен того, що перебуваю в тому чи іншому ментальному стані, таке моє переконання є істинним. А, отже, тим самим, Р. Декарт постулює можливість індивідуальної мови, зрозумілої лише її носієві. Паралельно і соліпсизм, і феноменологія допускають існування такої мови: для соліпсизма, приміром, затвердження існування тільки моєї свідомості набуває сенсу тільки у співставленні із змістом моєї мови, незрозумілої іншими, яких, в принципі, і не існує.

чуття болі [1, с. 177–178]. Виходить, що слово “біль”¹³ здебільшого постає як прояв болі, а не її ім’ям. Тим самим, навчаючись лінгвістично виражати біль, людина формує таку систему маркерів, яку можна назвати мовою, але не індивідуальною, бо така неможлива.

Така позиція філософа дає підстави критично поставитися до можливості індивідуальних остенсивних дефініцій і, зокрема, до вірування в те, що своїх значень слова набувають якраз шляхом елементарних остенсивних дефініцій, на зразок демонстрації кола аби вказати на значення слова “коло” тощо. Як же обстоюються справи із остенсивними дефініціями ментальних понять, приміром, “біль”, “свобода волі”, свідомість тощо?

Функціонал, життєва форма слова визначається тією мовною грою, у якій це слово задіяне. Саме мовна гра, на думку Л. Вітгенштайна, є фактором, що визначає екстенціонал поняття. Іншими словами, значенням поняття є умови його ужитку. Відтак, значення не є чимось внутрішнім, утаємниченим, сакральним; воно об’єктивоване у дискурсі є публічним, біхевіористським.

Концепція Г. Райла відома тим, що він виступив із критикою дуалістичної концепції Декарта, схарактеризувавши її як “міф Декарта”, “догма привида в машині” [9, с. 25]. На думку філософа, картезіанський дуалізм субстанцій – тіла та свідомості (душі) – є категоріальною помилкою, ілюзією, наслідком неправильного ужитку слів буденної мови¹⁴. Більше того, неправильно розуміючи функціонування мови у звичних повсякденних контекстах, ми припускаємося через це й онтологічних помилок, приписуючи, приміром, атрибут реального існування свідомості, принаймні, у її картезіанському сенсі. На думку Г. Райла, “Ghost in the machine” є наслідком категоріальної помилки, коли ми розглядаємо поняття (приміром, ментальні), які мають стосунки до однієї категорії, таким чином, начебто ці поняття мають стосунки до іншої категорії¹⁵.

Так, мислитель зауважує, що коли ми говоримо про свідомість, це не означає, що ми говоримо про щось, що уміщує певну сукупність об’єктів і в цьому “щось” не можна розміщувати об’єкти так званого “фізичного світу”. Говорити про свідомість означає – говорити про

¹³ За аналогією – всі ментальні терміни.

¹⁴ Г. Райл наводить достатню кількість прикладів (“університет”, “командний дух”, “дивізія” та ін.) аби показати, з якою легкістю виникають концептуальні помилки внаслідок неправильного слововжитку.

¹⁵ Так виходить, коли ментальні поняття розглядаються нарівні (аналогічно) із фізичними поняттями але водночас із приписуванням їм специфічних для них менталістських характеристик.

людські здатності і здібності, причому відносно до їх повсякденного проявлення. А відтак, немає сенсу говорити про два чи одинадцять світів [9, с. 197]. На думку філософа, ментальні поняття набувають свого значення не через утаємничене маркування інтроспективного досвіду, а внаслідок їх відповідності публічно спостережуваній поведінці та висловлюванням [9, с. 34].

Г. Райл продовжив лінію класичного позитивізму у площині затвердження того факту, що якщо питання довгий час не віднаходить достойної відповіді, може так бути, що проблема – у самому питанні. Місце дуалізму субстанцій у Г. Райла займає плюралізм мов: про людину ми можемо говорити і мовою фізики, і мовою моральних оцінок, як і на багатьма іншими мовами – жодна з мов, жодна з концептуальних схем не суперечить іншій і жодним чином не може бути зведена до іншої.

Отже, онтологічний статус феномену свідомості в контексті логічного біхевіоризму визначався ідеєю існування ментальних станів, але які не є ані внутрішніми, ані індивідуально-суб'єктивними, ані феноменальними. Психофізична проблема є псевдопроблемою, а ментальні поняття є поняттями, що неправомірно уживаються в науковому дискурсі. Свідомість логічними біхевіористами ототожнювалася із зовнішніми, інтерсуб'єктивними диспозиціями, відтак, ментальні поняття є позначниками певних фізичних, поведінкових станів. Себто, перебувати в тому чи іншому ментальному стані, означає демонстрування тих чи інших поведінкових та фізіологічних реакцій.

Натомість, можемо висновувати про біхевіористський погляд на феномен свідомості у таких положеннях¹⁶:

- значенням того чи іншого висловлювання є умови його верифікації;
- умови верифікації принагідно мають бути інтерсуб'єктивно спостережуваними;
- тільки поведінкові стани є інтерсуб'єктивними;
- відповідно, висловлювання, що містять ментальні поняття є осмисленими і верифікованими тоді і тільки тоді, коли вони описують інтерсуб'єктивні феномени і реакції.

Якими б переконливими не були аргументи біхевіористів, їх теорія свідомості, однак, може бути небезпідставно покритикована за такими позиціями: по-перше, принцип верифікації не є взірцевим для затвердження істинності протокольних висловлювань, що містять

¹⁶ “Аргумент Гемпеля”.

ментальні поняття¹⁷. Крім того, щодо не будь-якого осмисленого висловлювання однозначно можна затверджувати можливість або неможливість його верифікації, приміром, для перформативів [8].

По-друге, редукуючи ментальні стани до поведінкових, біхевіористи почасти не відмежовують ментальні стани як причину тої чи іншої поведінки від, власне, ментальних станів як поведінкових станів, як це, приміром, може бути при відчутті радості, смутку, болю тощо, коли радість, радше, є причиною сміху, а смуток – плачу, а не сукупністю певних дій та реакцій.

По-третє, не можна висновувати про ментальний стан суб'єкта лише за його інтрасуб'єктивно спостережуваною поведінкою. Можемо зауважити, що лише цього недостатньо, важливим, як видається, мати одночасний доступ й до інших ментальних станів аби сформува-ти холістичне уявлення про ментальний світ суб'єкта.

Ну і наостанок, до контраргументів щодо біхевіористської теорії свідомості можна й додати такий: уявімо людину, яка, відчуваючи біль, ніяким чином поведінково не демонструє свій ментальний стан. Виходить, на думку біхевіористів, така людина позбавлена відповідного ментального стану, реально відчуваючи біль. Як видається, таке висновування є почасти неприйнятним. З іншого боку, уявімо актора, який на сцені майстерно демонструє ментальний стан, коли має місце відчуття болю, тоді як насправді його немає. Як бути в цьому випадку? Послугуючись принципами біхевіоризму, маємо затверджувати наявність болю, що не відповідає дійсності¹⁸.

Висновки. Отже, головним недоліком біхевіористської теорії свідомості, як видається, є ігнорування ним існування внутрішніх взаємопов'язаних ментальних станів на користь зовнішніх їх виразників. Відтак, постає проблема визнання існування феноменальних аспектів свідомості і ментальної каузації, що автоматично генерує редукціоністський підхід до розв'язання такої і яка була втілена у identity theory фізичного та психічного¹⁹.

(Далі буде)

¹⁷ Див. з цього приводу полеміку О. Нейрата, Р. Карнапа та М. Шліка на сторінках журналу "Erkenntnis", а також критичні зауваги К. Поппера.

¹⁸ Нед Блок з цього приводу висловився доволі метафорично. Так, зокрема, біхевіористську теорію свідомості він характеризує або як надто ліберальною, коли затверджується існування ментальних станів у істот, які полишені цієї якості; або ж шовіністичною, коли заперечується наявність ментальних станів у істот, які мали б їх мати.

¹⁹ На відміну від біхевіоризму, identity theory не заперечує існування внутрішніх ментальних станів, взаємопов'язаних між собою і які можуть бути причинами тих чи інших фізичних процесів.

Література

1. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
2. Дубровский Д. И. Проблема “сознание и мозг”: Теоретическое решение / Д. Дубровский. – М. : “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2015. – 208 с.
3. Дубровский Д. И. Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей / Д. Дубровский // Проблема сознания в философии и науке. – М. : “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2009. – С. 5–52.
4. Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д. Дубровский. – М.: ИД Стратегия-Центр, 2007. – 272 с.
5. Косилова Е. В. Философия и психология о сознании / Е. Косилова // Методология и история психологии. – 2009. – Т. 4. – Вып.1. – С. 25–45.
6. Куайн У. От стимула к науке / У. Куайн. – М. : “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2016. – 192 с.
7. Куайн У. Преследуя истину / У. Куайн. – М. : “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2014. – 176 с.
8. Остин Дж. Слово как действие / Дж. Остин // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 17. Теория речевых актов. – М. : Прогресс, 1986. – С. 22–129.
9. Райл Г. Понятие сознания / Г. Райл. – М. : Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
10. Dennett D. Brainstorms : Philosophical essays on mind and psychology. – Cambridge : MIT Press, 1981. – 353 p.
11. The Blackwell Companion to Consciousness. – Blackwell Publishing, 2007. – 744 p.

Отримано 10.04.2016

Summary

Lebid Andrij. Anti-realistic (physicalistic) paradigm of mental phenomena.
Physicalism about the mind is the metaphysical view that all mental phenomena are ultimately physical phenomena, or necessitated by physical phenomena. There are various mental-physical relations proposed by physicalists to account for their claim. One relation is identity. Identity based physicalism about the mind takes two forms: token physicalism (which asserts that all token mental states are identical to a physical or neural state), and type physicalism (according to which all types of mental states are identical to types of physical or neural states). Another proposed relation is supervenience. Supervenience based physicalism about the mind is a form of type physicalism and it takes two main forms: a priori physicalism (the view that mental truths are a priori deducible from the totality of physical truths) and a posteriori physicalism (the view that mental truths are a posteriori or empirically necessitated by the totality of physical truths).

Keywords: *consciousness (mind), functionalism, behaviorism, mind-body problem, mind-body identity theory, supervenience, the truth.*

УДК 113/119:001.35

Євген ЛЕБІДЬ
НАУКА: ШЛЯХ ДО НОВИХ СМИСЛІВ

У статті розглянуто деякі домінанти становлення науки в Новий час. На основі концепту “життєсвіт” показано функціонування науки у форматі сучасності. Проведено аналіз поняття “кінець науки”. Запропоновано перегляд панівної наукової епістемі.

Ключові слова: наука, життєсвіт, “кінець науки”, об’єкт, суб’єкт, картина світу.

Постановка проблеми. У наш час стало очевидним, що картина природи зі збільшенням точності, як маточного розчину досконалості математичної фізики, стає все більше й більше віддаленою від самої природи, оскільки оперує сутностями, які недоступні в прямих експериментах. Пізнання природи редукується до пізнання її картини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У минулому столітті умовно можна виділити кілька основних напрямів у критиці європейської цивілізації і науки: культурфілософське (А. Швейцер, Й. Гейзинга, Х. Ортега-і-Гасет), соціологічне (П. Сорокін, частково К. Мангейм), традиціоналістське (Р. Генон, Дж. Евола), психоаналітичне (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Е. Нойман), теологічне (П. Тілліх, брати Нібури, Е. Жильсон), феноменологічне (Е. Гуссерль), анархічне (П. Фейерабенд), симптоматологічне (К. Свасьян) і... з позицій “обнадіюючого скептицизму” (Дж. Хорган).

Метою статті є спроба з позицій феноменології пізнього Е. Гуссерля проаналізувати концепт “кінця науки”.

Виклад основного матеріалу. Одним із ключових моментів роздумів засновника феноменології Е. Гуссерля про кризу європейських наук, який знаменує одночасно і кризу європейського людства, виступала онтологія життєсвіту (Lebenswelt) як якоїсь тотальної композиції, що включає будь-які форми людського досвіду. Життєсвіт – це сфера життєво-практичного освоєння реальності, яка задає найбільш загальні характеристики присутності людини в світі, в якому всі ми живемо згідно свідомості. Тут феноменологія виходить не з абстракції деперсоналізованої і анонімної, а значить сторонньої і потойбічної (для речей) свідомості, а із конкретної одиничної свідомості, ідентифікуючи емпіричну і трансцендентальну суб’єктивність: емпіричне і трансцендентальне *Я* – це *Я*, яке і є сама свідомість як така.

Проблемний вектор концепції життєсвіту, – пише Гуссерль у своїй підсумковій книзі, – направлений від початкового світу простого

допредикативного сприйняття до зведення понять і методів “об’єктивних наук” до очевидностей життєсвіту, оскільки він для вченого і його наукової практики залишається первісним. Гуссерль закликає навчитися розуміти, що світ, постійно суцільний для нас, є універсальне духовне завоювання, що він став таким і що в той же час продовжується його становлення як єдності духовного образу, як смислова будова універсальної суб’єктивності у її останній функції. Для цього констатуючого світ звернення характерне те, що суб’єктивність об’єктивує сама себе як суб’єктивність людську, яка входить у склад світу. Будь-який об’єктивний розгляд світу є розглядом “назовні” і охоплює тільки “зовнішність”, об’єктивність. Радикальний розгляд світу є систематичним і чистим внутрішнім розглядом суб’єктивності, яка “виражає” саму себе назовні [3, с. 156]. Філософ недвозначно указує на схоплення лише зовнішнього аспекту світу за допомогою його об’єктивного розгляду, об’єктивного світу як логічного конструкту. Життєсвіт протистоїть стійкому, але нісенітному упередженню, яке живиться у тому числі й наукою і заснованому на сприйнятті світу поза собою, а себе – як протиставленого цьому світові, який насправді є *твоїм* світом і в якому немає ніякого *зовні*.

Наука для Гуссерля означає не ту чи іншу конкретну науку в її дисциплінарному форматі і навіть не їх сукупність, а власне ідею науки, науковості. Остання сама є особливою формою практичного життя людини. Як наука, так і повсякденне життя людини мають одне і те ж джерело – життєсвіт. Разом з тим, у процесі історії західноєвропейської культури наука настільки віддаляється від життєсвіту, що стає протилежністю повсякденності. Корінь цього протиставлення науки і життя Гуссерль бачить у тенденції до екстремального натуралізму, який у доведенні до свого логічного завершення у вихолощенні з науки всіх посилок на людську суб’єктивність, у свого роду фальсифікації ідеї грецької науки. Заміна живого смислу “скам’янілостями” знаків і теорій відбувається в Новий час, коли наука починає апелювати не до речей, які оточують людину, а до моделей цих речей, утворених шляхом математизації нашого життєсвіту (цей процес Гуссерль інколи називає “седиментацією смислу”). Доводиться визнати, що в науці ми маємо справу не з картиною природи як такою, а з її частковими моделями, побудованими на підставі деяких вихідних установок суб’єкта, його передумов, вибраних ним позицій. Відбувається перетворення суб’єкта науково-пізнавальної діяльності в такого собі *homo ludens* ’а, який граючи зі світом, отримує те, що прийнято називати науковою моделлю реальності. При цьому маємо парадокс, який навряд чи виявиться прийнятним для філософа, який сприймає думку як єди-

нородну з сушим: суб'єкт у своїй історичній іпостасі природознавця не мислимий думкою, а мислить думку (про об'єкт) власним нетерплячим розумом, долучаючись до “таїнства” володіння об'єктом думки.

У пліні розвитку сучасної науки значення життєсвіту як передумови і підвалини науки було забуто і перекручено; до нього почали ставитись як до суб'єктивного феномену на відміну від “справжнього”, стерильно-об'єктивного світу, який міститься в наукових концепціях. Цей процес призвів до виникнення напруженості між конкретним світом і його науковою картиною. Людина все більше довіряє не власне світові, а його догматичній картині, що свідчить про повне нерозуміння реального співвідношення між ними.

У цьому полягає смисл ситуації, симптоми якої були діагностовані Гуссерлем як криза всіх наук Нового часу і криза самого європейського людства в сукупній осмисленості його культурного життя, в його сукупній екзистенції [3, с. 25]. Аналогія європейського “наукослов'я” з біблійним богослов'ям вражає своєю бездоганністю: світ, створений “за образом і подобою” науки – *ad imaginem scientiae*, припускає панування людини над цим світом, який, у свою чергу, витісняє безуспішно благаючи до співчутливого пізнання річ за межі справжнього буттєвого досвіду речі. Як безкомпромісно виговорив сутність нашої епохи М. Гайдеггер, наукове знання знищило речі як такі задовго до вибуху атомної бомби. Її вибух – лише найбрутальніша із усіх брутальних констатацій знищення речі, яке відбулося давно: річ як річ виявляється нічим [11, с. 319].

Зі знеціненням почуттів, без чого наука не змогла б відбутися як така, із зарозумілої відмови від світу особистісного, несповідимого, від живого безпосереднього досвіду і почались усі халепи науки, яка має справу лише з прихованими основами світу, які виявляються в ході експериментів. Наука і безпосередній досвід виявилися речами несумісними.

Це розумів уже Кант, який, тим не менше не зміг нічого протиставити розуму як “законодавцю природи”. За вирахуванням обмеженої кількості випадків, природознавство із завидною послідовністю відходило від реальності природи в ірреальність теоретичних вигадок, від живого безпосереднього досвіду природи в ілюзійний синтез порожнього поняття і сліпого відчуття. Споглядач природи Гете, який не крокував второваними шляхами європейського природознавства, а прокладав свій шлях у дослідженні природи, поклавши в підвалини власного дослідження не розсудок з його поняттями і гіпотезами, а очі, які феноменологічно бачать речі, які вони є насправді, писав, що теорії зазвичай є плодом надмірної поквалітивності нетерплячого розу-

му, котрий радий позбутися явищ і на їх місце заради цього підставляє образи, поняття, часто навіть слова [2, с. 404].

Зрозуміло, що наука не могла рухатись у напрямі, запропонованому Гете, тому що скоро стало очевидним, що свідчення наших очей заслуговують найменшої довіри із усіх свідчень. Адже ми безперестанку бачимо те, чого немає насправді, – писав Р. Міллікен [10, с. 16]. Тут нобелівський лауреат з фізики, схоже, злукавив: очі сучасних фізиків часто бувають замулені спекулятивними концепціями і постмодерністськими фантазіями, на кшталт теорій суперструн і супергравітації, інфляційної теорії, Єдиної Теорії Всього та іншою неосхоластиком. Це є баченням того, чого немає насправді, а очі тут зовсім ні до чого. Гете ж говорив про очі, які бачать, а не просто про очі, які дивляться, бо тільки побіжний погляд на предмет мало що дає. Будь-яке бачення переходить в розглядання, будь-яке розглядання – в роздум, будь-який роздум – в зв'язування, і тому можна сказати, що при кожному уважному погляді, кинутому на світ, ми вже теоретизуємо [2, с. 263].

Про кінець науки вперше заговорили фізики-теоретики (А. Компанієць, С. Хокінг), пізніше до них приєдналися біологи (Г. Стент), хіміки (О. Крилов). Інтелектуальний бестселер наукового оглядача журналу “Scientific American” Дж. Хоргана “The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age” [13], який вийшов з друку в 1996 р., похитнув традиційні підвалини нашого сприйняття науки. Адже вона до сьогодні домінує в системі цінностей культури, залишається вищим авторитетом як щось безкінечне. Це потрясіння викликало неспокій.

Багато вчених переконано в близькості завершення пошуків остаточної природи. Аналіз рівня робіт, які отримали Нобелівські премії з фізики, хімії та біології, свідчить, що природничі науки пройшли максимум інтенсивності розвитку приблизно в середині ХХ ст. і поступово йдуть до вичерпаності власного предмета. Загальна закономірність стосується, ймовірно, до всіх наук, які, кінець кінцем, повинні дійти власної межі. До цього – красномовні назви розділів книги Хоргана: “Кінець прогресу”, “Кінець філософії”, “Кінець фізики”, “Кінець космології”, “Кінець еволюційної біології”, “Кінець неврології”, “Кінець хаососкладності”, “Кінець лімітології”, “Кінець машинної науки”.

Учасники симпозіуму на нову, незвичну, а тому бентежну тему “Чи прийшов кінець науці?” (Колеж Густава Адольфа, Міннесота, США, жовтень 1989 р.) виступили із заявою: нас не покидає все більш гостре відчуття того, що ми підійшли до кінця науки, що наука як

якийсь єдиний, всезагальний різновид людської діяльності завершилась [13, с. 18].

Кінець науки готувався іншими “кінцями”, “сутінками” і “смертями”, які були побачені ще на зорі минулого століття. Спостерігач старого класичного стибу помер, і труп його спочиває на прасі Душі, Его, Автора, Суб’єкта, Надлюдини, смерті яких виявилися закономірними в страхітливій ситуації смерті Бога, яку сповістив Ф. Ніцше. До цього мартирологу слід додати “кінець універсальної історії”, “сутінки Європи/Заходу”, “кінець демократії”, “занепад ідеології”, “сутінки обов’язку”, “кінець літератури”, “кінець школи”, “занепад індивідуалізму”, “кінець труда”, “кінець соціального”, “затмарення суспільства”, “кінець прогресу”, “кінець географії”, “кінець ідеї геофізичної межі”, “кінець відмінностей між внутрішньою та зовнішньою політикою”... Здається, кінця кінцям не буде в багаточисленних сюжетах апокаліпсичних прогнозів, до яких швидко звикаємо.

У своєму знаменитому курсі про Гегеля (1933–1939) А. Кожев говорив про усвідомлення німецьким філософом завершення історії Наполеоном як утіленням Світового Духу. Це усвідомлення виявилось “Абсолютним Знанням”, яке вже не потребує змін і доповнень, оскільки нічого нового більше не буде. Знання, яке описує тотальність реального, є вічною істиною, повною і остаточною [8, с. 31]. Бог знає, куди нам доведеться податися, коли буде завершено переклад Гегеля! – скрикував Г. Флобер, настраханий “останнім філософом”. Ж. Дерріда вже в наш час не міг звільнитися від страху перед пришествям абсолютного знання: Слава Богу, переклад іще не завершений, що і пояснює Пруста, Джойса, Фолкнера та інших [4, с. 9].

Та повернімося до науки. У статті “Іще раз про кінець науки” (2004) Дж. Хорган писав, що його мета полягає у вихованні “підбадьорливого скептицизму”. Надмірний скептицизм породжує постмодернізм, який заперечує можливість пізнання будь-яких істин. Недостатня кількість скептицизму робить нас легкою здобиччю для поширювачів псевдонаукових засобів від усіх хвороб. І тільки правильно підібрана частка скепсису, в правильній пропорції змішана з надією, здатна захистити від згубних наслідків бажання скоріше отримати відповіді на питання, які виникають і разом з тим залишити нас відкритими для сприйняття справжньої істини, коли її все ж таки вдається виявити. Псевдонауковими засобами від усіх хвороб Хорган називає культу типу марксизму, соціального дарвінізму, евгеніки та психоаналізу [14].

Тренд убик кінця науки звичайно пояснюється зміною ролі спостерігача (елімінацією суб’єкт-об’єктних відносин, які в класичній

епістемі можна позначити іронічним “фізика і в Африці – фізика”), вичерпаністю можливостей нових фундаментальних відкриттів, заміною фундаментальної науки технологією (так звана “прикладнізація” фундаментальної науки), перетворенням серйозної науки в науку іронічну, яка жонглює чистими абстракціями і симулякрами, в “науку про уявне”. Іронічна наука, вважає Хорган, пробуджує в нас інтерес і підживлює наше благоговіння перед таємницею Всесвіту. Але вона не може перевершити ту істину, яку ми уже маємо.

Теорія інфляційного Всесвіту радикально змінила наш “погляд на Всесвіт як на щось однорідне та ізотропне”, у нас “сформувалось нове бачення Всесвіту, який складається з багатьох локально однорідних та ізотропних міні-всесвітів, де і властивості елементарних частинок, і величина енергії вакууму, і розмірність простору-часу можуть бути різними” [9, с. 210]. Так писав А. Лінде, автор теорії інфляційного Всесвіту, в авторитетному академічному журналі “Успехи физических наук”. Але, як висловився один із adeptів цієї концепції, це чудовий науковий міф, котрий не гірший від будь-якого іншого міфу про творіння [13, с. 172]. Не гірший, але і не найкращий.

По-іншому, теорія інфляції не має ніякого відношення до реальності і є простою грою розуму “белетристів від науки”, які творять, як і у давні часи, нові наукові міфи. Те ж саме можна сказати і про теорію суперструн або теорію суперсиметрії: просто іронічна гра розуму, як подив мислячого духу самому собі. Адже самі фізики-теоретики сумніваються, описує струнна теорія наш Всесвіт і у яких межах. Цілком може описувати, впевнені вони. Тим більше, подібні теорії не можуть бути доведені експериментально.

Що ж ми отримали в результаті *підміни* природи теоріями, схемами і моделями? Отримали те, про що зізнаються природознавці, вчені найвищого (Нобелівського!) гатунку. Ось як висловлюється П. Дірак: я не можу погодитися з тим, що сучасні підвалини квантової механіки вірні [5, с. 25]. В. Гейзенберг одного разу задав відверте питання, на яке, схоже, до цих пір не знайдено відповіді: чи дійсно природа може бути такою абсурдною, якою вона являється перед нами в атомних експериментах? [1, с. 17]. Абсурдна не природа, абсурдне, скоріше, знання фізиків про неї. Не знаю, як відчувається свідомість ученого, який пізнає фундаментальні рівні матерії, якщо йому доводиться апелювати до теологічних аргументів початку християнської ери: *credibile est, quia ineptum est* (заслуговує віри, тому що безглуздо).

Згадаймо ще С. Хокінга, який зазнав закономірного фіаско в створенні “Великої Об’єднуючої Теорії”, що дала б нам змогу, нібито, (майже за Гегелем) “зрозуміти розум Бога”. В інаугураційній промові,

вступаючи на посаду професора математики лукасівської кафедри Кембриджського університету під красномовною назвою “Чи видно кінець теоретичної фізики?” він стверджував, що квантова механіка є яскравим прикладом того, чого ми не знаємо і не можемо передбачити [12, с. 77]. Поясненням всього цього абсурду може бути одне: ми можемо передбачити лише статистичну ймовірність (або ж неймовірність), бо такі власне невід’ємні властивості самого Всесвіту.

Тим не менше, людина не відчуває себе задоволеною, якщо теорія дає лише ймовірності (П. Дірак). Якщо ви глибше будете заглиблюватися в будь-яку з наших фізичних теорій, – писав Р. Фейнман, – то виявите, що кінець кінцем попали в якусь неприємну історію [15, с. 305].

Ще один приклад із сфери біології. За словами сучасного американського філософа і крайнього неodarвініста Д. Деннета, теорія Ч. Дарвіна про еволюцію шляхом природного добору містить у собі “небезпечну ідею” для віруючих, адже руйнує найменшу надію на те, що Всесвіт має якийсь сенс. Деннет стверджує, що Дарвін і його послідовники переконливо продемонстрували, що біологічна еволюція – це споконвічно позбавлений сенсу процес. Це лише реалізація безликих фізичних законів. Для розвитку життя на Землі не потрібно нічого, крім абсолютно випадкових генетичних мутацій, детерміністичних законів природного добору і величезних проміжків часу. Для того, щоб пояснити навіть найбільш разючі творіння природи, зовсім не потрібно нічого надприродного. Різноманітні живі форми, всі разом і окремо взяті, з’явилися у результаті лише механічної причинної обумовленості, яка виходить знизу. Якщо в еволюції і є якийсь сенс, то він полягає в тому, що Всесвіт позбавлений будь-якого сенсу. Космос як єдине ціле не має пояснення. Він існує і все. Пояснення не має і життя, яке випадково з’являється і розвивається в ньому. Також і наше власне існування ніким і нічим не заплановане. І взагалі, свідомість – це, за Деннетом, – епіфеномен головного мозку. Яке вже там трансцендентальне Я, про яке так опікувався Гусерль у своєму фундаментальному феноменологічному проекті!

Зображення еволюції Д. Деннетом йде слідом за схожим описом цього процесу відомим англійським зоологом і еволюційним біологом Р. Докінзом, якого називають “Коперником біології” і “апостолом атеїзму”. Він стверджує, що дія сліпого випадку і природного добору протягом великих періодів часу можуть самі собою пояснити творчість життя. Основними гравцями на полі життя є не окремі організми або популяції, як вважали деякі дарвіністи, а гени, кодовані елементи ДНК. Генами (їх Докінз назвав егоїстичними) рухає безлика фізична

необхідність обезсмертити себе, і вони підлаштовують під себе окремі організми і безліч різноманітних видів (так звана “довга рука гена”) [6]. На думку Р. Докінза, атеїзм знайшов в ідеях Дарвіна найміцніше інтелектуальне підґрунтя, а релігійні ідеї він називає “паразитами людської свідомості”.

Ідея Р. Докінза про “ген культури”, що відповідає за передачу культурних навичок з покоління в покоління, також виглядає теорією, яку неможливо довести науково. Припущення Докінза стикається з безліччю труднощів, оскільки одне з фундаментальних положень сучасної генетики наголошує про те, що нічого з того, що ми робимо або думаємо, не здатне якимось чином змінити генетичну інформацію, яку ми передаємо нащадкам. Ідея також видається сумнівною з точки зору культурології. Упевненість Докінза в тому, що наука змагається в пошуку відповідей на одні й ті ж питання, свідчить про перебільшення ним можливостей науки, яка компетентна і в питаннях добра і зла, питаннях найвищого смислу.

Подібних прикладів можна навести безліч, щоб зрозуміти одне: природознавство постійно перетворює природу в такий собі наскрізний науковий міф, що ніколи не досягає кінцевого результату.

Усі ці роздуми про кризу і “кінець” новоєвропейської науки провокують на набуття нового досвіду свого роду методологічної трансресії, що припускає винайдення нових можливостей життя, нових модусів інтенсивного існування, які поширюються на наші відносини з власним Я, з природою, з живою істотою. Іншими словами, необхідний новий стиль (а він важливий не тільки в філософії, чи мистецтві), який формується новим способом мислити, новим способом бачити і чути, новим способом відчувати (К. Балмер: “наука, як мистецтво”). Це дозволить здійснити рух у напрямку якогось неспокійного і, ймовірно, безкінечно віддаленого стану, який може бути озвучений наступними словами: той, хто знає, не здатен вийти за горизонт знаного, тому межа, яка встановлена пізнанням як метою, повинна бути подоланою. У відношенні науки, яка виявилася загіпнотизованою схоластичними мріями, а тому заціпенілою в якійсь сновидній галюцинації, це означає: радикально покінчити з аналітичним розділенням як методологічним принципом дослідження, що призводить до граничного спрощення і збіднення контексту, з крилатою (чи, скоріше, безкрилою, якщо врахувати все сказане) формулою Канта: ми *a priori* пізнаємо про речі лише те, що вкладено в них нами самими [7, с. 19]. Можливо треба повернутися до старої, ґрунтовно призабутої позиції А. Шопенгауера: Атман є Брахман, самість і річ-у-собі співпадають.

Парадоксально непристойну на перший погляд фразу про те, що наука не мислить, уже в наш час виголосив М. Гайдеггер, маючи на увазі те, що наукове занурення в матерію все більше матеріалізує думку, а вона до справжньої думки відношення не має, оскільки безповоротно нівелює космічний, містеріальний, апокаліптичний вектор. Нівелює ту лінію, яка веде від давніх китайців з їх недовірою до слова на тлі завидної здатності цілісного і безпосереднього бачення природи і долі (*де слова перестають виражати – там починай споглядати*) через Гете (*не ставити знак на місце речі, сутність треба завжди мати живою перед собою і не вбивати її словом*) до сучасної феноменологічної філософії, єдина мета якої зводиться до того, щоб навчити людину *бачити самі речі*, мислити не *про* буття, а *із* самого буття, що виявилось дуже важкою справою.

Наука, яка стала інструментом не стільки зміни, скільки створення світу, в ХХ ст. виявилась одним із найпотужніших генераторів тієї парадигми, яку можна назвати парадигмою фундаментального (пост)метафізичного сумніву. Радикалізм цього сумніву полягає в переорієнтуванні первинного філософського подиву “чому є щось, а не навпаки – ніщо?” (Гайдеггер) на “чи можливе втримання сутого перед поваленням його в ніщо?”. Старий сумнів Декарта як методологічний принцип Нового часу трансформується в сумнів в існування буття, оскільки всезагального і безумовного вже немає ні в природі, ні в свідомості, ні в мові, а воля неконтрольована.

Висновки. Звідси й ідея смерті науки як інструмента незмінного і стабільного у світі, який знаходиться в постійному становленні. Зрозуміло, що мова йде не про абсолютну смерть науки, а про смерть того образу науки, який склався в Новий час і який давно уже перестав задовольняти духовним потребам нашого, про зміну функцій науки і її смислу, про забуття наукою тих непомірних амбіцій, які їй притаманні, про повернення до життєсвіту. Кінця не буде, тому що все уже трапилось, – як сказав би Ж. Бодрийяр. Залишається розпутувати безкінечні наслідки, взявши на озброєння правильно підібрану порцію скепсису.

Література

1. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / В. Гейзенберг. – М. : Наука, 1989. – 400 с.
2. Гете И. В. Избранные сочинения по естествознанию / И. В. Гете. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – 553 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с.

4. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб. : Академический проект, 2000. – 432 с.
 5. Дирак П. А. М. Пути физики / П. А. М. Дирак. – М. : Энергоатомиздат, 1983. – 88 с.
 6. Докинз Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз. – М. : Мир, 1993. – 318 с.
 7. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 592 с.
 8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по “Феноменологии духа”, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / А. Кожев. – СПб. : Наука, 2003. – 792 с.
 9. Линде А. Д. Раздувающаяся Вселенная / А. Линде // Успехи физических наук. – 1984. – Т. 144. – Вып. 2. – С. 177–214.
 10. Милликен Р. Электроны (+ и –), протоны, фотоны, нейтроны и космические лучи / Р. Милликен. – М., Л. : Гос. объединенное научно-техническое изд-во НКТП СССР, 1939. – 311 с.
 11. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
 12. Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные / С. Хокинг. – СПб. : Амфора, 2001. – 189 с.
 13. Хорган Дж. Конец науки: взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / Дж. Хорган. – СПб. : Амфора, 2001. – 479 с.
 14. Хорган Дж. Еще раз о конце науки / Дж. Хорган [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.osp.ru/os/2004/03/184063/>
 15. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. – Вып. 6. Электродинамика / Р. Фейнман. – М. : Мир, 1977. – 347 с.
- Отримано 10.04.2016

Summary

Lebid Eugene. Science: way to new meanings.

Some of the dominants of science formation in Early modern period. On the basis of the “Lifeworld” concept the functioning of science in the modern world format is shown. The notion of “the end of science” analyzes. The revision of the prevailing scientific epis-teme is proposed.

Keywords: *science, Lifeworld, “the end of science”, object, subject, world picture.*

УДК 801.3:82

Ольга ЛЕЩЕНКО, Алла ХОДЦЕВА
ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ
ВЫМЫШЛЕННОСТИ

В статье рассмотрены вопросы ирреальности и проблема антропоцентричности как концепт человеческого отношения к миру и себе. Анализируются способы и средства вербализации вымысла в англоязычном фольклорном дискурсе. Фокусируется внимание на роли антропоцентрического принципа в реализации вымышленности как дистинктивном признаке сказки.

Ключевые слова: антропоцентричность, вымысел, человек, антропоцентрический принцип, англоязычная сказка.

Постановка проблемы. Проблема субъективного фактора и антропоцентричности в познании разных аспектов действительности является одной из центральных и актуальных проблем во всех науках.

Человек – основной субъект когнитивной деятельности и главное действующее лицо истории. Вся история как философских учений, так и специальных естественных и гуманитарных наук свидетельствует о неустанных попытках познать природу и смысл бытия человека. Проблема познания бытия и сущности человека остается в настоящее время такой же актуальной, как и тысячелетия назад.

Анализ последних исследований и публикаций. В общественных и гуманитарных науках исследование проблемы антропоцентричности имеет большое не только методологическое, но и теоретическое значение, поскольку здесь человек выступает и как объект исследования. Однако в языкознании, особенно в отечественном, глубокие исследования этой проблемы начались относительно недавно, хотя некоторые ее аспекты в не достаточно целенаправленном плане изучались в психолингвистике и преимущественно в стилистике – относительно индивидуального (авторского) стиля, то есть особенностей выбора коммуникантом языковых, прежде всего стилистических, средств – и позднее в прагмалингвистике и когнитивной лингвистике. В последнее время среди широкого круга языковедов наблюдается решительный поворот к этой актуальной, теоретически важной и безусловно перспективной теме “человек и его язык, речь и продуцированные им тексты”.

Современная лингвистика связывает речевую деятельность со всеми видами человеческой деятельности, что объективирует ее личностно-ориентированный или антропоцентрический характер.

Термин “антропоцентризм”, появившийся в отечественной лингвистической науке не так давно, восходит к кибернетике. В лингвистике этот термин был впервые употреблен Ю. С. Степановым: “За субъективностью вскрывается... общее свойство языка: язык есть семиотическая система, основные референционные точки которой непосредственно соотнесены с говорящим индивидом. Э. Бенвенист называет это свойство “человек в языке”... Иначе всю эту черту лингвистической концепции можно назвать антропоцентрическим принципом” [10, с. 50].

Распространенности термина “антропоцентризм” способствовало интенсивное развитие лингвистики текста, прагмалингвистики и когнитивной лингвистики.

В настоящее время принцип антропоцентричности срабатывает практически во всех лингвистических концепциях и по праву считается одним из главных.

Целью данной статьи является идентификация и анализ особенностей реализации вымышленности в англоязычном фольклорном дискурсе в аспекте действенности антропоцентрического принципа.

Изложение основного материала. Антропоцентризм пронизывает все сферы духовной жизни человека, отражая при этом процесс осознания человеком своего статуса в природе и социуме. Длительная история исследования антропоцентризма объективирована большой значимостью, многомерностью и полиаспектностью указанной категории. Антропоцентризм проявляется, в частности, в антропоцентричности, зооморфизме и антропоморфизме. Антропоцентрический принцип предусматривает исследование возможности и границ человеческого познания мира, осмысления бытия человека, экстериоризацию результатов когнитивного поиска. Трансформация антропоцентризма, модификация его принципов отражается в формах духовной культуры, в философских воззрениях, а также в морально-нравственных ценностях [5, с. 68].

Развитие сознания и духовной культуры общества проходит параллельно с развитием антропоцентричности. Эволюционирующая природа антропоцентричности выражается в различных ее формах: бытовая, авторитарная, деперсонализирующая, автодеперсонализирующая, патерналистически-авторитарная, патерналистическая, гуманистически-персонализирующая и др.

Антропоцентричность является универсальной чертой когнитивного процесса, реализуется во всех формах духовной культуры и фиксируется в специальных знаковых системах: в мифологии, религии, искусстве, языке [4, с. 72]. Анализ средств выражения антропоцентричности помогает осмыслить проблемы человеческого фактора и языковых картин мира.

Сказка – специфическое, увлекательное и по-своему загадочное явление духовной культуры. Рождаясь на обыденном уровне, как отражение жизненного опыта народа и продукт его неиссякаемой фантазии, сказка изначально антропоцентрична. Одна из многих функций сказки – моделирование человеческих жизненных ситуаций. Сказка как бы дает возможность человеку примериться к каким-то жизненным ситуациям, при этом сказочные, но кое в чем реалистические сюжеты содержат нужные подсказки для решения создавшихся проблем.

Антропоцентричность сказки отличается дихотомическим принципом, который действует во всех композиционных блоках текста. Этот принцип сопряжен в англоязычной сказке с гуманизмом и патернализмом. Исследование глубинной структуры категории антропоцентричности в условиях сказки показывает, что автор относится к читателю с глубоким уважением, на правах наставника, советчика и воспитателя. Рамочная структура сказки отмечена дуализмом автора и читателя, посредником которых выступают герои сказки. [5, с. 71–72]

Особого внимания при исследовании сказки заслуживают вопросы вымышленности, ирреальности.

Сказка отличается тем, что она основана на вымысле, на ирреальных событиях, в действительность которых люди не верят, хотя иногда эти события выдаются за действительность.

“Так называемый вымысел в искусстве есть лишь положительное выражение изоляции: изолированный предмет – тем самым и вымышленный, то есть не действительный в единстве природы и не бывший в событии бытия” [2, с. 60].

Большинство исследователей сказки признают ее вымышленность. Но, эмпирически понимая и признавая это, они чаще всего ограничиваются лишь указанием на необычность событий, составляющих содержание сказки, на поэтическую фантазию, лежащую в ее основе, на ее фантастические события, чудесные превращения, описание в ней того, чего не существует и т.д., не углубляясь в суть проблемы [3; 6].

Однако, следует заметить, что необычность событий – это скорее общий народно-эпический, чем собственно сказочный признак. Об обычном, житейском, будничном эпический фольклор вообще не повествует. Это будничное служит иногда только фоном для последующих, всегда необычных событий.

По мнению В. Я. Проппа, имеется специфически сказочная необычность: “Сказка определяется тем, что ее эстетика основана на вымысле, нарочито подчеркнутым именно как вымысел. В этом вся прелесть сказки” [7, с. 247].

В действительность излагаемых сказкой событий не верят, и это – один из основных и решающих признаков сказки [8, с. 39–40].

Точку зрения, согласно которой в сказку не верят, разделяют далеко не все. Так, В. П. Аникин замечает, что было время, когда в истину сказочных повествований верили также непоколебимо, как мы верим сегодня историко-документальному рассказу или очерку [1, с. 10]. В сказке, по В. П. Аникину, сознательно изображается действительность: “Через сказку перед нами раскрывается тысячелетняя са-

мобытная история... Сказка воспроизводит действительность посредством фантастичности вымысла” [1, с. 218, 40–41].

Такой же точки зрения придерживаются и другие исследователи сказки. Ср. первобытные “сказки”, которые отражали первобытные обряды и мифологические воззрения, несомненно содержали пересказ случаев из жизни людей, и, безусловно, как “сказочники”, так и слушатели верили в подлинность того, о чем повествовала сказка [6]. На первых этапах эволюции сказки можно говорить о полном совпадении мировоззрения “сказочника” и содержания сказки [9, с. 37–38]. Именно различные отношения сказочника к сказке, по мнению Н. Рошияну, обусловили возникновение той или иной инициальной формулы, а дифференцированное использование инициальных формул свидетельствует о разном отношении народа к фантастическим и реальным “событиям”. “Инициальные формулы первоначально отражали отношение людей (сказочников) к степени достоверности событий, происходящих в сказках. Наличие в румынских сказках двух типов формул – утвердительных и отрицательных, особенно их дифференцированное применение предполагает существование различных отношений к сказке” [9, с. 53.] Особое отношение сказочника проявляется, по Н. Рошияну, и в финальных формулах, посредством которых “подчеркивается” или подлинность “событий”, или сказка квалифицируется как чистый вымысел.

В. Я. Пропп, исследуя онтологию сказки, приходит к однозначному выводу о том, что хотя в отдельных случаях в истинность рассказываемого люди верили, эти случаи “не типичны для сказки и ее слушателей в широкой народной среде. Если в рассказываемое верят, то не принимают это за сказку” [8, с. 41].

Отношение сказочника к своему творению отражается в самом вымышленном сюжете, его поверхностной и глубинной структурах.

Что касается слушателей/читателей, то вопрос, верят они или не верят в подлинность излагаемых событий, эксплицируется характером адресата, его тезаурусом. Дети, например, чаще всего верят в сказку, в чем проявляется их возрастной ценз, особенности их мировосприятия. Дети верят не только в сказки, они воспринимают на веру все, о чем говорят им взрослые, как бы неправдоподобны и парадоксальны эти рассказы ни были на самом деле.

Сказка – вымысел, но это не лишает ее права выражать жизненные идеалы, создавать образ желаемых ситуаций для человека.

Сказка – это нарочитая поэтическая фикция [8, с. 40]. Несбыточность событий, действий, а отсюда и неверие в действительность рассказываемого, является дистинктивным признаком сказки – не

внешним, не случайным, а глубоко внутренним, органическим ее компонентом. По этому признаку сказка отличается от родственных ей жанров народной прозы. К рассказам, в действительность которых не верят, относятся все виды сказки. К рассказам, в действительность которых верят или верили, относятся все другие жанры народной прозы - мифы, былички, легенды, предания, сказы и т.д. [8, с. 41–57].

Авторская вымысленность носит эксплицитный характер и особому проявляется в сказочном англоязычном дискурсе.

Отношение нарратора к излагаемым событиям вербализуется первоначально в заголовках английских сказок и выражается при этом различными способами.

Среди вербальных средств вымысла обособляются интенсификаторы типа **magic**, например: “The Magic Ointment”, “The Magic Fish-Bone”, “The Magic Wishing-Tree”, “Fairy Ointment”.

К актуализаторам вымысленности относятся обозначения многоликого мира фантастических существ – драконов и великанов, русалок и водяных, эльфов и фей, брауни и лепреконов, гоблинов и бесенят, приведений, ведьм и волшебников и т.д.

Ср. встречающиеся в заголовках англоязычных сказок языковые единицы типа witch, witch-maidens, giant, knucker, pixies, fairies, sprites, the green ladies, merrymaid, elves, wizard, ghosts, boggart, bargest, boogies, banshee, leprechaun.

Названия ирреальных мест событий типа the World’s End, Wonderland относятся также к эксплицитным средствам реализации вымысленности. Например: “The Well of the World’s End”, “Alice’s Adventures in Wonderland”.

Одна из черт сказочной фантастичности – это приписывание действий необычным для них исполнителям (ср. животные в сказках разговаривают, клубочек указывает путь и т.д.).

В заголовках англоязычной сказки реализуются зооморфизмы, посредством которых олицетворяются референты, а сказке придается характер ирреальности. “*Очеловечивание*”| животных в заголовках англоязычных сказок осуществляется путем введения в них антропомимических элементов обозначения, которые реализуются поодиночно или избыточно. Человеческие поступки, действия “переносятся” на животных посредством использования при обозначении последних имен, глаголов, местоимений, которые традиционно употребляются только по отношению к человеку. Анализ эмпирического материала показывает, что очеловечивание животных в заголовках англоязычных сказок может реализоваться посредством одного (1-я степень

“очеловечивания”) или нескольких показателей/индикаторов (2-я степень “очеловечивания”) (см. таблицу).

Таблица 1. Представленность индикаторов “очеловечивания” животных в заголовках англоязычных сказок

1-я степень “очеловечивания”			2-я степень “очеловечивания”
индикатор-имя	индикатор-глагол	индикатор-местоимение	
“ <u>Jemina</u> Puddle duck”; “Three <u>Billy</u> Goats Gruff”; “ <u>Brer</u> Rabbit’s New House”; “More Tales of <u>Brer</u> Rabbit”; “The Tale of <u>Peter</u> Rabbit”	“The selkie That <u>Deud</u> No’ Forget”; “The Butterfly that <u>Stamped</u> ”; “The Crab that <u>Played</u> with the Sea”	“How the Whale Got <u>His</u> Throat”; “How the Camel Got <u>His</u> Hump”; “How the Leopard Got <u>His</u> spots”; “How the Rhinoceros Got <u>His</u> Skin”	“ <u>The Sing-Song</u> of <u>Old Man</u> Kangaroo”; “ <u>Anansi</u> and <u>Common Sense</u> ” (Anansi-имя собственное паука); “The Cat that <u>Walked</u> by <u>Himself</u> ”

Функционирование животного как человека, а предмета как живого существа (ср. “The Station Who Wouldn’t Keep Still”), вербализуясь первоначально в заголовке, получает закономерное продолжение в самом тексте сказки, повсеместно пронизанном антропоморфизмом. Эта особенность англоязычной сказки, наряду с другими ее особенностями, определяют собой антропоцентрический характер ее фантастичности.

Выводы. Автор в художественном тексте англоязычной сказки осознает себя создателем сказки, творцом неожиданного фабульного сюжета, вымысла. С самого начала и до конца автор не забывает о дистинктивной прерогативе сказки – вымышленности, реализуя ее в поверхностной и глубинной структурах текста. Вымышленность в англоязычном фольклорном дискурсе носит облигаторно и повсеместно антропоцентрический характер, она пронизывает отношения героев между собой и социумом, между автором и персонажами, между адресантом и адресатом. Вымышленность пронизывает всю лингвокреативную деятельность сказочника, экстериоризацию нового осмысления картин мира.

Литература

1. Аникин В. П. Русская народная сказка / В. П. Аникин . – М. : Педгиз, 1959. – 256 с.
2. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин . – М. : Худ. лит., 1975. – 504 с.

3. Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказок : на материале литовских волшебных сказок / Б. Кербелите // АН СССР, Ин-т литов. лит. и фольклора и др. – Вильнюс, 1991. – 381 с.
4. Лещенко О. И Антропоцентричность как универсальная категория текста: лингвофилософский аспект / О. И. Лещенко // Вісник Луганського національного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка. Серія “Філологічні науки. Іноземна філологія”, № 2 (70). – Луганськ : Видавництво ЛНПУ “Альма-Матер”. – 2004. – С. 71–79.
5. Лещенко О. И. Лингвокреативная деятельность нарратора в художественном тексте / О. И. Лещенко // Філологічні трактати. Науковий журнал. – 2010. – № 3. – Т. 2. – Суми : Вид-во Сум ДУ, 2010. – С. 68–74.
6. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа / Е. М. Мелетинский. – М. : Изд-во вост. лит., 1958. – 264 с.
7. Пропп В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1955. – 552 с.
8. Пропп В. Я. Русская сказка / В. Я. Пропп. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1984. – 335 с.
9. Рошияну Н. Традиционные формулы сказки / Н. Рошияну. – М. : Наука, 1974. – 215 с.
10. Степанов Ю. С. Методы и принципы современной лингвистики / Ю. С. Степанов. – М. : Наука, 1975. – 312 с.
11. Folk-Tales of the British Isles. – Moscow : Raduga Publishers, 1987. – 368 p.

Отримано 10.04.2016

Анотація

Лещенко Ольга. Про антропоцентричний характер ірреальності.

У статті розглянуто питання ірреальності та проблема антропоцентричності як концепт відношення людини до світу і до себе. Аналізуються способи та засоби вербалізації вигадки в англійському фольклорному дискурсі. Фокусується увага на ролі антропоцентричного принципу в реалізації вимисла як дистинктивної прерогативи казки.

Ключові слова: *антропоцентричність, людина, вимисел, антропоцентричний принцип, англійська казка.*

Summary

Leshchenko Olga. About anthropocentric character of fiction.

The article deals with linguistic aspects of anthropocentrism as the concept of human attitude towards the world and himself. The author focuses on the role of the anthropocentric principle in realization of fiction in folklore discourse. The anthropocentric principle is viewed as deeply characteristic of all contemporary linguistic theories; anthropocentrism is regarded as the universal category obligatorily integrated in philosophic views, moral and ethical values, as well as different forms of spiritual culture. The ways and means of fiction verbalization in English fairy – tale as the specific phenomenon of spiritual culture are analyzed. Fiction is treated as distinctive prerogative of a fairy – tale; in terms of the English folklore discourse the anthropocentric character of fiction is identified and explicated.

Keywords: *anthropocentrism, human being, fiction, anthropocentric principle, English fairy – tale.*

УДК 316.362.3:364.28:[141.78+82.02+7.038.6]

Юлія САВЕЛЬЄВА

КОНЦЕПТ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ СІМ'Ї: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснено аналіз сім'ї через призму характеристик, які вважаються притаманними епосі Постмодерну. Ілюстрація характеристик постмодерну на прикладі сім'ї дозволяє стверджувати, що постмодерністська сім'я є активним началом, суб'єктом, який визначає особливості епохи.

Ключові слова: сім'я постмодерну, постмодерністська сім'я, мовні ігри, ризома, номадизм, публічне, приватне.

Постановка проблеми. Сім'я епохи Постмодерну привертає до себе увагу дослідників внаслідок стійких та, як зауважують, загрозливих і невтішних тенденцій у сім'ї по всьому світу. У відповідь на проголошену втрату сучасною людиною сімейних цінностей ініціюється чимало розвідок з пошуку причин та можливих запобіжних заходів. Нерідко при цьому “корінь зла” знаходять у постмодерні, який отримує чисельні нарікання ще й через невизначеність із власним статусом – епохи, філософії, культурного феномену, естетичної концепції...

Для з'ясування цього питання необхідним є проведення дослідження концепту сім'ї, позначеної як постмодерністська, через відстеження у ній та аналіз характерних ознак, які вважаються притаманними постмодерну, а також з'ясування взаємозв'язку між цими двома категоріями.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Огляд літератури, яка окреслює дане поле досліджень, не дивлячись на доволі широку представленість вивчення проблематики сім'ї, засвідчує певний дефіцит знань щодо концепту саме постмодерністської сім'ї. Якщо у Західній соціальній теорії зустрічається термін “сім'я постмодерну” (у Дж. Стейсі, М. Гілдінга, Е. Балдвіна, Ф. Вільямса, Д. де Вауса), то на пострадянському просторі частіше аналізується “сучасна сім'я” (у Б. Бім-Бада, Є. Білоножка, Т. Руденко, О. Шумейко, В. Ткачової). Що ж стосується соціально-філософської рефлексії щодо постмодерністської сім'ї, то вона вкрай обмежена. При цьому теорія постмодернізму є достатньо опрацьованою – у творах Ж. Ф. Ліотара, Ж. Дерріди, М. Фуко, Ю. Крістевої, У. Еко, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, І. Ільїна. Крім того, в епоху Постмодерну, хоч і без посилення на постмодерн, осмисленню сучасних (постмодерністських за своїм характером) змін у суспільному житті, а також у сім'ї, приділяли увагу такі відомі мислителі як М. Кастельс та Е. Тоффлер.

Таким чином, мета даної статті полягає у окресленні та аналізі концепту постмодерністської сім'ї, для чого передбачається вирішення наступних завдань:

- провести компаративний аналіз щодо понять “постмодерністська сім'я” та “сім'я постмодерну”;
- з'ясувати специфіку концепту постмодерністської сім'ї.

Виклад основного матеріалу. Концепт, як предмет дослідження, частіше асоціюється з філологічними практиками, але поняття концепту має пряме відношення і до філософської проблематики, і, перш за все, до пізнання. Концепт, згідно визначення “Нової філософської енциклопедії”, є актом “схоплення” смислів речі (проблем).

В якості терміну концепт присутній у постмодерністській філософії. Ідею концепту викликало до життя звернення до ідеї творчості, уявлення про те, що пізнання базується не лише на інтелекті, а й на почуттях. Концепт в постмодерністському розумінні є полем поширених у просторі суггестивних знаків [6].

У свою чергу, концепт “сім'я” є складним та багатокомпонентним утворенням, – про це свідчать чисельні лінгвістичні розвідки. А при визначення філософського виміру концепту “постмодерністська сім'я” на додаток до семантичних (смилових) характеристик сім'ї враховується ще й специфіка епохи Постмодерну. Таким чином, методологічну основу даної статті на додаток до соціології сім'ї складатимуть постмодерністські твори таких мислителів як Ж. Ф. Ліотар, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, М. Кастельс, Е. Тоффлер, Р. Сеннет. А основні характеристики, які вважаються притаманними епосі Постмодерну, будуть відстежені у сім'ї, яку нами означено як “постмодерністська сім'я”.

Згідно визначення Ж.-Ф. Ліотара, постмодерн – це “...стан культури після трансформацій, яких зазнали правила гри в науці, літературі та мистецтві в кінці ХІХ століття”.

Перше використання терміну “постмодерністська сім'я” належить американському соціологу Е. Шортеру, який у 1975 році виокремив три основні характеристики такої сім'ї:

- байдужість підростаючого покоління до ідентифікації себе з сім'єю;
- нестабільність подружніх пар, що супроводжується швидко зростаючим рівнем розлучень;
- руйнація поняття “гнізда” нуклеарної сім'ї у зв'язку з емансипацією жінок [15].

Окремо варто розмежувати концепт “сім'я постмодерну” та “постмодерністська сім'я”. Набагато частіше у літературі зустрічається

ся словосполучення “сім’я постмодерна”. “Постмодерністська сім’я” згадується у А. Мітрегі у значенні “нетрадиційна сім’я”, яка є альтернативою традиційним формам шлюбно-сімейних відносин. При цьому у якості прикладів наводяться: монобатьківські сім’ї, гомосексуальні партнерства, сім’ї типу DINKS (Double Income No Kids – спільний дохід і відсутність дітей), сім’ї типу LAT (Living Apart Together – жити разом порізно) [5, с. 377]. Хоча нетрадиційність, наприклад, монобатьківської сім’ї можна поставити під великий сумнів, так як такі сім’ї були й у допостмодерний період.

У свою чергу ми пропонуємо розглядати сім’ю постмодерну як будь-яку форму сім’ї, що хронологічно перебуває у постмодерні, тобто сучасну нам сім’ю: незалежно від того, чи є вона, згідно визначення соціології, повною чи неповною, розширеною чи нуклеарною, юридично зареєстрованою у шлюбі чи ні; не беручи до уваги типи відносин, яких дотримуються у цій сім’ї, соціально-демографічних характеристик тощо. Основний чинник при цьому – суспільство, в якому перебуває ця сім’я, та якому притаманні тенденції постмодерну, або, принаймні, в якому є доступним вплив цих тенденцій.

У випадку “постмодерністської сім’ї” ми пропонуємо концепт, в структурі та функціях якого віддзеркалюються характеристики, що вважаються притаманними епосі Постмодерну. Детальний аналіз паралелей між теорією постмодернізму та концептом постмодерністської сім’ї буде проведено у відповідності із творами раніше заявлених авторів.

Класик постмодерністської філософії Ж. Ф. Ліотар у “Стані постмодерну” відзначає, що специфічних змін в епоху постмодерну зазнали: статус та легітимація знання, застосування методу мовних ігор, соціальні зв’язки [4]. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у “Капіталізм і шизофренія: тисяча плато”, утверджуючи руйнацію порядку у постмодерні, вводять нову, постмодерністську категорію ризоми, як нової моделі єдності, спосіб відновлення тотальної універсальності такої концепції, яка діє у будь-якому середовищі. Ще одним суто постмодерністським поняттям, запропонованим авторами, вважається номадизм (кочівля) – як форма поведінкових практик [2]. У М. Кастельса в “Мережеве суспільство: від знання до політики” в якості визначальної риси постмодерну виступає мережевий принцип організації відносин [12], у Е. Тоффлера у “Третій хвилі” – “електронний котедж” [9], а у Р. Сеннета в “Падінні публічної людини” – зміна рівноваги між публічним та приватним [8].

Отже, проведений нами аналіз вищезазначених змін в епосі Постмодерну та їх наявність у концепті постмодерністської сім'ї, продемонстрував наступне.

Найголовніша, на думку Ж. Ф. Ліотара, зміна у постмодерні – це *зміна статусу знання*. На знання у цей період суттєво впливають технологічні зміни, які визначають нові можливості дослідження. Так, генетика виявилась повністю зобов'язаною своєю теорією кібернетиці. Знання щодо сімейної спадковості у застосуванні з новими технологіями дозволили на сьогодні втручатись у генетичний апарат людини. Науковці проголосили це початком нової ери генетики, а сім'ї отримали доступ до допоміжних репродуктивних технологій [7]. Але ілюстрацією зміни статусу знання у даному випадку стало те, що науковці у відповідь отримали звинувачення у аморальності подібних експериментів. Так, втручання в геном людини стало предметом чисельних дебатів в досить широких колах – науковців, філософів, політиків, релігійних лідерів, громадських активістів, пересічних громадян тощо. Основним аргументом проти є те, що науковці, будучи частиною людської спільноти, не мають одноосібно оцінювати можливі наслідки таких втручань та самостійно виносити вердикт щодо прийнятності такого роду дій для всього людства. Тож, знання, як засіб контролю, більше не належать лише еліті та державі.

Ще однією суттєвою особливістю постмодерну вважається прийом гри, який застосовується, у тому числі, у якості **мовних ігор** – практики різних типів висловлювань, які у специфічний спосіб відображають владні статуси промовців, отримувачів повідомлення та ефекти, які справляються на ці дві сторони.

Наприклад, денотативний вислів “Сім'я у кризі” позиціонує відправника (того, хто висловлюється), отримувача (того, хто його отримує) та референт (те, про ще йдеться у висловлюванні) особливим чином. Відправник знаходиться у позиції “того, хто знає”, отримувач – в позиції, в якій потрібно або погодитись, або заперечити, а референт, в свою чергу, також сприймається у денотативному вигляді як дещо, що потребує бути правильно ідентифікованим та відображеним у висловлюванні, яке з ним співвідноситься. Відправник, з одного боку, наділений владою говорити, з іншого – існує лише в силу того, що вимовляє дане повідомлення, справляючи безпосередній ефект як на свій референт (сім'ю), так і на тих, кому повідомляє.

Коли ж мова йде про висловлювання на кшталт “Збережемо сім'ю!”, то це вже прескриптивна мовна гра. Відправник в цьому випадку поставлений у владну позицію в широкому розумінні. Іншими за ефективністю є запитання, обіцянки, літературний опис, нарація.

“Говорити – означає боротися”, – зауважує Ж. Ф. Ліотар. У цьому відношенні державний дискурс щодо сім’ї виступає визначальним та здатним формувати (про)сімейну політику країни у бажаний для держави спосіб. Відправники прескриптивних повідомлень щодо потреби збереження сім’ї, маючи необхідну легітимність та владу, впорядковують у такий спосіб суспільство та норматизують через (про) сімейні висловлювання бажані для держави форми сім’ї.

В епоху Постмодерну проявилась не лише наявність різних форм сім’ї, а й через інструмент мовних ігор – різні можливості публічних висловлювань щодо сім’ї. Як зауважив Ж. Ф. Ліотар, згідно ефектів мовних ігор, особа постійно переміщається, і навіть найбільш знедолена особа ніколи не буває позбавлена влади над повідомленнями, які проходять через неї і її позиціонують [4, с. 44]. Тому мовні ігри дозволяють постмодерністській сім’ї бути почутою, а повідомлення від неї можуть бути в не меншій мірі ефективними, ніж від уповноважених на це державою осіб.

Наступною особливістю постмодерну визначено *характер соціального зв’язку* – те, що колись виступало полюсом тяжіння (державна, партія, професія) на сьогодні втрачає свою привабливість. Так, “...кожен належить *сам собі*. І кожен знає, що цього “самому собі” замало. “Самість” – це мало, але вона не ізольована, а вбудовується в складну і мобільну, як ніколи, тканину відносин” [4, с. 45]. Площина соціального зв’язку при цьому змінюється з вертикальної ієрархічної на горизонтальну егалітарну.

Тісно пов’язаною зі специфікою соціального зв’язку у постмодерні, описаною Ж.Ф. Ліотаром, є *ризоматична модель єдності*, запропонована Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі. Ризома (термін з ботаніки) – є кореневищем, що горизонтально стелеться вздовж землі, та виступає антиподом кореню, який росте вертикально та є образом логоцентризму. Як одне з ключових понять постмодерну, ризома відповідає певним принципам [2, с. 12–21], які також можна проілюструвати на прикладі постмодерністської сім’ї, а саме:

- Принцип сполучення і неоднорідності: будь-яка точка ризоми може – і має бути – приєднана до будь-якої іншої її точки. Цей принцип на прикладі постмодерністської сім’ї може бути простежений у тенденції, яку соціологи позначили як “серійна моногамія” – повторні (серійні) спроби створення нової сім’ї. Такий сценарій передбачив ще свого часу Е. Тоффлер: “У книзі “Шок майбутнього” я позначив їх як “спільні сім’ї” – ті, в яких дві розлучені пари з дітьми знову укладають шлюб, вводячи дітей від обох шлюбів (як і дорослих) в новий, розширений тип сім’ї” [9, с. 157].

- Принцип множинності – немає більше відносин з Одним як з суб'єктом або об'єктом, як з природною і духовною реальністю, як з образом і світом. Цей принцип, скоріше за все, передбачає, що цінність одного партнера є нестійкою. Завдяки доступності встановлення великої кількості контактів у сучасному світі вкрай важко віднайти винятковість у одній-єдиній особі. Наявність великої кількості пропозицій, як це не цинічно звучить по відношенню до людських істот, стає перешкодою для того, щоб у Одному/Одній знайти для себе увесь світ.

- Принцип а-позначаючого розриву (самовідновлення ризоми). Згідно цього принципу постмодерністська сім'я здатна зберігатись у будь-якому середовищі. Автономія постмодерністської сім'ї стала можливою за рахунок зростання самодостатності/самозабезпечення подружжя, у тому числі, внаслідок егалітаризації внутрішньосімейних відносин. Залежність від єдиного годувальника у патріархатній сім'ї змінюється сьогодні на самостійність членів сім'ї у прийнятті рішень та здатності кожного члена сім'ї утримувати самого себе.

- Принцип картографії та декалькоманії – ризома не відповідає ні за структуру, ні за модель, що породжує. Ризома, на відміну від структури, є не калькою, а картою; структура ж володіє безкінечно відтворюваними принципами кальки. Цей принцип на рівні постмодерністської сім'ї ілюструється у вигляді тенденції до зниження прямого впливу сім'ї на коло осіб, які її складають. Якщо за часів Московської держави у “Домострої” (перша редакція – XVII ст., найбільш відома – серед. XVII ст.) вся відповідальність за дітей покладалась на батька, у модерністську епоху – на матір, то на сьогодні відповідальність диссемінована між кількома соціальними інститутами, які сьогодні, до того ж віртуалізуються, що додатково розвиває ідею множинності соціалізуючи світів. Серед розмаїття впливів сімейний досвід не має можливості відбиватись на дітях більше, ніж контурно (за принципом картографії). Соціалізація на сьогодні відбувається під впливом не лише сім'ї.

Крім того, ризома – це альянс, ацентрація, не ієрархічність, антигенеалогія (не шукає витоків та індиферентна до спадковості).

Всі ці риси ризоми спостерігаємо і у постмодерністській сім'ї, а саме:

- постмодерністська сім'я – це, скоріше, альянс (тобто, об'єднання самостійних одиниць). Практика скріплення сімейного союзу шлюбом на сьогодні не є принципово важливим питанням;

- ієрархічний тип відносин та субординація патріархатної сім'ї у постмодерністській сім'ї змінюється на егалітарну організацію відносин;

- створення сім'ї не розглядається як центральна подія в організації персонального життя та/або ціль, навколо якої обертаються всі решта життєвих звершень;

- інтерес до генеалогії (історії роду) у постмодерністській сім'ї не є вираженим, як це притаманно Традиції, в якій людина повністю отожднює себе зі своїми пращурами, з життям свого роду, зі своїми витоками [1].

Ще одна характерна ознака постмодерну, **номадизм**, як явище систематичного переміщення, орієнтація на тотальну відмову суб'єкту від будь-якої форми осілості та прив'язаності, також може бути проілюстрований на прикладі постмодерністської сім'ї. І мова йде не лише про згадувану раніше серійну моногамію, а й про глобальну мобільність, яка, безперечно, вплинула і на організацію сімейного життя. Перефразовучи Е. Тоффлера, можна зазначити, що лише сільськогосподарська сім'я могла бути нерухомою, бо "своїм корінням вона йшла в землю" [9, с. 25]. Не обтяжені родичами, сучасні сім'ї стають меншими, мобільнішими та все більше пристосованими до потреб нової техносфери. Відносини у кочівницьких постмодерністських сім'ях мають можливість підтримуватись за рахунок сучасних технологій зв'язку, а от спільність господарства – колись важливий, та, навіть, визначальний для виникнення сім'ї (на думку Ф. Енгельса) сутнісний компонент сім'ї, втрачає свої позиції.

Мережевий характер організації відносин у суспільстві постмодерну, як одна з його сутнісних ознак, добре простежується і у постмодерністській сім'ї.

Нова реальність мережевого світу, на думку М. Кастельса, веде до "переутвердження" індивідуальності у малих групах. "За останні тридцять років відбулась найбільш незвичайна культурна революція в історії: жінки змінилися в тому, що вони думають про себе. І коли вони змінилися в цьому, змінилося все решта. Змінилась сім'я, змінилась соціалізація дітей, змінилась особистість, змінилась сексуальність, все змінилось" [11].

Наразі спостерігається перехід від визначення сім'ї як форми об'єднання (спільноти, групи, соціального інституту) до форми взаємовідносин [10]. Так, канадський психолог Л. Белла рекомендує застосовувати термін "сім'єтворення" (familymaking) [3]. Ще на початку ХХ ст. філософ Х. Ортега-і-Гассет писав: "Люди живуть разом не для того, щоб просто бути разом. Вони живуть разом, щоб зробити

щось разом” [14, с. 54]. Тож, постмодерн розглядає сім’ю як процес, дію, прояв (актуалізацію), стосунки, самовираження, те, на що спрямована воля, і що представлене в наявному.

М. Кастельс зазначив, що структурована сім’я і є прикладом побудови мереж: “Мережі історично були притаманні приватному життю, в той час як світ виробництва, влади і війна були окуповані великими вертикальними організаціями, такими як держава, церква, армія і корпорація” [12, с. 4].

Крім того, важливою є площина, у якій вибудовуються зв’язки у постмодерністській сім’ї та мережевому суспільстві. Постмодерністська сім’я базується переважно навколо цінності та якості сімейних зв’язків, а не на вертикальній залежності [13].

У передбаченнях Е. Тоффлера постмодерністська сім’я (у викладенні автора – постіндустріальна) мала б бути зосередженою у “електронному котеджі” як ознаці Третьої (постіндустріальної) хвилі розвитку людства, що співпадає з часом постмодерну. На сьогодні вже реальний “електронний котедж” як домівка, в якій є вся необхідна комп’ютерна, комунікаційна та побутова техніка, дійсно пропонує принципово новий тип комунікацій та побутових технологій, що якісно змінюють більшість соціальних інституцій, в т.ч. сім’ю. Сутність електронного котеджу для сім’ї полягає в організації завдяки новим технологіям спільної праці, яка сприяє об’єднанню сім’ї та перерозподілу сімейних обов’язків. “Спільна робота передбачає в будь-якому разі близькі, складні, “гарячі” взаємини – зацікавленість, якій багато хто сьогодні заздрить”, – зауважував Е. Тоффлер [9, с. 159]. До того ж “нова система сім’ї” (постмодерністська сім’я), як і передбачав Е. Тоффлер, ґрунтується на розмаїтті типів сім’ї. А це означає можливість відчувати себе вільним, знайти власну нішу, обрати власний стиль сім’ї. “І все ж, малоімовірно, що будь-яка інституція – навіть домівка – відіграватиме центральну роль...”, – на підтвердження раніше зазначеного, а саме – ацентрації ризоми, констатував Е. Тоффлер [9, с. 312].

Зміна співвідношення (балансу) між приватним і публічним, як одна з рис постмодерну, виокремлена Р. Сеннетом, найтіснішим чином пов’язана з сім’єю, так як остання традиційно асоціюється з приватним. На сьогодні, як стверджує мислитель, публічне все більше стає полем формальних обов’язків, натомість людина одержима особистісним самопізнанням, яке стає самоціллю. Внаслідок цього людина припиняє пізнавати світ, розвиватися і “тоне” у своїй самоті [8, с. 373]. Сім’я таким чином виступає індикатором стану публічного, бо самопоглинання особистості виникає у відповідь на порожнечу

публічної сфери. Постмодерністська сім'я, будучи менш законсервованою/закритою формою, менш відмежованою від решти світу, ніж сім'я традиційна, дозволяє людині знайти баланс між приватним і публічним, бо як і перше, і друге є, за визначенням Р. Сеннета, єдиною молекулою суспільства, а не діаметрально протилежними полюсами. Рівновага між приватним і публічним є вкрай важливою, бо приватне є умовою існування людини, а публічне – його створінням, культурним феноменом. Публічний досвід є цінний тим, що необхідний для розвитку особистості.

Висновки. Отже, підбиваючи підсумок стосовно досліджуваного питання, варто зауважити наступне.

Сучасний концепт сім'ї суттєво змінився у порівнянні з сім'єю попередніх історичних епох. При цьому характер та інтенсивність змін не є однорідними, через що в епоху Постмодерну одночасно співіснують найрізноманітніші форми сім'ї – в деяких з них знаходимо характерні ознаки, визначені як притаманні постмодерну, та, відповідно, називаємо їх постмодерністськими сім'ями, в деяких спостерігаємо слідування традиції. Останні, тим не менше, перебуваючи в межах епохи Постмодерну, відповідно, являються сім'ями постмодерну.

Важливим висновком є те, що відсутні підстави говорити про тоталізуючий нормотворчий вплив постмодерну на концепт сім'ї. Мова йде, скоріше, про відображення філософією Постмодерну особливостей концепту постмодерністської сім'ї. Існує беззаперечний зв'язок між сім'єю та епохою, в якій вона перебуває. Але сутнісні зміни, які ми спостерігаємо у постмодерністській сім'ї, власне, і є продюсером феномену постмодерну. Постмодерністська сім'я, як та ризома, сама породжує моделі, а не являється чисею спадкоємицею. Зміна статусу та легітимації знання, мовні ігри, нова модель єдності та специфіка соціальних зв'язків у вигляді ризоми та мережевих об'єднань, номадизм, як кочова форма поведінкових практик, втрата рівноваги між публічним і приватним не лише можуть бути проілюстровані на прикладі постмодерністської сім'ї, а є її похідними. Це говорить про існування окремого явища – постмодерністської сім'ї, яка вже не є соціальним інститутом, субординатним суспільству або державі, а суб'єктом, активним началом, що визначає особливості епохи. Саме тому можливість впливу на суспільство постмодерну з інтенцією подальшого впливу на сім'ю, або намагання держави впорядкувати сучасний сімейний устрій вбачається нами вкрай обмеженою.

Література

1. Анисин А. Л. Семья как быт и бытие в истории и жизни / А. Л. Анисин, С. С. Анисина. – Тюмень : Тюменский юридический ин-т, 2006. – 118 с.

2. Делез Ж. Тысяча плато : капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; Ин-т философии РАН ; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского ; науч. ред. В. Ю. Кузнецова. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 895, [1] с. : ил.
3. Кутузова Д. “Быть семьей” : взгляд с точки зрения социального конструкционизма. Обзор работ Л.Беллы и ее сотрудников / Д. А. Кутузова // Постнеклассическая психология. Социальный конструкционизм и нарративный подход. – № 1 (2), 2005. – С. 72–92.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с франц. Н. А. Шматко. – М. : АЛЕТЕЙА, 1998. – 160 с.
5. Митрега А. Современная польская семья: вызовы и риски постмодерна // Журнал исследований социальной политики (The Journal of Social Policy Studies). – Т. 8. – № 3. – 2010. – С. 373 – 392.
6. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-научн. фонд ; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М. : Мысль, 2000–2001. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/elib/1510.html>
7. Про затвердження Порядку застосування допоміжних репродуктивних технологій в Україні. Наказ Міністерства охорони здоров'я України від 09.09.2013 № 787 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/z1697-13>
8. Сеннет Р. Падение публичного человека / пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, Вл. Софронова, К. Чухрукидзе. – М. : Логос, 2002. – 423 с.
9. Тоффлер Е. Третья Хвиля / з англ. пер. А. Євса. – К. : Вид. дім “Всесвіт”, 2000. – 480 с.
10. Шумейко О. Основні підходи до дослідження сім'ї в системі соціально-гуманітарного знання // Філософські та методологічні проблеми права. – № 1. – 2011. – С. 135–144.
11. Castells M. Identity in the Network Society [Електронний ресурс] / M. Castells // Interview Harry Kreisler. Conversations with History. – Institute of International Studies, UC Berkeley. – 09.09.2001 – Режим доступу : <http://globetrotter.berkeley.edu/people/Castells/castells-con5.html>
12. Castells M. The Network Society : From Knowledge to Policy / M. Castells, G. Cardoso. – Washington, DC : John Hopkins Center for Transatlantic Relations, 2005. – 434 p.
13. International Encyclopedia of Marriage and Family. Relationship Maintenance [Електронний ресурс]. – 700+ words COPYRIGHT 2003 The Gale Group Inc. – Режим доступу: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3406900350.html>
14. Nisbet R. The Quest for Community : A Study in the Ethics of Order and Freedom / R. Nisbet. – ISI Books, 2010. – 330 p.
15. Shorter E. Die Geburt der modernen Familie / E. Shorter. – Rowohlt Verlag, 1990. – 366 s.

Отримано 10.04.2016

Summary

Savelieva Yulia. The concept of postmodern family: socio-philosophical analysis.

In this article the analysis of the family in the light of characteristics that are considered to be inherent by postmodern era was done. Illustration of these postmodern

characteristics on the example of the family suggests that the postmodern family is the subject, the active principle in determining the features of the era. Essential changes that we see in postmodern family produced the phenomenon of postmodernism. Postmodern family, like rhizome, is able to create own models but is not an heir of someone. The change of status and legitimation of knowledge, language games, the new model of connections and specific social relations like rhizome and networking organizations, nomadism as a form of nomadic behavior, loss of balance between public and private not only can be illustrated on the example of postmodern family, but is its family derivatives. That's why the possibility of impact on postmodern society with future intentions to influence family or the state efforts to streamline the current family order seen by us as extremely limited.

Keywords: *postmodern family, family of postmodern, language games, rhizome, nomadism, public, private.*

УДК 111.85

Людмила ХЭНГИ, Татьяна КОЗИНЦЕВА
ПОНЯТИЕ МОДЫ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ
АНАЛИЗ

В статье осуществляется логико-гносеологический и компаративно-диалектический анализ понятия моды в социально-культурном контексте. Мода рассматривается как закономерная форма визуализации потенций как общества в целом, так и отдельного индивида в частности.

Ключевые слова: *информационная эра, сетевое общество, мода, стиль, пространство модного.*

“Все же лучше быть всегда дураком по моде,
чем дураком не по моде” (И. Кант)

Постановка проблемы. Иконический поворот есть фиксация преобладания визуального как более емкого и многослойного сообщения над текстовым, что связано с доступностью, достаточно комфортной и универсальной системой дешифровки и скоростью передачи. Демократизм визуализации находит для себя наиболее массовые и адекватные формы, к которым в том числе относится и мода.

Мода до XX века философами практически не рассматривалась и относилась к разряду маргинальных по нескольким причинам, прежде всего по причине незначительности самой темы и в связи с тем, что мода становится массовым явлением, оказывающим заметное влияние на общество, а потому и приковывает взгляды исследователей лишь в этот период.

Обращение философии к данной теме представляет шанс для самой философии найти новый источник и для познания мира, и для самопознания. Анализ развития данного феномена, способы его выявления и факторы, влияющие на его интерпретацию, потенции, заложенные в его природе, позволят определить как статус и сущностные характеристики моды, так и каналы, и силу влияния моды на массовую культуру в целом, и индивида в частности.

Только эпоха постмодерна, конституирующая принцип плюральности методологий и отказ от метанарративов в условиях глобализации и универсализации с одной стороны, и усиливающейся тенденции к индивидуализации с другой позволяет рассмотреть взаимодействие уникального и универсального через феномен моды, отражающий становящийся характер самой эпохи.

Анализ последних исследований и публикаций. До XX века мода не являлась объектом изучения, а упоминания о моде носили фрагментарный характер. Мода, прежде всего в ее предметности и в основном через историю одежды, презентовалась историками моды, модельерами (Л. Кибалова, О. Гербенова, М. Ламарова, А. Васильев).

В XX веке мода становится объектом исследования для культурологов, психологов и социологов, что обусловлено приобретением модой статуса массового социального явления (Г. Зиммель, М. Грусман, А. Б. Гофман, Д. Баумгарнер). При этом мода рассматривается в основном с точки зрения ее функциональности, влияния на психику человека, как средство социализации индивида и как классовый феномен, проявленный во всех сферах жизни, а одежду как важную часть социальной структуры личности.

Философы начинают рассматривать моду как случайный и недолговечный атрибут социализации индивида в контексте социокультурных изменений (И. Кант, Г. Гегель, А. Смит), имеющий аксиологически негативные коннотации. С приобретением модой характеристик универсальности и массовости, философы начинают трактовать моду как всеобщий социальный механизм, который предопределяет способы функционирования общества (Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Л. Свендсен, Ж. Липовецкий).

Цель исследования – осуществить логико-гносеологический и диалектико-компаративный анализ понятия моды в социально-философском контексте. Реализация поставленной цели предполагает разрешение следующих задач, а именно:

- осуществить компаративистский анализ понятия моды с понятиями, которые коррелируются с ним по смыслу;

- проанализировать эволюцию дефиниций моды с целью выявления детерминации феномена моды социально-культурным контекстом;

- выявить диалектику уникального и универсального компонентов моды в социально-культурном контексте.

Изложение основного материала. Понятие моды, модного прежде всего в связи с несколько пренебрежительным отношением интеллектуалов к феномену моды не имеет сколько-нибудь продолжительной традиции аналитической работы, а потому часто отождествляется с другими понятиями, как смежными с модой, так и принципиально различными: прекрасное, стиль, тренд, бренд, престижное потребление и др. Проведение компаративного и логико-гносеологического анализа позволит выявить существенные характеристики моды.

В философском дискурсе понятие прекрасного представлено и как утилитарно значимое, и как имеющее познавательную ценность, и как сопричастное благу. В диалоге Платона “Гиппий Большой” Сократ размышляет о природе прекрасного как такового – не что прекрасно, а что есть само прекрасное – не привязанное к конкретным вещам и поступкам, к конкретным причинам и следствиям. Эпоха античности рассматривала прекрасное в сфере идеального, совершенного, как упорядоченность и всеобщую гармонию космоса. Отсюда и принцип калокагатии – единство истины, добра и красоты, имеющее объективную природу, разлитую в самом космосе и ему присущие. Художник лишь отражает часть этого, несомненно, прекрасного и тогда можно предположить, что прекрасное возможно лишь в своем идеальном выражении, прекрасное есть неизменное и неизменяемое, а то, что меняется под влиянием обстоятельств, желаний и т.д. носит утилитарный характер, а потому отлично от прекрасного, как оригинал и копия.

В средние века, прежде всего в теологической традиции отношение к прекрасному как совершенному и не принадлежащему миру временного сохраняется и усугубляется. Мало того, то, что определено и привязано к повседневности является аналогом бренного, переходящего, не включенного в систему ценностей человека религиозного. У Ф. Аквинского это отражено в одном из пяти косвенных доказательствах бытия Божьего. Выявляя степени совершенства в мире, должно, согласно Аквинскому, исходить из абсолютного мерил совершенства, которое неизменно и вечно. Таким образом, сферы профанного и сакрального, трансцендентного разводятся, и человек есть лишь слабая и несовершенная копия идеального мира.

Выполняя функцию визуализации классового расслоения общества, в период позднего средневековья мода начинает заявлять о себе как социальное явление и как система (Ж. Липовецкий), поскольку фундирует в качестве базовой ценности способность и возможность быть современным.

Эпоха Возрождения и Новое время презентуют переход от познания трансцендентного к познанию человеческого, природного, профанного. И в этом переходе человек начинает себя мыслить равным богу и в этом равенстве он, а не бог есть источник или производитель и потребитель прекрасного как такового. Прекрасное зависит от человека и подчинено его личностным предпочтениям и разумению, что находит свое отражение в попытках опредметить прекрасное и найти его в утилитарном или модном. Данная субъективная трактовка прекрасного сохранялась вплоть до XIX века.

В XIX–XX веках понятие прекрасного представлено во многих интерпретациях, однако общим для большинства этих трактовок есть интерпретация прекрасного как обладающего свойством всеобщности либо в идеальном, либо в материальном воплощении. Например, И. Кант говорит о том, что “прекрасное – это нечто такое, что принадлежит исключительно к вкусу”, а “вкус – это способность общественной оценки внешних предметов в воображении” [5]. А. Смит убежден, что обычай и мода оказывают решающее влияние на представления о прекрасном, Дж. Сантаяна относит прекрасное к свойствам самого предмета, марксистская традиция рассматривает прекрасное как ценность, имеющую объективную природу, заложенную в самом предмете или явлении.

Отношение моды к прекрасному есть отношение всеобщего к частному, отношение закономерного, инвариантного к случайному, преходящему, временному. мода есть подражание прекрасному, и как всякое подражание, есть лишь смешная попытка человеческими средствами достигнуть и отразить то, что не имеет предметной формы. Кроме того, к феномену модного применяются оценочные суждения, имеющие негативные коннотации. “Мода, в сущности, не дело вкуса..., а дело одного лишь тщеславия – принять важный вид – и соперничества, чтобы в этом превзойти друг друга” [5].

Модернизм начала прошлого века отрицает превалирование прекрасного как идеального и совершенного по отношению к опредмеченному, материальному. Форма проникает в мир, она не существует отдельно от него, в сфере трансцендентного, она принадлежит миру человеческому и им определяется. Поэтому именно в модерне уделяется такое внимание форме как самодовлеющей и отрицающей со-

держание. Модернизм, эстетическое, прекрасное и модное отождествляет и сводит к предметным формам. В постмодернизме снимается эта оппозиция, и мода начинает рассматриваться в качестве оформленных предметно коннотаций визуализированного мироощущения современного человека.

Традиционными также является попытки сопоставить понятия моды и стиля. Причем, данное сопоставление колеблется от прямого отождествления моды и стиля до утверждений, что мода и стиль в принципе не сопоставимы, поскольку лежат в разных плоскостях. Безусловно, определенные основания для отождествления есть и заключаются они, прежде всего в том, что стиль как и мода объединяет в себе индивидуальное, особенное и общее, типичное: “Стиль есть такое общее, которым частное и личное никогда не бывает умалено” [2, с. 269]. Как есть основания и для противопоставления этих понятий: “В отличие от моды категория стиля не включает в себя внешние по отношению к определенным формальным признакам значения и ценности” [4, с. 209].

Однако, в отличие от моды, стиль рассматривается как способ оформления (притом не безразличного) духовного содержания эпохи, творческой или научной деятельности. Различие, по нашему мнению, между модой и стилем заключается в том, что мода конституирует мироощущение, а потому она несколько иррациональна, а стиль есть отражение мировоззрения, а потому имеет рациональную природу. “Мода иррациональна. Она представляет собой изменения ради самих изменений, в то время как современный взгляд сводится к тому, что изменения ведут к все более рациональному самоопределению” [8, с. 3]. Мода находится в состоянии становления, она имеет перманентный, относительно кратковременный характер, стиль фиксирует некую инвариантность, достаточно продолжителен по времени. Помимо этого, стиль предполагает владение техникой дешифровки смысловых значений, заложенных в нем, а мода часто довольствуется простым подражанием, либо произвольным присвоением ценностных коннотаций. Однако это не есть основание для умаления моды и возвеличивания стиля, поскольку это различные уровни визуализации отношения человека к миру и к самому себе.

Относительно недавно вошедшие в лексикон понятия тренд и бренд, также часто отождествляются с понятием моды, что презентуется устоявшимися выражениями: “быть в тренде” означает двигаться или находиться в пространстве модного, а “иметь брендовую вещь” означает иметь не просто вещь, а весь комплекс ментальных, ценностных и прагматических характеристик, создающих модное и пре-

стижное пространство, где пребывает эта вещь. Однако мы полагаем, что, во-первых, необходимость в этих понятиях возникает в связи с усложнением самого пространства модного, во-вторых, понятия тренд и бренд есть попытка структуризации этого сложного пространства. Тренд означает тенденцию развития, а бренд есть фиксация, в том числе и на предметном уровне, одной из тенденций развития пространства модного.

Эпоха модерна и постмодерна радикально меняет отношение к моде со стороны гуманитариев, в том числе и философов. Именно свойство текучести, сиюминутности, перманентности и является источником интереса интеллектуалов XX века к данному феномену, поскольку “история эстетической культуры теперь мыслится как трансформация и трансмутация множества коммуницирующих художественных систем в хронотопе социо-культурного события” [6, с. 1240]. Однако в эстетике постмодерна попытка уйти от инвариантности, в том числе и через феномен моды, иллюзорна, поскольку инвариантной становится сама текучесть. К тому же проблематичной является и дефиниция моды через ее стремление к новизне, поскольку не все новое становится принадлежащим моде.

И. Кант связывает моду со свойством подражания и лишает ее утилитарного значения: “Закон этого подражания – казаться не менее значительным, чем другие, и именно в том, при чем не принимается во внимание какая-либо польза, – называется модой [5] и относит стремление быть модным к глупости и тщеславию. А. Смит связывает моду с обычаем в отличие от Канта, который разводит данные понятия, поскольку обычай имеет фиксированную природу. Согласно А. Смиту мода есть “особенный род обычая”, который составляет то, “чему следуют лица, занимающие более высокое положение в обществе” [9, с. 131].

Г. Зиммель одним из первых начал рассматривать моду не только в отношении к одежде, но и во всех сферах человеческой жизни. “Мода представляет собой подражание образцу и удовлетворяет потребность в социальной опоре, приводит отдельного человека на колею, по которой следуют все. Однако она в такой же степени удовлетворяет потребность в различии, тенденцию к изменению, к выделению из общей массы... Необходимые социальные тенденции для установления моды – потребность в единении, с одной стороны и в обособлении, с другой” [3]. Таким образом, Зиммель утверждает классовый характер моды, где мода лишь форма, безразличная к содержанию.

Р. Барт рассматривает модную одежду как средство, техническую структуру моды, а моду как “суперкод, накладываемый словами на

реальную одежду” [1, с. 27]. Таким образом, мода выступает как система знаков, где знаки есть вещи и при помощи этих вещей формируется модное пространство.

Ж. Липовецкий рассматривает моду как “специфическую форму изменений социальной жизни”, как “общественный механизм” [7, с. 23] и осуществляет анализ “моды как последней и высшей фазы развития демократии” [7, с. 17]. Мало того, “совершенная система моды создает гражданское общество, пребывающее в состоянии открытости по отношению к историческому движению, она создает образ мысли и настроение, лишённое изоляционизма” [7, с. 206].

У А. Б. Гофмана мода противоположна обычаю и возникает в условиях динамичности, открытости, избыточности и социальной дифференциации общества тогда, когда есть возможность изменения социального статуса и подражания одних социальных классов другим [4, с. 46].

Авторы иллюстрированной энциклопедии моды Л. Кибалова, О. Гербенова, М. Ламарова моду трактуют как общепринятое отношение к предметным формам культуры.

Таким образом, исходя из вышеизложенных дефиниций, можно попытаться сформулировать основные характеристики моды.

Утверждения, что мода имеет классовый характер, который находит свое выражение в визуализации разделения различных слоев общества, на современном этапе не выдерживает критики, поскольку мода, благодаря своей массовости и демократичности стирает эти границы. Текущий, преходящий, временный характер моды и ее проявлений, вменяемый ей в вину позволял долгое время относиться к моде как к случайному социальному отклонению. Однако эта преходящая мода есть ее инвариантом, модное означает новое по преимуществу в отличие от обычая или традиции, и эта погоня за новизной отражает, может быть и в экзальтированных формах, жизнь как становление в вечности. Разнообразие моды сменилось однообразием ее непостоянства. Модным становится только то, что воспринимается как одновременно массовое и уникальное, и именно через моду чувственное и эмоциональное восприятие индивидом самого себя находит адекватную визуализированную форму выражения, сопричастную общественному бытию.

Мода есть кодированная информация, отражающая формирование и функционирование особой гиперреальности, вышедшей за пределы этнических, конфессиональных, государственных и т.д. границ, где опредмеченность сменяется информативностью, если располагать знанием специфики дискурсивного пространства модного. Мы пола-

гаем, что гиперреальность (как пространство модного) не симуляция или подмена реальности (по Бодрийяру), не отчужденность от реальности (по Зиммелю), но один из вариантов развития реальности как проверка ее на жизнеспособность. Отсюда цикличность моды с возвратом некоторых, может быть не отработанных до конца, версий развития реальности.

Современная мода моделирует мир по своему разумению, задает и проверяет на прочность собственную систему ценностей, обладает властными интенциями, диктует, навязывает условия посредством категорий модного и немодного, но при этом и сама есть визуализированное отражение действительности, воспринимаемой человеком.

Итак, мода, зарождаясь как форма разграничения уникального и универсального становится в XXI веке, безусловно, массовым явлением и в этом смысле она может быть рассматриваема как визуализированная форма демократии. Пространство модного позиционируется одновременно и как уникальное и как универсальное, таким образом, решая специфически человеческую задачу а, именно, как в условиях социализации сохранить свою индивидуальность. Помимо этого, потребность человека в индивидуализации в условиях “сжатия” пространства, повышения скорости и объема информации и увеличении количества вариантов выбора, стремительно растет, поэтому мода в сетевом обществе и создает пространство, как специфически человеческой формы визуализации потенциалов для реализации этой потребности в наиболее доступной форме. Глобальность моды в современных условиях дает возможность коммуницировать посредством дешифровки визуально-овеществленного в пространстве модного, использовать визуально-вещественный диалог посредством моды. Мода и есть наиболее адекватная и удобная форма опредмеченности и визуализации мировоззрения современного человека.

В XXI все моды уже не новы и овеществленный внутренний контекст индивидуального стиля уже не есть средством нашего послания окружающему. Модно стало ставить лайки, осваивать духовные практики, модным стал “Family Look”, когда родители и дети одеты в одинаковые вещи. Визуализированное, экранное, овеществленное, образное – вот посредством чего являет информация себя сегодня человеку в сетевом обществе.

Выводы. В XXI веке мода может быть рассмотрена как стремление к точке безразличия в динамическом единстве эстетически идеального и эстетически опредмеченного. Реактивные маркеры, или визуализированные опредмеченные модные и стилевые интенции человека неосознанно предоставляют информацию как об отдельной

личности, так и об обществе в целом. Изучая моду и закономерности функционирования пространства модного, мы получаем методологию познания современного человека. Возможно, это начало нового этапа развития моды в формате уже существующего, выводящего сознание на новый уровень осмысления пространства модного – в отсутствии моды и одновременно ее вездесущности – как формы форм, когда константа или инвариант может быть установлен или сохранен лишь в момент его преодоления.

Литература

1. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
2. Вейдле В. Умирание искусства / Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 268–292.
3. Зиммель Г. Избранное. – Т. 1. Философия культуры. – Т. 2. Созерцание жизни. – М., 1996 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://lib100.com/book/philosophy/georg_simmel_2/_Георг%20Зиммель,%20Избранное.%20Том%202.%20Созерцание%20жизни.pdf
4. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / А. Б. Гофман. – М. : КДУ, 2013. – 228с.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.bim-bad.ru/docs/kant_anthropology.pdf
6. Кукрак О.Н. Эстетика/новейший философский словарь. – 2-е изд., переработ. и дополн. – Мн. : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – 1280 с.
7. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Жиль Липовецкий ; пер. с франц. Ю. Розенберг, под науч. и лит. ред. А. Маркова. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.
8. Свендсен Л. Философия моды / пер. с норв. А. Шипунова. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 107 с.
9. Смит А. Теория нравственных чувств, или Опыт исследования законов, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем и о своих собственных [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.rulit.me/books/teoriya-nravstvennyh-chuvstv-read-409924-15.html>

Отримано 10.04.2016

Анотація

Хенгі Людмила, Козинцева Тетяна. Поняття моди: соціально-філософський аналіз.

У статті здійснюється логіко-гносеологічний і компаративно-діалектичний аналіз поняття моди в соціально-культурному контексті. Мода розглядається як закономірна форма візуалізації потенцій як суспільства в цілому, так і окремого індивіда зокрема.

Ключові слова: інформаційна ера, мережеве суспільство, мода, стиль, простір модного.

Summary

Liudmila Haengi, Tatyana Kozintseva. The concept of fashion: a socio-philosophical analysis.

The article carried the logical-epistemological and comparative-dialectical analysis of the concept of fashion in the socio-cultural context. Fashion is seen as a natural form of visualization potentialities of society as a whole and the individual in particular. The article made an analysis of the evolution of fashion definitions to identify the mode of determination of the phenomenon of social and cultural context. The authors explore the correlation of fashion through the concept of “beautiful”, “style”, “trend”, “brand”. Reveals dialectic unique and universal fashion component in the socio-cultural context.

Keywords: *information age, network society, fashion, style, trendy space.*

УДК 72.01(03)

Павло ХРАПКО

ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕННЯ В СЕМІОТИЦІ ПРОСТОРУ Л. ЧЕРТОВА

Дану роботу присвячено осмисленню проблеми значення архітектонічного коду семіотики простору російського науковця Л. Чертова. Дослідження здійснюється шляхом компаративного аналізу з семіотикою архітектури У. Еко. Головну увагу приділено особливостям знакових засобів семіотики простору, природі амбівалентного взаємозв'язку означаючого та означуваного, важливості субстанціональної складової знакових носіїв та характеру їх реценції.

Ключові слова: *означаюче, означуване, знак, код, семіотика простору, семіотика архітектури, семантика, синтактика.*

Постановка проблеми. Відомо, що проблема значення до цих пір залишається однією з найважливіших в різноманітних варіантах сучасної аналітичної філософії, герменевтиці, семіотиці та філософії постмодернізму. Особливо актуальна вона стосовно тих знаків та знакових систем комунікативна функція яких є неочевидною та латентною. Одним з найхарактерніших прикладів такої системи є архітектура.

Розуміння саме архітектури як знакової системи обумовлене, перше, тим, що вона не є просто системою стимулів, які викликають певні психофізіологічні реакції, а є існує як набір культурно обумовлених правил. Інший аргумент має відношення до характеру семіотики як науки. Остання “вивчає всі феномени культури, так ніби вони є системами знаків” [14, с. 203].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Не дивлячись на відносно нетривалий період існування цього відгалуження сучасної семіотики (активні дослідження простору та архітектури як знакових

систем розпочалися в другій половині 70-их рр. ХХ ст.) можна впевнено стверджувати, що на сьогодні вже є ціла низка досить плідних підходів та концепцій. В першу чергу, це роботи таких західних дослідників як М. Крампен [15], Д. Прешиози [16], Ч. Дженкс [1], У. Еко [14]. Певна традиція в розробці семіотичних підходів такого типу існує і в радянській та російській теорії архітектури: В. Маркузон [3; 4], Г. Ревзін [7], Є. Росінська [8], Ю. Сомов [9]. Серед українських науковців виокремимо роботи Л. Стародубцевої [11], С. Шліпченко [13], Г. Осиченко [6], С. Лінди [2].

Мета статті. Один із найбільш розроблених проектів це – семіотика простору російського дослідника Леоніда Чертова. Важливими складовими проекту є: розробка кодових механізмів семіотики простору, дослідження різниці між просторовим та часовим семіозисом, природа просторових текстів та епістемологічне підґрунтя самої можливості існування такого розділу семіотики.

Сам процес семіотизації простору, який визначається автором як “організація простору в тексті, осмислення і структурування у відповідності з певними культурними нормами” [12, с. 79], стає можливим завдяки наявності певних знакових систем. Важливою ознакою такої системи є семантичний вимір, в якому за участі синтактичного та прагматичного, відбувається процес формування значення. Саме він і буде, переважно, предметом розгляду даної роботи.

Виклад основного матеріалу. З метою кращого вивчення заявленої проблеми, наше дослідження ми проведемо шляхом порівняння поглядів Л. Чертова та деяких положень семіотики архітектури У. Еко. Можливість такого порівняння видається нам доречною з двох причин. Насамперед тому, що під архітектурою італійський семіотик має на увазі “архітектуру у власному розумінні слова, дизайн та містобудування” [14, с. 203], тобто розуміє її досить широко. Другий важливий момент – визнання Л. Чертовим семіотики архітектури як “найбільш розробленого розділу семіотики простору” [12, с. 34], іншими словами, як складової частини загальної семіотики простору, що, в свою чергу, дає можливість розуміти коди семіотики простору і як коди семіотики архітектури.

За Л. Чертовим семіотизація простору відбувається на основі трьох кодів: архітектонічного, предметно-функціонального та соціально-символічного.

Архітектонічний код це: “Комплекс візуально сприйнятих ознак тих сил, які впливають на утворення, зберігання або зміну видимих просторових форм” [12, с. 80].

Планом вираження є видимі ознаки просторових об'єктів (величина, форма, орієнтація по відношенні до вертикальних та горизонтальних осей, взаємне розміщення в просторі (далі, ближче, зліва, справа, центр, периферія і т.д.) та “пусті” або незаповнені об'єми між формами та масами.

План змісту складають “моторні образи діючих в просторі сил” [12, с. 80]. Таким чином, просторова форма розуміється при посередництві уявлень про силові поля, які діють в її межах. За думкою семіотика вигляд просторової форми “вказує нам на дію реальних або мнимих сил” [12, с. 80]. Те як виглядає форма говорить нам про взаємодію цих сил, домінування одних над одними, рівновагу. Наприклад, випукла форма кулі створює відчуття домінування внутрішніх сил над зовнішніми, увігнута форма вказує на те, що зовнішні сили здолали внутрішній супротив. Плaskі грані куба виглядають як результат досягнутої рівноваги між внутрішніми та зовнішніми силами. “Пусті” об'єми (відкриті чи закриті) також являють собою поле дії різноспрямованих сил – притягування, відштовхування. Як приклад, можна пригадати довгий, витягнутий коридор, який створює відчуття стисненості і, якби, виштовхує людину до виходу. Кругла ж площа, навпаки, виокремлює в собі певний стабільний центр, що володіє “силою тяжіння”.

Наступний, предметно-функціональний, код “повністю обумовлений культурними нормами, які і визначають зовнішній вигляд значимої форми її динамічне значення та зв'язок між ними” [12, с. 83].

Основними одиницями плану вираження тут є візуальні предметні форми, які пройшли культурний відбір та вкоренилися в колективній свідомості у вигляді стійких уявлень.

Значення предметної форми виражається її функцією, тією функцією, яку вона виконує в суспільстві. “Як і видима форма предмета, спосіб його використання фіксується в колективній свідомості в якості загальноновизнаної норми, яка закріплюється в свідомості індивідів, що засвоїли її у вигляді схеми предметної дії або окремих операцій” [12, с. 84.].

Предметно-функціональний код регламентує також і розуміння просторових зон, які мають фіксоване функціональне призначення (бібліотека, спортзал і т.д.).

На противагу першим двом соціально-символічний код з'являється тоді, “коли просторові форми речей та архітектурних споруд, а також їхнє розміщення в просторі вказують на соціальний статус того хто ними володіє, на його приналежність до тих чи інших

соціальних груп, статі, віку, професії, нації, соціальному прошарку, релігії і т.д.” [12, с. 85].

Носіями значень такого коду можуть бути предметні форми речей різного роду: одягу, прикрас, меблі, транспортних засобів і т.д.

Елементами плану вираження в цьому коді є в загальному їхні не функціональні ознаки: особливості пропорцій, розміри, матеріал, колір і т. д. Також це можуть бути і вільні участки простору та місця.

План змісту це соціальні властивості та індивіди або ж соціальні групи, які володіють цими соціальними властивостями. Можливим є також варіант поєднання значимих форм зі значимими місцями та просторами.

Підводячи своєрідний підсумок Л. Чертов відзначає, що якщо архітектонічний код задає норми реакцій суб'єкта на відношення між об'єктами, а предметно-функціональний код виражає функції предметів в суб'єктно-об'єктних відношеннях, то соціально-символічний код регламентує опосередкування внутрішньосуб'єктних зв'язків.

У. Еко, розробляючи фундаментальні принципи семіотики архітектури, найбільшу увагу зосередив на проблемах знаку та коду.

На думку італійського семіотика, важливою специфічною рисою архітектурного знака є відсутність у нього референта, або об'єкта зовнішньої дійсності, на який би він вказував. Якщо проінтерпретувати цю ситуацію за допомогою термінів відомого “семантичного трикутника Огдена та Річардса”, то можна сказати, що знак в архітектурі має лише символ (знаковий засіб) та референцію (значення). Саме тому, більш прийнятною тут є розуміння структури знаку запропоноване Ф. де. Сосюром, згідно з яким він поділяється на означаюче та означуване.

Характерною рисою референції/означуваного такого знаку є повне злиття з функцією, яку виконує той чи інший архітектурний об'єкт/означаюче. Як каже про це сам семіотик: “Наш підхід до семіології дозволяє побачити в архітектурному знаку *означаюче, означуваним якого є його власне функціональне призначення*” [14, с. 211]. Так, будівля заводу чи фабрики позначає певні виробничі процеси, які тут здійснюються, школа – навчання дітей, а церква певні спільні культові дії.

В свою чергу, під знаком-носієм в архітектурі розуміються різноманітні архітектурні об'єкти (різноманітні будівлі, споруди, елементи дизайну, інтер'єру та екстер'єру). Зв'язок, що існує між знаком та референцією є звісно ж конвенційним та культурно набутиим.

Функціональна референція/означуване, або іншими словами денотат, повністю не вичерпує проблеми значення архітектурного знаку,

оскільки останній може мати велику кількість додаткових, або конотативних, значень. Так церковна будівля виражає конотації “духовності”, “піднесення”, університет “науки”, “освіченості”, завод “промислово потужність” і т.д.

І денотація і конотація (або первинна та вторинна функції відповідно) є надзвичайно важливими і не варто визначати яка ж з них є більш а яка менш. Як показує історія, обидва варіанти значення можуть перебувати один з одним в достатньо складних відношеннях. Так, первинна функція може втратити зміст, а вторинна зберегти або навпаки. Можливі варіанти переходу первинної функції у вторинну, повна втрата первинних та вторинних функцій та їхня заміна певними субкодами і т.д. [14, с. 221–222].

У якості знакових систем в архітектурі У Еко виокремлює синтаксичні та семантичні коди.

Як приклад синтаксичного коду, дослідник приводить код техніки будівництва. Певними одиницями/складовими тут можуть вважатися такі елементи архітектурної форми як: балки, стелі, перекриття, консолі, арки, пілястри і т. д. Важливо те, що самі ці елементи не володіють значенням і є конструктивним матеріалом для його побудови.

На противагу, семантичні коди є більш різноманітнішими і поділяються на “а) артикуляцію архітектурних *елементів* та б) артикуляцію за *типом* споруди” [14, с. 233]. В свою чергу, перша група розбивається на три підгрупи послідовно переходячи від елементів, які означають первинні функції (дах, балкон, вікно) до елементів конотуючих вторинні функції (метопа, фронтон, колонна) та елементів “ідеології проживання” (У. Еко) (салон, вітальня, столова). В другій групі автор поділяє всі будівлі за соціальним (дача, школа, замок, вокзал) та просторовим (лабіринт, храм на круглій основі, з основою у вигляді грецького хреста і т.д.) критеріями [14, с. 233].

Якщо провести співставлення позицій двох семіотиків, то маємо наступне. Найбільший перетин існує між, з однієї сторони, денотативним значенням і предметно-функціональним кодом, а з іншої, між конотативним значенням і соціально-символічним кодом. Незважаючи на те, що У. Еко говорить про варіанти значення знаку, а Л. Чертов коду, сама природа значення є однаковою. Особливо це стосується порівняння означуваного денотативного знаку та предметно-функціонального коду. Як у першому так і в другому варіанті значенням є функція яку виконує той чи інший об’єкт чи предмет в культурі. Не така однозначна ситуація стосовно порівняння конотативного означуваного та соціально-символічного коду. У російського семіотика соціально-символічний код має досить вузьке розуміння (виражен-

ня соціального статусу), а в У. Еко конотація може виражати соціальне, релігійне, філософське, естетичне та суто індивідуальне смислове навантаження.

Обидва дослідники торкаються також питання співвідношення між кодами. Про те, якщо у італійського семіотика, як ми вже відзначали вище, існують доволі складні відношення взаємозаміни, витіснення одних значень іншими і т.д., то Л. Чертов вважає що коди “не конкурують та не дублюють один одного, використовуються разом як більш менш широкий комплекс засобів формування та осмислення простору, який з їхньою допомогою семіотизується” [12, с. 86].

Не дивлячись на те, що російський семіотик не звертається до питань пов’язаних з моделлю знака, проблеми значення чи денотата такого роду проблеми імпліцитно присутні в його концепції і, в першу чергу, в розумінні природи архітектонічного коду.

Потрібно зауважити, що архітектонічний код за своєю природою суттєво відрізняється від усіх інших. Навіть поверхове та формальне співставлення зі знаковими архітектурними системами У. Еко демонструє нам що цей код, за рахунок більш синтетичного характеру може включати в себе інші коди. Так, наприклад, це можуть бути синтаксичні і семантичні коди запропоновані італійським семіотиком. Важливе місце в цьому коді займають не стільки елементи/означаючі скільки відношення між ними, які впливають на процес формування значення. Саме семантичний вимір архітектонічного коду, особливості взаємозв’язку означаючого та означуваного і викликають, на нашу думку, найбільше запитань.

Як ми вже знаємо, знаковими носіями найглибшого коду семіотики простору є різноманітність величин. Форм, “пустих об’ємів” та той зв’язок, що виникає між ними. В свою чергу, їхнє означуване це – відношення між уявними або реальними силовими полями.

Проте така позиція викликає декілька запитань. Для початку, стосовно характеру взаємозв’язку означуваного та означаючого. Якщо в предметно-функціональному та соціально-символічному він є конвенційним, культурно обумовленим, то яким він є в архітектонічному? Дещо краще зрозуміти цю проблему допомагає думка науковця про те, що “архітектонічний код спирається на природні зв’язки видимої форми з фізичними процесами, в яких вона, так чи інакше може брати участь” [12, с. 83]. Очевидно, що під фізичними процесами маються на увазі “взаємовідносини реальних або уявних силових полів” (означуване), але не до кінця зрозумілим є вираз “природні зв’язки”. Якщо це не є зв’язками конвенційного типу, то це можуть бути зв’язки, що

базуються на принципі подібності або вмотивованості між означаючим та означуваним.

Що таке вмотивованість? Які знаки можуть вважатися вмотивованими? В одній зі своїх робіт Л. Чертов дає відповідь на це питання. Аналізуючи проблему того які з принципів загальної семіотики можуть бути творчо використані в семіотиці простору дослідник приходить до висновку, що це ніяк не може бути один з базових постулатів семіології Ф. де. Сосюра – принцип довільного, немотивованого зв'язку між означаючим та означуваним [12, с. 41]. На противагу знакам мови, знаки що використовуються в семіотиці простору є вмотивованими. При цьому, різниця між вмотивованим та немотивованим визначається так як це робив і швейцарський мовознавець. Для останнього ж “означаюче *немотивоване*, тобто довільне по відношенню до означуваного, з яким у нього немає в дійсності ніякого природного зв'язку” [10, с. 80]. Що таке вмотивованість Ф. де. Сосюр не визначає, проте з подальшого контексту є зрозумілим що під цим мається на увазі саме протилежне значення: вмотивований знак характеризується принципом подібності між означаючим та означуваним, між якими існує природний зв'язок. Таким чином, можна з упевненістю сказати, що немотивованість чи вмотивованість цілковито залежні від наявності чи відсутності між означаючим та означуваним природного зв'язку

Важливо також відзначити те, що у якості прикладу вмотивованих знаків Ф. де. Сосюр називає символ, а для Л. Чертова такими є також сигнали та індекси.

На нашу думку, така позиція російського дослідника викликає певні зауваження, які стосуються ідеї про наявність схожості між означаючим та означуваним таких видів знаку природного зв'язку.

Своєрідним підтвердженням протилежної позиції є всі ті конкретні приклади сигналів та індексів, які ми зустрічаємо в літературі з семіотики. Зрозуміти що виражає індекс (стрілка-вказівник, калюжа, дим) є можливим лише тоді коли мене це навчили, тобто на основі конвенційного коду. Жодної подібності між стрілкою-вказівником та маршрутом, на який вона вказує, між калюжею та дощем, як її референтом, між димом та вогнем не існує. Саме про це недвозначно говорить Ч. У. Моріс коли стверджує, що “індексуючий знак не характеризує свій денотат (за виключенням того, що приблизно вказує його просторово-часові координати) і не повинен бути схожим на те, що він позначає” [5, с. 65–66]. Як також вказує У. Еко аналізуючи пірсівську класифікацію знаків важливою особливістю індексу є те, що

він притягує увагу до свого об'єкта при посередництві сліпого імпульсу [14, с. 119].

Те ж саме стосується і сигналу. Електрична лампочка, як вираження інформації стосовно рівня води в дамбі, з відомої комунікативної моделі У. Еко [14, с. 35–47], не може мати природного зв'язку зі своєю інформацією, а шкільний дзвінок з інформацією про закінчення уроку. Безперечно ці приклади далеко не вичерпують всі можливі варіанти сигналів, які за своєю природою є світловими, звуковими, тепловими, електричними і т.д., проте вказують на головне: зв'язок між символом та референтом у такого типу знаків базується лише на конвенційній основі, як культурно обумовлений. Таким чином є очевидним, що ні індекс ні сигнал не можуть вважатися вмотивованими знаками.

Проте не потрібно забувати, що є ще один тип знаку в якому також означаюче та означуване перебувають у природному зв'язку, а саме, іконічний знак. Все це підтверджується навіть класичним визначенням Ч. Моріса де він проголошує, що іконічний знак “знаходить в собі самому якості якими повинен володіти його об'єкт як денотат” [5, с. 66]. Іншими словами, означаюче такого знаку повинне володіти певним комплексом якостей того об'єкту, який ним позначається.

Ми вже знаємо, що У. Еко вважав що знак в архітектурі позбавлений референта і має лише референцію/означуване. Не зважаючи на те, що Л. Чертов не розглядає це питання воно імпліцитно міститься в його концепції і в основному перетинається з поглядами італійського дослідника. Так, на роль референта/об'єкта ніяк не можуть претендувати ні функції предметно-функціонального коду ні соціальні властивості соціально-символічного. Але ту ж саму ситуацію ми маємо і з архітектонічним кодом: “моторні образи діючих у просторі сил” максимально можуть претендувати на референцію/означуване або навіть конотативне значення і ніяким чином не на статус референта/об'єкта. Проте нам не потрібно забувати, що Л. Чертов користується сосюрівською моделлю знака в якій проблеми референта чи об'єкта просто не існує, оскільки тут йдеться про зв'язок “акустичного образу” (означаючого) з “поняттям” (означуваним).

Варто також пригадати, що для швейцарського лінгвіста є лише один знак в основі якого лежить природний або вмотивований зв'язок це – символ. Так само, на нашу думку, про символічні відношення є сенс говорити і тоді коли ми аналізуємо приклади архітектонічного коду. Так, вузький витягнутий коридор цілком може символізувати відчуття стисненості, а форма кулі відцентрову силу. Певним додатковим аспектом на користь саме такого розуміння є і відзначена ро-

сійським дослідником субстанційна складова архітектонічного коду [12, с. 79]. На жаль, якогось чіткого визначення, що саме мається на увазі під цим доволі широким терміном в роботах семіотика ми не знаходимо і в подальшому проблема субстанції в межах знаків семіотики простору та архітектури повинна стати предметом окремого дослідження. Якщо ж припустити, що одним з варіантів субстанції може бути маса, то вмотивованість зв'язку між знаком-носієм та референцією стає більш зрозумілою, оскільки остання дійсно може створювати відчуття тиску, пружності та сили.

Своєрідним доповненням на користь символічної природи архітектонічного коду є особливості його рецепції відзначені дослідником Так, “положення тіла в просторі *переживається*”, “Випукла форма кулі створює *відчуття* переваги внутрішніх сил над зовнішніми”, “Довгий витягнутий коридор, створює *відчуття* здавленості” (курсив наш – П. Х.) [12, с. 80–81].

При цьому не потрібно виключати те, що саме таке значення є до певної міри культурно обумовленим і в іншій ситуації це можуть бути, наприклад, відношення різноманітних енергій чи ієрархій. Можливо, що інтерпретація виражальних засобів просторової семіотики через відношення сили настільки тісно укоренилася в європейській культурі, що виглядає як повністю вмотивована. Більш-менш вичерпну відповідь на це питання може дати лише широке компаративне дослідження відношення між означаючими та означуваними в межах архітектонічного коду в різноманітних культурах та часових пластах.

Висновки. Підсумовуючи відзначимо наступне: а) між означаючим та означуваним знаку архітектонічного коду існують складні відношення, що базуються на взаємозв'язку вмотивованих та конвенційних чинників; б) важлива роль належить знаковому носію/означаючому, який може суттєво впливати на процес конституювання значення; г) важливим аспектом рецепції такого коду є складне поєднання чуттєвого та раціонального; д) завдяки таким особливостям архітектонічний код суттєво зближається з такими знаковими системами мистецтва як художній образ та символ.

Література

1. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма / Ч. Дженкс / пер. с англ. А. В. Рябушина, М. В. Уваровой ; под ред. А. В. Рябушина, В. Л. Хайта. – М. : Стройиздат, 1985. – 136 с., ил.
2. Лінда С. М. Структура “архітектурного знака” та “архітектурного тексту” в семіотичному аналізі об'єктів історизму / С. Лінда [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.nbuv.gov.ua/old_jrn/natural/Vnulp/Architektura/2012.../03.pdf

3. Маркузон В. Ф. О закономерностях развития и семантике архитектурного языка / В. Ф. Маркузон // Архитектура СССР. – 1970. – №1. – С. 46–53.
 4. Маркузон В. Ф. Семиотика и художественные проблемы предметно-пространственной среды / В. Ф. Маркузон // Эстетические проблемы дизайна. – М. : 1978. – С. 50–58.
 5. Моррис Ч. Основания теории знаков / Ч. У. Моррис // Семиотика: антология. – М. : Академический проект, 2001. – С. 45–97.
 6. Осиченко Г. О. Семіотичні механізми архітектури як складові естетичного сприйняття / Г. О. Осиченко // Містобудування та територіальне планування. – 2011. – №42. – С. 258–264.
 7. Ревзин Г. И. Семиотика в архитектуроведении : проблемы взаимоотношения с другими научными парадигмами / Г. И. Ревзин // Теория архитектуры : сб. науч. трудов. – М. : ЦНИИПградостроительства, 1988. – С. 56–64.
 8. Россинская Е. И. Новые методы анализа выразительности архитектуры / Е. И. Россинская. – М. : ЦНИИТИА, 1981. – 48 с.
 9. Сомов Г. Ю. Знаковые системы как объект науки: модели “глобальной семиотики” и другие модели для построения семиотики архитектуры / Г. Ю. Сомов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gsomov.com/sign-systems-as-object-science-models-global-semiotics-and-other-models-for-architecture>
 10. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики : пер. с фр. / под ред. и с примеч. Р. И. Шор. – Изд. 3-е, стереотип. / Ф. Соссюр. – М. : КомКнига, 2006. – 256 с.
 11. Стародубцева Л. В. Архітектура постмодернізму : Історія. Теорія. Практика. Посібн. для студ. / Л. В. Стародубцева. – К. : Спалах, 1998. – 208 с.
 12. Чертов Л. Ф. Знаковая призма. Статьи по общей и пространственной семиотике. / Л. Ф. Чертов. – М. : Языки славянской культуры, 2014. – 320 с.
 13. Шліпченко С. Ю. Архітектурні принципи постмодернізму / С. Ю. Шліпченко. – К. : Всесвіт, 2000. – 240 с.
 14. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : Петрополис, 1998. – 432 с.
 15. Krampen M. Meaning in the Urban Environment / M. Krampen. – Routledge : Reprint edition, 2011. – 384 p.
 16. Preziosi D. Architecture, Language and Meaning : The Origins of the Built World and its Semiotic Organization / D. Preziosi. – De Gruyter Mouton, 1979. – 136 p.
- Отримано 10.04.2016

Summary

Khrapko Pavlo. The Problem of meaning in the semiotics of space of L. Tchertov.

One of the main aspects the semiotics of Russian scientist L. Tchertov was analyzed in the given article. The author's aim is to show basic facets of problem of meaning of architectural code of the semiotics of space.

The study begins through comparative analyses with the semiotics of architecture of U. Eco. The special attention is paid to denotation meaning and connotation meaning (U. Eco) architectural, object-functional and social-symbolical codes (L. Tchertov). The author determines, on the one hand common features between denotation meaning and object-functional code, and on the other hand between connotation meaning and social-symbolical code. The special status has architectural code. It is based on its synthetic nature that one allows to use few analytic codes as its structural material. The relationships in the framework of elements/signifiers are very important for constitution of meaning also.

Problem of meaning is likewise closely connected with following factors: a) the ambiguous character of signs of architectural code that is caused problems in defines species of them; b) the complex relationship links signifier and signified that include motivated and conventional aspects which combine in the nature of this relationship; c) important function material (substance) component of signs-vehicle which influences on process constitution of meaning; d) the reception signs of this kind has got complex rational and sensitive character; e) such approach allows to see the signs of architectural code like images and symbols of the art.

Keywords: *signifier, signified, sign, code, semiotics of space, semiotics of architecture, semantic, syntactic.*

УДК 392:502.175(477)(043.3)

Анжеліка ШЕВЕЛЬ

ПОГЛЯД НА ТЕХНІКУ В АСПЕКТІ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ

Розглянуто роль техніки в сучасному суспільстві з позитивної і негативної точки зору. Досліджено зміни, які створює техніка в природі та в житті людини. Визначено протиріччя між технічною суттю буття людини і духовністю, між потребами, які породжені технікою і невмінням сучасної людини знайти гармонійне їх вирішення.

Ключові слова: *відповідальність, виробництво, духовність, здоров'я, зло, науково-технічний прогрес природа, техніка, філософія техніки.*

Постановка проблеми. В умовах техногенного суспільства та тотального панування технократизму як способу організації життєдіяльності людини і суспільства феномен техніки з плином часу все більше привертає увагу науковців, філософів, політиків. Ставлення до техніки різне, проте можна сказати з впевненістю – вона стала тим чинником, який визначає сьогодення і формує майбутнє людства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. О. Алієва, характеризуючи місце техніки у сучасному суспільстві, відзначає, що для людини сферою її життя стало технічно освоєне середовище. Техніка міцно вкорінена не тільки ззовні, але й всередині людської істоти. Техніка є специфічно властивим людині феноменом матеріального світу, своєрідним виразом людської сутності. Історія техніки є матеріалізована історія людства і навпаки. Без світу техніки неможливе сучасне існування людської спільноти. Технічне оточення є для людини першим “природним” середовищем її фізичного буття [1, с. 2].

Людина у своїй діяльності спрямована на перетворення навколишнього світу. Саме у такий спосіб створювалася “друга природа”. Ви-

користовуючи природні ресурси, людство задовольняло спочатку лише життєві потреби, перетворюючи природний світ на власне докільля. Культурне існування людства передбачало фон, на якому розгорталися історичні події. І цим фоном стала природа, а, скоріше, окультурена природа – докільля, “освоєний, перетворений, окультурений світ”. Природа виступає як середовище людського існування, “і разом із тим є об’єктом і одночасно засобом її перетворюючої діяльності – людина постійно використовує природні ресурси для відтворення свого – вже не природного, а штучного світу”.

На думку вченого М. Мойсеєва, тут недоречно застосовувати оціночні судження, адже таким чином проявилася сутність людини, що їй потрібно сприймати як історичний факт. Таке відтворення “штучного світу” вимагало розробки техніки і технологій. Цивілізація протягом своєї історії демонструє безперервні пошуки та знахідки у цьому напрямі.

Руссо був першим, хто передбачив майбутній не тільки позитивний, а й негативний вплив техніки на таку складну систему, як людина-природа.

Надзвичайну небезпеку для людства становить бездумне втручання у використання природних ресурсів: створення штучних водосховищ, меліорація, варварське знищення лісів і т.п. Природа не бариться з відповіддю на діяльність суспільства, спрямовану їй на шкоду – ми свідки зсувів ґрунту, повеней, руйнування дамб, доріг, мостів, осель, навіть цілих сіл. Посилюються урагани, швидкість вітру в яких перевищує 250–300 км/год. Внаслідок проливних дощів і ураганного вітру викорчовуються мільйони дерев, руйнуються мільйони будинків, а головне і найстрашніше – гинуть люди.

Сучасна науково-технічна революція суттєво змінила зміст і характер життєдіяльності людини, породивши поряд з обнадійливими для її існування і функціонування явищами чинники, що викликають цілком обґрунтовану тривогу і стурбованість як у пересічного обивателя, так і в спеціалістів: філософів, соціологів, психологів тощо. Вони висловлюють щодо цього різні, часом діаметрально протилежні думки. Одні з них, зокрема так звані “технологічні оптимісти” (Д. Белл, З. Бжезінський, Дж. Гелбрейт та ін.), вважають, що наука і техніка, самі як такі, автоматично перетворюють сучасне необлаштоване і незахищене суспільство в суспільство загального благоденства і рівності, класового миру і гуманізму, нових цінностей і нової моралі. Їх опоненти, так звані “антропологічні песимісти” (О. Хакслі, Е. Фромм, М. Гайдеггер, Г. Маркузе), навпаки, вбачають у техніці стихійні демонічні сили, однаково ворожі для будь-якого суспільства, а сам науко-

во-технічний прогрес оголосили “моральною контрреволюцією”. І ті, й інші наводять переконливі аргументи, з якими не можна не рахуватись і слід використовувати при вирішенні проблеми сучасної людини і її духовного життя.

Науково-технічний прогрес у своєму розширеному значенні не є вигадкою останніх двох століть, а може бути визначенням інтелектуально-діяльнісного підходу людства спочатку до власного виживання, а пізніше – до задоволення своїх все більш і більш вишуканих потреб. “Безперервний розвиток техніки і технологій – природний процес. Він властивий людині. Це – сучасне вираження безперервного пошуку, споконвічно закладене в нашу природу, це запорука розвитку людини як біологічного виду” [11, с.67].

Як пишуть А. Теслюк і С. Теслюк “сучасний світ являє собою технологізований простір. Але і сама людина яка технологізувала свою суть, існує в технічно зумовленому просторі; свою творчу суть людина також реалізує як по законах природи, так і по законах технічного середовища” [10, с. 80].

Мета статті – виробити погляд на техніку в аспекті духовності людини.

Виклад основного матеріалу. Розгляду феномену техніки може передувати таке застереження: процес наукового пізнання не лише складний і суперечливий, а й достатньо парадоксальний. У поле пізнавального інтересу не одразу “потрапляють” явища і процеси, значущість яких у цивілізаційному процесі не тільки визначальна, а й атрибутивна щодо становлення та розвитку європейської культури. Саме таким прикладом може слугувати й техніка. На перший погляд, очевидна сутність і роль техніки у діяльності людини та розвитку суспільства. Однак лише наприкінці ХІХ ст. техніка як феномен культури, її сутність стали предметом філософського аналізу, і тільки в останній чверті минулого століття можна було впевнено стверджувати, що техніку почали досліджувати системно й енергійно, а філософія техніки інституалізувалася і посіла чільне місце в структурі філософського знання. Хоча, до речі, поняттям техніки (“техне”) оперували у філософських системах ще Платон і Арістотель. Воно означало і вміння та майстерність, і мистецтво та пізнання. Техніка у давніх греків – це штучно виготовлене людиною, тому є артефактом, на відміну від природного матеріалу. Антична філософія прагнула насамперед з’ясувати “причини” і “начала” як форми вияву достовірного наукового знання. Творення нового, позаприродного інтерпретувалося в контексті філософського пошуку першопричин. Людина як творець

на основі пізнаних “начал і причин” виявляє у матеріалі природи необхідні передумови творення речей-артефактів [2, с. 7].

Розвиток нашої цивілізації, суспільства тісно пов'язаний з розвитком техногенної сфери. З часом масштаби і темпи розвитку накладають свій відбиток на загальний баланс природного потенціалу і реакція природних факторів на це вторгнення дає все відчутніші для людства наслідки. Особливо реакція природних факторів значно посилюється у випадках, коли відбувається резонанс спільної дії природних і техногенних чинників. Тоді Природа відповідає самими непередбачуваними проявами, які дуже боляче б'ють людину і суспільство. Так вона відповідає на зло, заподіяне їй суспільствами [9, с. 60].

Створення нової техніки і застосування нових технологій в промисловому виробництві це такий соціотехнологічний монстр, до якого природа виявилася не готовою. Екологічний діагноз стану планети свідчить про появу ще однієї важливої складової взаємовідносин людини і природи, а саме: зміни, що вносить людство у природу, набули глобального характеру. Природоперетворююча діяльність людей перетнула бар'єр дозволеного і стала впливати на біогеофізичну ситуацію на планеті. Прямим наслідком цього стало перетворення проблеми “людина – природа” в загальнолюдську, що безпосередньо зачіпає людину, її здоров'я, благополуччя. Проблема охорони природи переросла в проблему охорони оточуючого людину середовища.

В останній чверті ХХ ст. виникли питання в галузі охорони здоров'я, відтворення повноцінних індивідів тощо, на які наука не змогла дати однозначну відповідь. Зафіксовано значні зміни у генетичному матеріалі, з'явилися хвороби, яких людство не знало і не виробило до них імунітету. Різко скоротився відсоток розумовоповноцінних людей. Про духовний стан суспільства можна судити за його ставленням до громадян, що страждають на психічні розлади. За даними ВООЗ, які свідчать, що порушення психіки чи поведінки в світі становлять понад 8 % загального числа захворювань. А це означає, що кожен третій житель Землі страждає тією або іншою формою психічної патології з перевагою пограничних психічних розладів, питома вага яких в економічно розвинутих країнах Заходу становить 82,8 %, а в східноєвропейських країнах (зокрема, в Україні) – 88,4 %. Спеціалісти вважають, що ця закономірність буде збережена і на найближчі десять років. Вони виділяють ряд проблем, які вимагають негайних рішень та нових підходів. Значне зростання соціально детермінованих захворювань, кризових станів, суїцидів, залежних форм поведінки вимагають від більшості населення кардинальної переоцінки життєвих цінностей,

освоєння нових підходів до життєвих проблем, нового мислення [8, с. 448].

Нині складається ситуація, коли для народження дитини обов'язково необхідна сучасна лікарня, що є протиприродним явищем. В останні роки зростає число вроджених вад, в ряді країн скорочується середня тривалість життя. Смертність суттєво “помолоділа”. Щодо можливих перспектив означених тенденцій, то думки вчених розділились. Одні вважають достатнім для прогресивного розвитку планети 20–25 відсотків розумово повноцінної еліти, інші – що при такому показнику суспільство деградує уже в четвертому поколінні [4, с. 86].

Як пише Попов М. В. інтегративним показником безпечного розвитку будь-якого суспільства, держави має стати стан здоров'я нації в усіх його вимірах та формах впливу. Адже здоров'я – це той головний підмурак, без якого неможливі ніякі інші сфери суспільної діяльності, діяльності людини [8, с. 448].

У наш час боротьба за економічну рентабельність виробництва набула першочергового значення, екологічні ж проблеми відійшли на другий план. Французький учений Ф. Сен Марк так сформулював це положення: “Людина руйнує природу тому, що на цьому вона заробляє, і часто багато заробляє, а за збереження природи вона платить, і часто багато платить”.

Виробництво, особливо промислове, – головний чинник забруднення біосфери, екологічних проблем сучасності загалом. Сама сутність виробництва передбачає вилучення з довкілля одних речовин і створення натомість інших, з обов'язковими (в абсолютній більшості випадків) побічними продуктами (відходами, рештками, покидьками, сміттям, шумом, випромінюванням та ін.). Як вилучення певних речовин, так і привнесення в біосферу інших, змінюють структуру екосистем, впливають на хід їх розвитку та еволюції, привносять у довкілля такі об'єкти та параметри, до яких людина у своїй еволюційній історії не могла, та й не мала потреби пристосуватися біологічно. Доводиться компенсувати всі ці негаразди за рахунок соціальних, культурних чинників регулювання відносин з довкіллям.

Дуже часто ми стикаємося з прикладами кричущого екологічного невігластва в усіх сферах діяльності. Як правило, природному середовищу завдається серйозна шкода не навмисно, а через незнання, тому що ліва рука не знає, що творить права. У результаті навіть блискучі інженерні рішення, реалізовані без урахування основних екологічних вимог, досить часто призводять до наслідків, які цілком перекреслюють запланований народногосподарський ефект і завдають фізичної і

матеріальної шкоди людям, а іноді й економіці цілого регіону. Часом до цього призводять незначний прорахунок, нехтування, здавалося б незначним нюансом. У таких умовах цілком неприпустимими стають некомпетентність, спрямованість і егоїстичність осіб, які приймають рішення, дають остаточне “добро” великим природоперетворюючим проектам [3, с. 19].

Саме діяльному екологічному невігластву зобов'язані ми сьогоднішніми проблемами великих і малих рік, морів, виснаженням, інтенсивними агротехнологіями родючих земель, загазованістю міст, витоптаними заповідними зонами, зникаючими видами рослин, птахів, тварин та ін.

Як пише Сало І. В., “зло, де і як би воно не проявилось, буде покарано, і пов'язані з цим події неминучі, як би нам не хотілось позбутись покарання і в перспективі – які б заходи не приймалися, і які б кошти не вкладалися – уникнути покарання не вдасться. Так запрограмовано Законом відплати. Вдумайтесь, хто і коли вивчав дію цього жорстокого Закону на прикладах історичного розвитку, або його вплив на людські долі? Але згідно цього Закону ми відповідальні за всі негативні прояви як у житті суспільства, так і кожна людина за кожний свій негативний крок, кожену провину... Адже ми постійно спостерігаємо дію цього Закону в живій, діючій природі, але, неначе сліпі, не бачимо і, як глухі, не чуємо” [9, с. 62].

“Теперішнє покоління технічного... існує лише як частинка якогось, зафіксованого у часі, техноценозу, невимірно більша частина якого створена до народження тих, хто нині живе, а їхня складна ієрархія й утворює техносферу планети; глобальний еволюціонізм технічного диктує появу іншого технічного...”. У такій ситуації горизонт життєвого світу сучасної людини задається технічною реальністю як реально суцим, людина втрачає свої іманентно субстанційні визначеності. Долею людини стає техніка.

У межах соціокультурного дискурсу сутність техніки розглядають у взаємовідносинах “з іншими явищами – буттям, природою, людиною, мовою, діяльністю. Для соціокультурного дискурсу техніки характерна редукція останньої до різних, так би мовити, позатехнічних онтологій – діяльності, форм технічної раціональності, цінностей, певних аспектів культури”. За такого підходу техніку позбавляють автономності, вона стає фрагментом чи аспектом буття іншої реальності – суспільства, культури, діяльності. Очевидно, що технічні об'єкти можуть характеризуватись і з погляду зумовленості соціокультурними чинниками. Однак у такому випадку важко віднайти механізми керо-

ваності технічним прогресом, запобігти кризовим явищам у техногенній цивілізації [6, с. 13].

Індустріальне суспільство, зробивши техніку відносно автономною силою, включило в неї індивіда як засіб і нещадно експлуатує його фізичну й інтелектуальну здатність. В результаті людина перетворюється в гвинтик, вузькоспеціалізованого раба тієї чи іншої науково-технічної галузі. Ця хибна парадигма повинна бути змінена. Вихід із становища, що склалося в рамках виробництва, вбачається в різкому скороченні обсягу бездуховної праці. Цього можна досягти за рахунок різних технічних інновацій (автоматизації, роботизації, комп'ютеризації тощо).

Проте, досвід розвинутих країн показує, що і “висока технологія”, яка вбирає в себе культуру як виробництва, так і споживання, не вирішує всіх проблем духовного і фізичного розвитку людства [5, с. 447].

Звертає на себе увагу, що деякі особистості надають перевагу відмовитися від себе, від власного покликання, поринути з головою в давнину, або якусь чужинну екзотику, перекладаючи на чийсь плечі тягар своєї відповідальності. І тут доцільно згадати про те, що на початку 50-х років відомий український філософ М. Шлемкевич слушно попереджав співвітчизників: “Не знайдемо нашої правди, краси і щастя, повертаючись або вперто спозируючи на пройдені шляхи... Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і традиції минулого в нові кришталі мислі, образу, життєвої постави, – отворимо двері достойної будучини”. Людина здатна досягти чогось тільки тоді, коли вона має мужність бути собою, приймати свою історичну и особисту відповідальність, вивчаючи та аналізуючи минуле, роблячи висновки. Людство в цілому досягло нині у своєму розвитку такого ступеня, на якому цей розвиток уже не може лишатися необмеженим і безконтрольним. Людина, як родова істота повинна нарешті визначити своє принципове становище у світі, ціннісні пріоритети в стосунках з ним і відповідно до цього визначити кінцеві обмеження власного зростання, власної практичної діяльності. Усвідомити свою відповідальність і визначити розумні обмеження діяльності – це завдання насамперед моральне, що передбачає здатність людини до самовдосконалення [7, с. 114].

Відповідальне ставлення людини має стосуватися усіх сфер буття, що відбувається в межах ноогеобіосфери: збереження життя на планеті, різних його форм, у тому числі й життя людського роду, збереження і примноження культурних, цивілізаційних надбань свого та інших народів, націй, національностей, збереження історичних пам'яток та історичних форм досвіду, виявлятися у відчутті єдності зі

своїм народом, родиною, у піклуванні про неї, в усвідомленні себе як її продовжувача тощо. Основним ресурсом суспільства є духовні (внутрішні) потенції людини, які й становлять джерело самовдосконалення та створення нової техніки.

“Проблема духовності – це не тільки проблема виживання цивілізації, соціуму, але й проблема персонального існування, – відзначає І. В. Степаненко. – ХХ сторіччя народило новий соціальний тип людини, людини, яка “загубилася у власному житті” [10, с. 145].

Зі зростанням науково-технічного й виробничого потенціалу людства, підвищенням здатності людини впливати на стан навколишнього буття і на кардинальні умови свого власного існування дедалі важливішою стає моральна спрямованість її конкретних дій, чимраз більшого значення набуває те, яким саме цінностям підпорядковує вона свою зростаючу могутність.

Як пише український вчений Хилько М., “необхідно змінити цінності, насамперед ті, які регулюють ставлення людини до природи. Важливо усвідомити, що саме по собі зростання добробуту, поліпшення умов існування ще не робить людей щасливими. І потрібно вгамувати свої традиційні раціонально-прагматичні пріоритети, суттєво підвищити рівень моральності й духовності. Стратегія практичних орієнтацій людства має суттєво змінитися, адже в процесі природокористування здобувається не тільки “хліб духовний”. Природу не можна сприймати як комору, з якої людина бере в необмеженій кількості те, що їй потрібно, а повертає відходи своєї діяльності, до яких їй немає ніякого діла. Природа, звичайно, не храм, яким належить захоплюватись, але і не тільки майстерня, а джерело фізичного і духовного життя людини, неминуща цінність, що має для людського існування вирішальне значення” [13, с. 94].

Висновки. На нашу думку, людство ще не піднялося до рівня розумного ставлення до життя, його основ і майбутнього. Воно, як і раніше, багато в чому перебуває в полоні ілюзій стосовно технічного прогресу. Прогресуюча загроза життю і розуму потребує зміни моделі розвитку цивілізації, переосмислення багатьох її відносин, перебудови механізмів та структур і, насамперед, формування екобезпечного суспільства.

Література

1. Алієва О. Г. Онтологія техніки в соціокультурному контексті : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / О. Г. Алієва. – Донецьк, 2004. – 19 с.
2. Баркит Б. Проблема техніки в культурі античності / Б. Баркит // Духовність. Культура. Нація : зб. наук. статей. – Вип. 5. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 342 с.

3. Ісаєнко В. М. Екологічна безпека – основний чинник еколого-збалансованого розвитку України у XXI столітті / В. М. Ісаєнко, Г. О. Білявський // Екологічний вісник. – 2007. – № 4. – С. 14–17.
4. Кравець М.С., Семашко О.М., Піча В.М. та ін. Культурологія / М. С. Кравець, О. . Семашко, В. М. Піча. – Львів, 2003. – 346 с.
5. Крисаченко В. С. Екологія. Культура. Політика : концептуальні засади сучасного розвитку / В. С. Крисаченко, М. І. Хилько. – К. : Знання, 2001. – 597 с.
6. Мельник В. Феномен техніки як соціокультурної цінності європейської цивілізації // Духовність. Культура. Нація : зб. наук. статей. – Вип. 5. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 342 с.
7. Павлюк І. Проблема моральних цінностей у сучасному суспільстві / І. Павлюк // Духовність. Культура. Нація : зб. наук. статей. – Вип. 5. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 342 с.
8. Попов М. В. Здоров'я людини та безпека українського суспільства / М. В. Попов // Зб. наук. праць НДІУ. – Т. XXII. – 448 с.
9. Сало І. В. Розум переможе / І. В. Сало. – Суми. : ВАТ “СОД”, Вид-во “Козацький вал”, 2002. – 238 с.
10. Степаненко І. Метаморфози духовності в ландшафтах буття / І. Степаненко. – Харків : ОВС, 2002. – 256 с.
11. Теслюк А., Теслюк С. Цивілізація в контексті взаємодії людини і техніки. Крисаченко В.С., Степико М.Т., Мостяєв О. І., Теслюк С.С. та ін. Україна: крок у XXI століття (соціально-політичний аналіз). – К. : Ін-т філософії НАН України, 2002. – 288 с.
12. Толстоухов А.В. Філософія природи / А. В. Толстоухов. – К. : ПАРАПАН, 2006. – 208 с.
13. Хилько М. До питання про узгодженість економічної та екологічної парадигм розвитку // Крисаченко В. С., Степико М. Т., Мостяєв О. І., Теслюк С. С. та ін. Україна : крок у XXI століття (соціально-політичний аналіз). – К. : Інститут філософії НАН України, 2002. – 288 с.

Отримано 10.04.2016

Summary

Shevel Angelica. Look at the technique in the aspect of human spirituality.

The article examines the role of technology in modern society with positive and negative points of view. The changes, which create machinery in nature and in human life are investigated. Identified contradictions between technical essence of human existence and spirituality, between the needs that are generated by technology and the inability of modern man to find their harmonious solution.

Keywords: *responsibility, production, spirituality, health, evil, scientific and technological progress nature, technology, philosophy of technology.*

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 316.443

Алла ВАСЮРІНА, Анна СНАГОЩЕНКО

ВИСВІТЛЕННЯ У ЗМІ ПИТАНЬ ҐЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ

У даній статті досліджено питання висвітлення гендерної проблематики у ЗМІ. Також у статті розкрито питання гендерної репрезентації чоловіка та жінки у ЗМІ.

Ключові слова: ЗМІ, гендер, гендерні стереотипи.

Постановка проблеми. Одним із основних питань, що постає перед політиками, митцями, журналістами, є гендерні стереотипи, які створюються у комерційній і політичній рекламі, мистецтві і, звичайно, ЗМІ. Протилежні погляди, суперечливі позиції, неоднозначні думки навколо гендерної проблематики у вітчизняних засобах масової інформації привертають увагу науковців. Предметом їх інтересу часто стають гендерні образи, гендерні стереотипи, які формуються і продукуються ЗМІ. На думку Д Шнайдера, одного з найвідоміших дослідників стереотипів, гендерні стереотипи відносяться до трьох найбільш значущих для людини соціальних стереотипів, разом з віковими і расово-етнічними [17, р. 437].

Особливе місце в процесі поширення певних гендерних стереотипів займають медіа. Вербальні і візуальні жіночі і чоловічі клішовані образи, що пропонуються чисельною періодикою, глянцевиими виданнями, кінематографом, шоу-бізнесом заповнили практично весь інформаційний простір. Тому залишається актуальною гендерна проблематика і в науці, і в публіцистиці. Медіа звинувачується у нав'язуванні викривлених гендерних образів: чоловік – розумний, сильний, рішучий, відповідальний, жінка – навпаки, ще й часто жіночий образ демонізується. Безумовно, медіа не можуть існувати без стереотипів: це ефективний засіб спілкування з аудиторією, справний інструмент швидкого створення будь-якого тексту. Фахівці вважають, що гендерні стереотипи в журналістиці з'явилися разом з журналісти-

кою. Вони є відбиттям соціальних уявлень про певні гендерні ролі, відображають суспільну дискусію навколо гендерних питань, актуальних в той чи інший історичний час (емансипація, фемінізм, сексизм, дискримінація в трудовій діяльності тощо).

Політики часто експлуатують гендерні питання, закликають медіа приділяти значну увагу темам рівності, спростовувати усталені застарілі гендерні ролі, розкривати теми гендерної дискримінації в оплаті праці, політиці, освіті. При цьому відповідальність за невідповідність реального життя і задекларованого в передвиборчому процесі перекладають на журналістів.

Звичайно, медіа впливають на суспільну свідомість, громадську думку, вони можуть задавати теми для обговорення, таким чином привертати увагу спільноти до важливих проблем, але зміна свідомості щодо гендерних ролей відбувається у ЗМІ рівно так само, як відбуваються зміни в суспільній свідомості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження гендерних відносин в різних сферах суспільного життя залишається актуальним тривалий час. Гендерні питання і сьогодні є проблемними і конфліктними. Особливу увагу науковці приділяють висвітленню цієї теми у ЗМІ. Ж. Чернова розглядає питання гендерної репрезентації у глянцевих виданнях [16]. Н. Ажгіхіна звертає увагу на проблему гендерних стереотипів у сучасних мас-медіа [1]. Комплекс гендерних стереотипів у медійному портреті жінки в місцевій пресі досліджує Є. Соколова [13]. До стереотипів як проблеми гендерних досліджень звертається К. Акмадєєва [2].

Не залишаються гендерні питання поза увагою журналістів. Час від часу вони підіймають цю тему на сторінках своїх видань. Так, наприклад, “Українська правда” містить статті “Життя європейців: гендерна рівність”, “Чому українкам краще, ніж італійкам”. На сайті “Кореспондент.net” знаходимо багато публікацій про гендерну рівність, а саме: “Експерти обурилися домінуванням українських чоловіків у ЗМІ”, “Глава МВФ у Давосі закликала світових лідерів-жінок просувати ідею відкритого діалогу про гендер” та інші. Звертаються до гендерної теми і деякі регіональні ЗМІ, наприклад, “Одесский вестник”, “Чорноморські новини” (Одеса), “Панорама” (Суми).

Мета статті полягає у вивченні особливостей відображення у всеукраїнських і місцевих ЗМІ гендерної проблематики та репрезентації на сторінках ЗМІ ролі чоловіка і жінки.

Виклад основного матеріалу. Увага українських ЗМІ до гендерної проблематики значною мірою спричинена багатьма важливими політичними та суспільними подіями, серед яких дозвіл одностатевих

шлюбів у деяких країнах ЄС, проведення гей-параду у Києві, пропозиції ввести гендерні квоти у Верховній Раді, схвалення Кабінетом Міністрів концепції програми гендерної рівності тощо.

Важливою для дослідження є також мова, якою висловлюються журналісти. Наприклад, суттєвим є те, чи вживають автори стандартні, загальноприйняті поняття гендерного дискурсу, або ж послуговуються іншими – звичними побутовими або новими, емоційно нейтральними чи емоційно забарвленими, оцінювальними. Так, поняття “гендер”, “гендерна політика”, “гендерна дискримінація”, “забезпечення рівних прав чоловіків та жінок”, “фемінізм” в друкованих виданнях зустрічається рідше ніж на сайтах. Аналіз текстів свідчить про суттєву різницю (в 5–8 разів). Це пояснюється специфікою видання – електронні ЗМІ йдуть більше “в ногу з часом”, активніше реагують на “топові” події і більш вільно та швидко змінюють стилістику викладу матеріалів, орієнтуються на молоде покоління. Коли ж автори торкаються питань захисту прав сексуальних меншин, то вживають в текстах поняття як “гомосексуалізм”, “гей-шлюби”, “гей-парад”, “гей-спільноти”, “гомофобія”, “ЛГБТ”, та інші.

Аналіз текстів в яких йдеться про гендерні проблеми показує, що актуальними є кілька тем. Найчастіше журналісти звертаються до громадської думки про гендерну політику, висвітлюють її крізь призму статистики, оцінки експертів, моральної й релігійної думки. При цьому часто обирають просту двомірну шкалу протиставлень: краще – гірше, вище – нижче, підтримуємо – засуджуємо. Авторська позиція є важливою, проте зустрічаються матеріали, в яких автор лише інформує про проблему, обережно оминаючи гострі кути.

Система цінностей, пов’язана з розподілом чоловічих і жіночих ролей, підтримується церквою, часто в традиційному дусі, що не завжди співзвучне сучасному світоглядові і не завжди сприяє росту авторитету церкви.

В загальноукраїнських виданнях часто висвітлюють події за кордоном. Особливо привабливими залишаються мітинги, акції протесту, скандальні події, оригінальні та надзвичайні ситуації. Це і зрозуміло, оскільки мас-медіа залежить від кількісного показника – тиражу друкованих видань або відвідувань електронних ресурсів.

Популярними залишаються проблеми, які викликають гострі дискусії в суспільстві. Явища, які суперечать традиціям, загальноприйнятим нормам моралі викликають протистояння, породжують полеміку між захистом традиційних цінностей і толерантним ставленням до незвичного, “чужого”: фемінізму, одностатевим шлюбом тощо. В групі популярних залишається тема гомосексуальних відносин, яка

часто через провокаційний текст публікації, в якому переважають поняття “гей- шлюби”, “гей-парад”, “гей-спільноти”, відвертають увагу громадськості від суттєвих гендерних проблем. Чого варті заголовки статей: “В Україні з’явилися книжки для дітей про гомосексуалістів” [6], “Гей з Нідерландів виграв танцювальне Євробачення, обійшовши українця” [7], “У Шотландії священникам дозволили вступати в гей-шлюби” [14], “Євросуд зрівняв цивільні гей-шлюби з традиційними родинами” [9].

Проте такі важливі проблеми як гендерна дискримінація та гендерні стереотипи займають незначну нішу на сторінках медіа і вони аргументуються в основному традицією, прийнятою суспільною та релігійною мораллю. Працевлаштування, оплата та умови праці, графік роботи, приниження – ці та інші питання залишаються важливими для українців. Особливо ними цікавляться жінки, які шукають у медійному просторі інформацію, яка буде для них корисною. Знаходять її частіше на форумах, а не на сторінках зареєстрованих ЗМІ. Залишається осторонь інтересів журналістів і законодавче регулювання гендерних відносин, права людини, така демократична цінність як свобода.

Для місцевої преси, наприклад, газет “Панорама”, “Данкор” (м. Суми) гендерні питання не є привабливими. Найчастіше місцеві журналісти апелюють до гендерних стереотипів, які є домінуючими в регіоні. Орієнтуються здебільше на старшу вікову групу, які є більш активними читачами цих видань.

Потрапляють на сторінки місцевої преси новини, в яких висвітлюються гендерні події в Україні або за кордоном, але без авторського ставлення до таких подій, без власних коментарів. “Ох уж это гендерное равенство: чтобы уравнивать в правах мужчин и женщин, последних заставят ходить в туалет сидя!” – стаття під такою назвою вийшла у квітні 2013 року в “Панорамі”. В ній інформують сумчан про те, що у шведському парламенті мають розглядати законопроект, “который должен обязать мужчин справлять малую нужду сидя” [10]. А ще раніше, у лютому 2011 року газета проінформувала читачів, що в Україні з’явилася організація, яка веде боротьбу за гендерну рівність чоловіків: “Активисты Мемп решили дать ответ уже известной в стране организации феминисток Femen” [5]. Цікаво відмітити, що жодного коментаря або оцінки таких матеріалів за п’ять років не зустрічаємо. Читацька пасивність свідчить про байдужість до подібної проблематики, да і кількість відвідувань відповідних сторінок мізерно мала.

В українському медійному просторі гендерна проблематика в пресі найчастіше подається як привід здивувати, шокувати: нетрадиційні сексуальні відносини, провокаційна поведінка феміністок тощо. Скандальні матеріали мали б привернути увагу читача. Але низькій показник відвідувань свідчить про падіння інтересу українського читача до подібних публікацій. Українці втомилися від перекручених журналістських інтерпретацій певних подій, висловлювань політиків, митців. Інтриги, суперечності, невизначеність редакційної позиції – реалії українських медіа щодо даних питань. Наприклад, газета “Сьогодні.ua” намагається залякати тим, що “Фарион предложила лечить геїв” (15.05.13) [15]. А вже через тиждень це ж видання інформує, що “Правозащитники похвалили украинскую милицию за охрану гей-парада” (27.05.13) [11]. Аналітичних матеріалів, в яких мало б йти про важливі гендерні питання, небагато. Важко знайти коментарі фахівців, інтерв’ю з авторитетними, професійними знавцями проблеми (науковцями, релігійними діячами, митцями).

Важливим показником у медіа-дослідженнях гендерної тематики є кількісне співвідношення чоловічих та жіночих образів у публікаціях та гендерні стереотипи, які тиражуються в медіа середовищі. ЗМІ найчастіше в гендерних текстах віддзеркалюють гендерні стереотипи, які базуються на прийнятих у суспільстві уявленнях про чоловічі і жіночі ролі, їх схваленні чи засудженні. Кількісні параметри відображають не лише медійну конструкцію буття, але й її відповідність суспільним реаліям, соціальним очікуванням (з урахуванням різноманіття читацької аудиторії), очікуваних змін. “Насиченість медіа яскравими персонажами з тими чи іншими гендерними ролями – це їх “меседж” назовні” – зазначається в дослідженні “Репрезентація гендерних ідентичностей в українських регіональних ЗМІ” [12].

У звіті дослідження зазначається, що індекс “репрезентованості жінок та чоловіків у друкованих виданнях складають близько 1:3 (28% жінок до 72% чоловіків), а в електронних – 1:4 (20% жінок до 80% чоловіків), аналізуючи вищевказані видання. Тобто, фіксується значний дисбаланс гендерного представництва в ЗМІ” Найменша частка жіночих персонажів – у газеті “Жизнь” (Донецьк) – 18%, найбільша – у газеті “Ваш шанс” (Суми) – 33%. У новинних інтернет-сайтах, орієнтованих більше на молоду й зрілу аудиторію, чоловік як герой повідомлень ще більш популярний, а частка жіночої присутності варіюється від 16% (KORRESPONDENT.NET) до 25% (SEGODNYA.UA), причому найбільші відмінності в увазі до жінок характерні саме для всеукраїнських сайтів [12]. Можна стверджувати про те, що жінки в медіа фігурують значно рідше чоловіків, незалежно від того, чи нале-

жить канал трансляції офіційним чи неофіційним, державним чи приватним суб'єктам

Якими ж соціальними ролями найчастіше наділяються представники різних статей в сучасних українських ЗМІ? Звернемося до розподілу персонажів за сферами їхньої діяльності, як вони представлені в медіа. Загалом слід зазначити, що підтверджується гіпотеза про традиційний розподіл суспільної уваги до жінок та чоловіків: пріоритет перших належить до сфери приватного, а других – до публічної сфери. Чоловікам більш властива творча, керівна, результативна робота, що належить до інструментальної сфери діяльності. Незважаючи на відмінність переважно “чоловічих” та переважно “жіночих” сфер діяльності, у кожній з них кількісно домінують чоловіки. У друкованій пресі цей дисбаланс максимально фіксуються у таких сферах, як політика українського та міжнародного масштабу (13% проти 87%), економіка та фінанси (14% проти 86%), місцева політика, а також – промисловість, армія, транспорт (17% проти 83%); мінімально – у сферах побуту (46% жінок), охорони здоров'я (45%) та освіти, науки (40%) [12].

Економічна сфера (особливо *банківська і фінансова*) у медіа представлена переважно як чоловіча. Чисельні інтерв'ю, коментарі експертів формують певні гендерні стереотипи, завдяки чому жінка тут сприймається як виключення. Поява Валерії Гонтаревої на сторінках ЗМІ (після її призначення на посаду голови НБУ) ситуацію принципово не змінила, оскільки вона є фігурою політичною. У ЗМІ чисельна кількість інформації, де головним персонажем є голова НБУ. Достатньо згадати деякі з них: “Чи допомагала Гонтарева російській групі ВТБ заробляти на девальвації гривні”, “Те, що Гонтарева зробила з банком Хрещатик – найпідліше з усіх її діянь”, “У НБУ відповіли на заяви про офшори Гонтаревої”, “Гонтарева прокоментувала фото сина “у басейні з вином” [4]. Підборку новин, де головним фігурантом є Гонтарева мають майже всі провідні українські ЗМІ (“Сьогодні.ua”, “Цензор. Net”, “Гордон”, “Українська правда” та ін). Місцеві ЗМІ не приділяють так багато уваги Гонтаревій. Так сумська газета “Панорама” в першій декаді 2016 року згадала про неї лише один раз [3]. Відсутність уваги до голови НБУ у місцевих газетах зрозуміла. На їх сторінках підіймаються частіше проблеми місцеві.

Здебільше як чоловіча у друкованій і електронній пресі традиційно залишається *виробнича сфера, силові структури* (армія, поліція, СБУ тощо). Проте у 2015 р., презентація жінок у сумській газеті “Панорама” досягла 20%, це набагато більше ніж у газетах “Одесский вестник”, “Чорноморські новини”. Ця тенденція залишається і в 2016 р.

Так, наприклад, в статті “Дебальцеве: приречені на подвиг” серед інших розповідають історію про те, як сумчанки допомагали армійцям: “Якби не вони, – зізнаються бувалі воїни, – смертю хоробрих поліг би цілий підрозділ...” [8].

Одним з лідером висвітлення жіночої теми в сумських газетах залишається *спортивна тематика*. Це завдяки успіхам жіночої команди хокею на траві і, звичайно, перемогам біатлоністок сестер Віти та Валентини Семеренко. Біатлоністки займають першу позицію у місцевому рейтингу жіночої спортивної тематики: “Сумчанки озолотились в Естонії” (“Панорама” 04.02.2015), “Идеальная стрельба позволила Валентине Семеренко “озолотиться” в Финляндии” (“Панорама” 16.03.2015), “Сумские студентки поиздевались над россиянками в Италии” (“Панорама” 26.01.2015). На другому місці – хокей на траві: Сумские хоккеистки принесли победу чемпиону Италии” (“Данкор онлайн” 19.10.2015), “Хоккей уходит в зал” (“Данкор онлайн” 13.10.2015), “Сумчан ждут три дня женского хоккея” (“Данкор онлайн” 21.09.2015), “Сумская хоккеистка стала чемпионкой Каталонии” (“Данкор онлайн” 19.10.2015). Назви статей про хокей на траві свідчать про кризу цього виду спорту. Все частіше сумчанок згадують як членів іноземних команд, що свідчить про незадовільний стан справ у цьому виді спорту. В загальноукраїнських засобах масової інформації частка представлених жінок набагато менша (5–11%).

Дослідники зазначають, що гуманітарні і приватні сфери життя частіше розглядаються “як області “природної” жіночої присутності, де гендерна “медіа-статистика” найбільш помітно прагне до балансу”. Виникає певна ілюзія гендерної рівноваги. Проте не знаходимо міркувань у ЗМІ про причинно-наслідкову природу удаваної рівноваги. Можливо це пов’язано з низько-статусними політико-економічними чинниками?

В матеріалах, що відносяться до даної сфери *культури, релігії, туризму*, висвітлюються найрізноманітніші події та їх резонанс. В усіх виданнях жіночі персонажі складають більше третини: 34% в пресі та 37% в Інтернеті.

Образ жінки найбільш широко висвітлюється в публікаціях, які присвячені проблемам *освіти й науки*. Це і не дивно, оскільки освіта, особливо шкільна, є сферою жіночої професійної діяльності. Але, як зазначають дослідники, в загальноукраїнській друкованій пресі жінки представлені на 40%, в інтернеті – 50%. Проте за статистикою в сфері освіти працюють більше ніж 70% жінок. Більш престижні позиції в сфері освіти (особливо вищій) займають чоловіки. Як експерти, коментатори в ЗМІ частіше виступають чоловіки.

Сфера охорони здоров'я та медицина так само за статистикою зайнятості є більш жіночою. Проте в ЗМІ частіше її презентують чоловіки. Проблема здоров'я надзвичайно приваблива для ЗМІ. Читачі активно цікавляться різними питаннями здоров'я. Відповідні рубрики мають як загальноукраїнські видання, так і регіональні. Враховуючи ринок медичних послуг відсоток жіночої присутності у ЗМІ у порівнянні з іншими сферами є найбільш високим. У деяких виданнях він наближується до 50% (“Сьогодні.ua”, “Данкор”, “Ваш шанс”).

Навіть у сфері найбільш актуальної для жіночої читацької аудиторії, якою традиційно залишається *сім'я, побут, виховання дітей, відпочинок* тощо – пораду. Коментарі, аналіз, критика і т.п., все залишається в ЗМІ у полі чоловічого домінування. Як зазначають дослідники, навіть у цій насправді “жіночій сфері” частка жінок складає від 41–43% у газетах “Ваш шанс”, “Експрес” та “Данкор”, до 52–55% у газетах “Жизнь”, “Донбасс”, “Чорноморські новини” та всього від 34–35% у “Korrespondent.NET” та “Панорамі”, до 45–47% у “TSN.UA” та “Segodnya”. [12].

Жіночі гендерні ролі в уявленні українських медіа, – це виховні, освітні, морально-релігійні, сімейні ролі та функції, роль талановитої господині, споживача товарів та послуг, експерта в галузі соціальної проблематики, особи, що тонко емоційно співпереживає подіям публічного та приватного життя, роль помічниці чоловіка-керівника (заступник, прес-секретар), роль матері та берегині сімейного вогнища, роль “красуні”. При цьому оцінкові позиції значно менше залежать від церковно-релігійних феноменів у порівнянні з західною реальністю.

Таким чином відзначимо, що кількісна в ЗМІ переважають чоловіки, навіть коли вони презентують професійні сфери, в яких кількісно переважають жінки. Хоча чисельне домінування не є ознакою змістовної нерівності, але на суспільну свідомість така невідповідність певним чином впливає. Жінка постійно позаду: політика, менеджмент, банківська справа, бізнес, навіть освіта та побут. В регіональній пресі більше уваги проблемам місцевим, повсякденним, але і вони більше уваги приділяють чоловікам.

Висновки. Аналіз друкованих та електронних ЗМІ (2013–2016) свідчить про наявність матеріалів гендерної тематики, які в загальноукраїнській пресі представлені більш широко, на відміну від регіональної, мають приклади аналітичного викладення текстів. Частота появи таких матеріалів не має системного характеру, частіше вона ситуативна (до події), або з відтінком скандальності (привернути увагу читача). Питання гендерної рівності, динаміки змін гендерних ролей у сучасному суспільстві не достатньо привертають увагу українських ЗМІ.

Часто гендерні проблеми у ЗМІ підміняють питаннями одностатевих взаємовідносин. Такі публікації більше спрямовані на збурення громадської думки, ніж на аналіз проблеми, міркування щодо таких демократичних цінностей як права та свободи. Регіональні ЗМІ частіше апелюють до традиційної гендерної свідомості аудиторії, описують загальноприйняті чоловічі й жіночі ролі (можливо тому вони мало привабливі для молодого читача), електронні джерела – більш динамічні і сучасні щодо висвітлення гендерної проблематики.

Література

1. Ажгихина Н. Гендерные стереотипы в современных масс-медиа // Гендерные исследования. – 2000. – № 5. – С. 261–273.
2. Акмадеева А.Н. Стереотипы как проблема гендерных исследований [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.isras.ru/abstract_bank/1214469800.pdf
3. Андрей Деркач инициирует создание следственной комиссии Рады [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rama.com.ua/andrey-derkach-initsiiuet-sozdanie-sledstvennoy-komissii-radyi/>
4. Антикор (національний антикорупційний портал) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://antikor.com.ua/articles/tag/Валерия%20Гонтарева?pg=7>
5. Активисты Мемен решили дать ответ уже известной в стране организации феминисток Femen [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rama.com.ua/poyavilas-organizatsiya-boryushhayasya-za-gendernoe>
6. В Україні з'явилися книжки для дітей про гомосексуалістів [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://uainfo.org/blognews/145728-v-ukrayin-zyavilis-knizhki-dlya-dtey-pro-gomoseksualstv-fotofa-t.html>
7. Гей з Нідерландів виграв танцювальне Євробачення, обійшовши українця [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://tsn.ua/glamur/gey-z-niderlandiv-vigrav-tancyuvalne-yevrobachennya-obiyshovshi-ukrayincy-298644.html?authstat>
8. Дебальцеве: приречені на подвиг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rama.com.ua/debaltseve-prirechni-na-podvig>
9. Євросуд зрівняв цивільні гей-шлюби з традиційними родинами [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ukr.obozrevatel.com/politics/42105-evrosud-zrivnyav-tsivilni-gej-shlyubi-z-traditsijnimi-rodinami.htm>
10. Ох уж это гендерное равенство: чтобы уровнять в правах мужчин и женщин, последних заставят ходить в туалет сидя! [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rama.com.ua/oh-uzh-eto-gendernoe-ravenstvo-chtobyi-urovnyat-pravah-zhenshin-i-muzhchin-poslednih-zastavyat-hodit-tualet-sidya>
11. Правозащитники похвалили украинскую милицию за охрану гей-парада [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kiev.segodnya.ua/kpower/Pravozashchitniki-pohvalili-ukrainskuuyu-miliciyu-za-ohranu-gey-parada-438548>
12. Репрезентація гендерних ідентичностей в українських регіональних ЗМІ: Звіт за результатами контент-аналізу друкованих та електронних ЗМІ. – К., 2013 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://shag.com.ua/reprezentaciya-endernih-identichnostej-v-ukrayinsekih-regional.html?page=4>
13. Соколова Е.А. Комплекс гендерных стереотипов в медийном портрете женщины в местной прессе // Фундаментальные исследования. – 2013. – №1. – С. 775–779.

14. У Шотландії священникам дозволили вступати в гей-шлюби [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.eurointegration.com.ua/news/2016/05/22/7049627/>
15. Фарион предложила лечить геїв [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.segodnya.ua/politics/pnews/Farion-predlozhila-lechit-geev-435984.html>
16. Чернова Ж. В. Глянцевые журналы издания для “настоящих” мужчин и современных женщин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/149606/2765.html> [дата обращения 15.02. 2011] <http://ecsocman.hse.ru/iprog/topic/16226805/16217039.html>
17. Schneider D. J. The Psychology of Stereotyping. – New York, 2004. – 546 p.
Отримано 10.04.2016

Summary

Alla Vasyurina, Anna Snagoschenko. The coverage in the media issues of gender stereotypes.

This article explores the question of coverage of gender issues in the media. Also in the article reveals gender representation of men and women in the media.

Keywords: *the media, gender, gender stereotypes.*

УДК 7.01

Микола ЖУЛІНСЬКИЙ

“ПОЛЮВАННЯ” ПРОТЯГОМ ЖИТТЯ

У статті здійснено спробу проаналізувати відрядне як рівень надсвідомого, його залежність від внутрішнього стану художника і умови досягнення.

Ключові слова: *відрядне, надсвідомість, осяйний розум, прозорість, композиція.*

Постановка проблеми. Творчість великого російського художника, найкращого портретиста Росії кінця ХІХ – початку ХХ століття Валентина Серова (1865–1911) являє собою ланцюг непослідовних і непередбачуваних змін у пластичній, колористичній і композиційній побудові художніх творів, що до цих пір є загадкою і викликає постійні суперечки у дослідників його творчості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аналізу творчості В. Серова присвячували свої статі багато мистецтвознавців і художників. У нашому дослідженні варто згадати монографію (1914) І. Грабаря (1871–1960), який особисто знав художника. Він пояснював зміни у творчості Серова пошуками ним “великого стилю”, що стало визначальним у дослідженні творчого життя художника для усіх науковців наступних поколінь. Хоч І. Грабар вважав своє дослідження ґрунтовним, але при цьому він зробив натяк, що першопричиною змін у творчості Серова були психологічні особливості натури художника. Дослідники пізніших часів не завважили на натяк І. Грабаря і зосере-

дилися лише на видимих стильових ознаках творчості, тобто, на наслідках, відмежувавшись від духовних устремлінь митця, як чогось несуттєвого.

Великий вклад у розгадку різких “катастрофічних” змін художнього бачення Серова зробила В. Чайковська (1991), яка вважає, що першопричиною усіх змін є внутрішнє життя художника, наріжним каменем якого було “відрадне”, яке кидало його від одного стилістичного спрямування до іншого. Можемо вважати, що загадка творчого шляху художника розгадана. Залишилося з’ясувати, наскільки це можливо, що є “відрадне”, яка його природа і в чому його особливість.

Мета статі. Розширити дослідження В. Чайковської про “відрадне”, і, спираючись на філософське (з елементами релігійного світосприйняття) вчення основоположника інтегральної його Шрі Ауробіндо (1872–1950) про еволюцію свідомості, зробити спробу розкрити його суть і вплив на духовний світ і творче життя художника.

Виклад основного матеріалу. Серов неодноразово говорив, що суть людини і суть художника нероздільні. Маючи надзвичайно вразливу душу, він тонко відчував найменші зовнішні зміни у соціальному і мистецькому житті, які досить активно впливали на його світосприйняття.

Творчий шлях Серова був настільки непередбачуваним, що до цих пір дивує усіх стильовим різноманіттям. Гостре відчуття “відрадного” спонукало його до пошуків істинного переживання, до тієї “свіжості”, яка просвічувалось всюди крізь буденне і яке він, як художник, прагнув проявити засобами живопису.

Відомо, що багато відгадок життя творчих особистостей лежить у дитинстві. Яскраві враження дитячих років часто стають визначальними у дорослому житті. Як, наприклад, Рафаель (1483–1520), який переживши у дитинстві смерть батька, у дорослому житті не міг писати сюжетів на трагічні теми.

Валентин Серов народився у сім’ї музикантів (батько композитор і музичний критик, мати піаністка). Через нестачу батьківського тепла, що є характерним для творчих родин, хлопчик відчував себе самотнім. Коли йому було 6 років помер батько, що спричинило важку травму дитині. Він замкнувся у собі. У нього розвинувся комплекс незахищеності. Пізніше, це проявилось у виборі друзів – легковажний, веселий і напрочуд темпераментний, безмежно закоханий у мистецтво, яскравий в усіх відношеннях, і що важливо, старший на 4 роки К. Коровін (1861–1939), і дивний, непередбачуваний і неврівноважений М. Врубель (1856–1910), старший на 9 років, які за своїми ознаками характеру були цілковитою протилежністю Серову (серйозний, стриманий, делікатний зі всіма, замкнутий і мовчазний, але різкий,

коли зачіпалась людська гідність), який навіть у юності, як він пише, не відчував себе молодим.

Можливо, через музику, яка завжди лунала в домі, художник відчув мелодію позасвідомого, що спонукало його до творчості. У хлопчика рано проявився талант до малювання і мати посприяла тому, щоб він його розвивав.

Навчаючись у І. Рєпіна (1844–1930), Серов кілька років у дитинстві, жив з ним у Парижі. Заняття живописом, фарби, яскраве життя міста, ввійшло у підсвідомість дитини як свято. Внутрішня скутість хлопчика, з однієї сторони, обмежувала його духовну свободу у виявленні емоцій і почуттів, а з іншої, спрямовувала творчу енергію у пошуки того неземного незвичного божественного, яке він пізніше назвав “відрадным”, або “великим стилем”. За словами багатьох дослідників творчості художника він його досягнув в портреті-характеристиці О. Орлової, що як зауважує В. Леняшин у статті до монографії Серова (1981), було неперевершеним досягненням. Дійсно, по стилістиці це найкращий парадний портрет майстра, але В. Чайковська, відзначаючи “холодність” портрету і спираючись на слова Серова, який наприкінці свого життя сказав, що не створив нічого кращого за портрети “Дівчинки з персиками” (1887) і “Дівчини, освітленої сонцем” (1888) запитує, чи був пошук “стилю” головним у творчих пошуках художника і приходять до утвердження, що ціллю його творчості було “відрадне”. Взявши за основу свого дослідження “відрадне”, як феномен свідомості спробуємо розглянути творчий шлях художника з духовних позицій.

Самостійне мистецьке життя Валентина Серова розпочалося у вісімдесятих роках ХІХ сторіччя, коли жанрово – побутові картини художників-передвижників, з їх прискіпливим поглядом на дійсність і традиційними сюжетами із життя народу, спрямовані на збурення соціальної совісті і вимогами народної моралі уже втомили одноманітністю тем і сюжетів. У середовищі молодих художників питання “як писати” виходить на передній план. На запитання критика В. Стасова (1824–1906), чи не визнає Серов картин із змістом, він відповів, що визнає картини художньо написані. “У нас своя любов, свої очі, і серце шукало правди у самому собі, своєї краси, своєї радості”, – підсумував К. Коровін розбіжності молодих художників з художниками-передвижниками. І. Грабар підводячи підсумки художньої виставки 1887 року, на якій були показані роботи молодих художників, пише, що у мистецькому житті Росії відбувся поворот від “ідейного реалізму до реалізму художнього”.

Негативна реакція Серова на творчість художників-передвижників посилилась після поїздки в Італію. Південна природа, творчість старих майстрів, молодість і відчуття свободи пробудили у

його душі потужну духовну концентрацію – бажання писати емоційне і піднесене, вільне від буденності і настирної моралі.

З словами – “В нинішньому столітті пишуть все сумне, нічого відрадного. Я хочу, хочу відрадного і буду писати тільки відрадне” – художник приступив до створення своїх перших творів.

“Дівчинка з персиками” – невеличка за розмірами робота, яка прив’язала до себе художника на три місяці. Чому? Навіщо було постійно переписувати написане. Якщо порівняти, що його друг К. Корвін закінчував свої роботи за 2–3 сеанси. У чому причина? Сам художник говорить, що він добивався тієї свіжості, яка завжди є у житті, але якої не вистарчає у мистецтві. Чого досягнув художник, добиваючись свіжості? Невже тільки правдивої передачі натури? В. Чайковська говорить про прорив у “відрадне”. Над портретом, який Серов наприкінці свого життя визнав найкращим “Дівчина, освітлена сонцем” художник працює усе наступне літо. І знову прорив у “відрадне”. Але чому, – запитує Чайковська, – якщо Серов двічі досягнувши своєї цілі (“Дівчинка з персиками” і “Дівчини, освітленої сонцем”), у майбутній творчості відмовляється від своїх досягнень.

Щоб дати відповідь на це запитання звернемося до теорії еволюційної свідомості Шри Ауробіндо і спробуємо проникнути у суть “відрадного”. Світ – це жива субстанція в основі якої лежать вібрації. Людський розум функціонує в діапазоні від звичайного розуму до глобального. Кожна людина постійно, не усвідомлюючи того, отримує спонукальні імпульси із вищих, надсвідомих сфер, єдиною задачею якої є транслювати і матеріально втілювати істини того плану до якого вона належить. При певних умовах розум здатний прорвати обмеження свого плану, піднятися до вищих надсвідомих сфер і отримати звітти одкровення.

Висловимо припущення, що “відрадне”, якого досягнув Серов при написанні свого першого портрету – насолоди, “Дівчинки з персиками” належало до сфери осяйного розуму, який сприймається як потік золотого світла наповненого незбагненою радістю, любов’ю, знаннями, красою і усім тим, чим осяяні найвищі прояви людської свідомості. Він торкнувся до чогось у вищій мірі істинного і вічно прекрасного. Відкрилось нове бачення. Серов відчув сонце всередині себе. Усе, що було істинним, нормальним, справжнім, природним після досягнення сфер осяйного розуму стало здаватись гротескним, смішним, нереальним і абсурдним. Відчувши радість надсвідомого, він у цю ж мить з хворобливою гостротою відчув наскільки обмежений і фальшивий розум і життя внизу, щось подібне до карикатури. Всюди дисгармонія, усе неістинне, – слова, ідеї, відчуття.

“Усе не те, усе навколо, приблизно, нижче рівня”, – часто висловлювався Серов.

Після пережитого потрясіння художник сприймає переживання за обставини при яких воно виникло. Маючи сильно розвинуте емо, він створює навколо нього ментальну конструкцію і обмежує його формою, тобто, певними умовностями і зосереджується на написанні портретів, але одкровення зникає. Не та натура? На наступний рік він знаходить “свою” натуру, і твердо вирішивши продовжувати лінію “Дівчинки з персиками”, з головою поринає у написання “Дівчини, освітленої сонцем”. Він пише її усе літо, день у день. “Намагається писати як можна правдивіше, свіжіше, безпосередніше, не так як вчили, а так як відчуває”, – згадує І. Грабар слова Серова. Важливо звернути особливу увагу на ці слова, тому що саме у них полягає суть проблеми відрядного. Художник знаходиться в стані творчого піднесення, він вільний від усіх умовностей. Його розум стає прозорим, і як наслідок, досягається переживання надсвідомого.

І раптом у подальшій роботі Серов відмовляється від своїх досягнень. Якщо подивитись зі сторони, не вникаючи у суть проблеми, то це так. Але чи насправді відмовляється? Навпаки, він з головою поринає у написання портретів, але замість портретів – насолод, зосереджується на написанні портретів-характеристик.

Чому? Чому у Серова, який понад усе любив живопис, раптом проснувся вчений, шукач істини, – згадує К. Коровін. – Мабуть тому, що по-перше і це головне, він не усвідомив проблеми “відрядного”, по-друге, у Серова була внутрішня схильність до аналітичного мислення і по-третє, створена ним ментальна конструкція – “Пишіть так, щоб крізь нове проглядувалось хороше старе” – зіграла свою негативну роль в обмеженні його духовної свободи.

Напружені інтенсивна робота над портретами виснажує художника і його психічний стан погіршується. “Кожний портрет для мене – це хвороба” говорить він. Серова усе дратує. Чому, коли більшість людей радо йому позують і задоволені написаними художником портретами? Можна лише припустити, що його душевний стан, дратівливість, прискіпливість і “злість” були наслідком безсилля прорватись у надсвідоме. Йому катастрофічно не вистарчало того Сонця, яке він відчув при написанні своїх перших творів. Він відчував порожнечу, яку не міг нічим рівноцінним заповнити.

Але знову повернемося до запитання – чому Серов не продовжив у своїй творчості лінію “Дівчинки з персиками” і “Дівчини, освітленої сонцем” коли він відчував гостру потребу у подібних переживаннях?

Ми не знаємо думок Серова з цього приводу і можемо тільки здогадуватись, що відмова продовжувати свою творчість у такому ж напрямку має кілька причин. Можливо, що він і у першому і у другому випадку досягнув сфер осяйного розуму, але внутрішня прозорість істоти художника у першому і у другому випадках була неоднаковою (у

житті нічого двічі не повторюється), а це значить, що і переживання надсвідомого були різним і саме це стало тією причиною, яка спрямувала пошуки художника у напрямку зовнішнього. Джерело переживання Серов побачив у об'єкті зображення, тобто, створивши ментальну конструкцію “відрадного”, він попав у ті ж тенета, що і художники-передвижники, для яких сюжет був визначальним. Свої моделі він шукає серед дітей, дівчат, жінок, колег, творчої інтелігенції і людей вищого світу, але після багатьох невдач і розчарувань Серов пересвідчується, що зайшов у безвихідь.

Творчі процеси, які відбувались у мистецькому житті Росії тих часів не могли не вплинути на Серова. У декоративізмі творів художників “Світ мистецтва”, перша виставки яких відбулася у 1890 році, він вгледів можливість досягнення відрадного через чистоту відкритого кольору і Серов з жаром хапається за можливість через модерн пробитися за межі буденного.

Змінюється концептуальний підхід до вирішення композиції. Яскравий чистий колір емоційно впливає на художника і візуально справляє відчуття свята.

Святкові однофігурні композиції членів родини Юсупових – “Портрет З. Юсупової” (1902), “Портрет князя Юсупова” (1903) та інші, а також декоративно – красиві, але життєво непереконливі історичні картини із життя царських осіб, – “Петро I на псовому полюванні” (1902) і “Виїзд імператора Петра II і царівни Єлизавети на полювання” (1902), є характерним підтвердженням змін, які відбулися у творчості художника. У погоні за святковістю, розрахованою на зовнішній ефект, з творів зникає життєва правда, а вкупі з нею і глибина переживань.

Якщо у портретах родини Юсупових акцент припадає на чистий колір, то у композиціях із життя царської родини відкритий колір зникає повністю. “Святковість” вирішується за рахунок узорчастості. У картинах є відчуття свята і висока емоційність звучання, але підміна внутрішнього зовнішнім затуманює бачення, зникає внутрішня прозорість розуму як необхідна умова досягнення надсвідомого. Зображуючи святковий сюжет, художник опиняється поза межами свята. Полювання за “відрадним” кидає його у нові крайнощі.

Подивившись на Таврійській виставці “стариків” (1905), зокрема, твори Д. Левицького (1735–1822) і Ф. Рокотова (1730-і – 1808) Серов відчув у них можливість через принципи гладкого письма досягти “відрадного”. Він пише портрет Є. Карзінкіної (1906) в овальній рамі, стараючись через свій “осучаснений” стиль досягти тієї глибини переживань, як і при написанні “Дівчинки з персиками” і “Дівчини, освітленої сонцем”, але “відрадне” ніби фантастична жар-птиця знову вислизнуло з рук митця.

Суспільні негаразди у державі 1905 року художник сприймає як особисту образу (зустріч арештантів біля тюрми, пожертви постраждалим, ініціатор листа – протесту від Академії мистецтв, відмова від звання академіка, вихід із складу Академії і т.п.). Він співпереживає тому, що діється у державі. Вітальний розум повністю оволодіває художником і стає новою перешкодою до духовних звершень.

Найхарактерними для цього періоду, подібними і водночас різними за стильовим вирішенням можна виділити дві однофігурні композиції – “Портрет М. Єрмолової” і “Портрет Г. Гіршман”, і сюжетно-жанрову композицію – “Петро І”. Усі вони є результатом тих бурхливих переживань, що відбуваються у душі художника.

Він тікає у минуле і пише психологічний портрет-характеристику М. О. Єрмолової (1905), який за своїми художніми принципами моделювання простору і форми за допомогою кольору став ніби поверненням до “Дівчинки з персиками” і “Дівчини, освітленої сонцем”, але уже не як гімн життю, не як свято, не як відрядне, а як оцінюючий погляд людини збагаченої життєвим досвідом, яка через свій власний біль передає усю суєтність людського буття.

“Портрет Г. Л. Гіршман” (1907) по передачі внутрішнього світу жінки співзвучний “Портрету Єрмолової”, це також портрет-оцінка, але виконаний за допомогою відкритих чистих кольорів, що є яскравим прикладом мистецтва у стилі модерн.

У картині “Петро І” (1907) художник використовує ті ж композиційні прийоми, що і у композиціях із життя царської родини – той же невиразний колір, те ж моделювання простору, таке ж вирішення внутрішнього змісту через діалог персонажів, але у цій сюжетній композиції-оцінці не бачимо ознак свята, а натомість, чітко читається позиція художника-філософа.

Змінилось життя, змінились обставини, змінився художник, але не змінилось його прагнення досягти “відрядного”. Різні за своїми стилістичними, колористичними і композиційними принципами побудови твори, яким здається, не має логічного пояснення, насправді, є невтомним прагненням пошуків виходу за межі буденного.

Після поїздки до Греції (1907), знайомства з її данім художньо-міфологічним світом свідомість Серова звільняється від неспокійної російської буденності. До нього повертається відчуття спокою і духовної рівноваги. Розум стає більш прозорим, і відповідно, народжуються твори, які вносять новизну у творчість майстра. Цей період творчості Серова В. Чайковська справедливо вважає емоційним сплеском.

У композиції-насолоді “Викрадення Європи” (1910), над якою він працює два роки, художник прагне звільнитись від створених раніше ментальних конструкцій, шукає, пише і переписує, створює кілька ва-

ріантів, прагнучи добитися співзвучності своїх внутрішніх душевних переживань з міфологічною тематикою картини. Робота гармонійно побудована, святкова, яскрава за кольором, як і попередні роботи в стилі модерн, але “відрадного” немає, тому що не зважаючи на нові знахідки, художник не може звільнитись від минулих умовностей.

Духовно багатшою роботою цього періоду, яка внесла новизну у творчість Серова є “Одісей і Навзікая”. Використовуючи знахідки художників об’єднання “Голубая роза” з яскраво вираженим спрямуванням на символізм, прагненням виразити нематеріальні категорії (емоцій, настроїв і душевних переживання людини, тощо) засобами живопису, художник добивається високого емоційного звучання твору, теж власне пов’язаного з ідеєю міфу.

А от не схожа по стилістиці ні на що попереднє “Іда Рубінштейн” (1910), не знаходила пояснення у його сучасників. І. Грабар відгукнувся на цей портрет досить стримано, а В. Леняшин вважає його даниною модерну.

В. Чайковська говорить про відповідність “душ” художника і моделі, але чи відбувся у Серова прорив у “відрадне”?

Після стількох пошуків, шарахань, невдач і творчого виснаження Серов відчув, що, нарешті, знайшов “свою” натуру. І. Грабар пише “Не пам’ятаю, щоб я коли-небудь бачив Серова і такому піднесеному життєрадісному настрої, як цього разу. Він багато і залюбки розповідає про свою “Іду”. Його неможливо було впізнати”.

“Ну що перед нею усі наші барині”, – згадує Н. Ульянов слова Серова. Так, художник відчував емоційне піднесення, але його захоплення Ідою переросло у вітальне збудження. “Відрадне” – це нове бачення, це розширення свідомості, яке є наслідком внутрішньої прозорості, це радість сама по собі, яка досягається після прориву звичних обмежень. Зовнішні фактори є лише імпульсом для створення прозорості у розумі митця. Мистецтвознавці говорять про “новизну і сміливість живописного вирішення портрету Іди Рубінштейн”, але чи відбувся прорив звичних обмежень художнього бачення, чи це був тільки старт, який не мав продовження?

Прекрасна натура була щастям для художника, яке він боявся злякати, а тому наберемося сміливості допустити, що Серов з цієї причини не продовжив роботу і залишив картину незакінченою.

Відчуте у молодості відрадне наклало могутній відбиток на усе його життя. Усі “стрибки” Серова В. Чайковська вважає наслідком духовного прозріння, новим баченням світу. Це так і не так. Судячи з творчості художника, ми бачимо, що усі стильові зміни у творчості Серова були взяті із набутків інших, (модерн – “Світ мистецтва”, “осучаснений стиль” – Таврійська виставка, духовність – “Голубая роза”). Художник використовував готові конструкції і талановито ними

користувався, але вони були чужими для його природи, і не могли стати основою для прориву до “відрадного”, а тому викликали відчуття незадоволення і він, з часом від них відмовлявся. Надсвідоме – це робота над собою, яка вимагає внутрішнього очищення, душевної рівноваги і спокою і як наслідок, прозорості розуму. Увесь творчий шлях Серова, скоріш за усе, був спробою вирватись “із клітки”, (небажання говорити про свої роботи, роздратування, “усе нижче рівня”). Після багатьох невдач пробитись у “відрадне” він утверджується в думці, що відрадного можна досягти через написання портретів жінок і дітей. Для художника, дійсно, жінки і діти були тим об’єктом, звертаючись до якого він досягнув і зміг би ще досягти “відрадного”, але “відрадне” це не сюжет, це – “художність”, – як сказав молодий Серов Стасову. Це пошук тієї транскрипції надсвідомого, яка запалює Сонце всередині творця і одночасно робить твір великим і досягається вона за допомогою великого натхнення. Позавидиме, яке існує у предметах видимого світу можна побачити усунувши усі конструкції розуму через безпосереднє сприйняття душею.

Після істин надсвідомого, які він пережив, при написанні “Дівчинки з персиками” і “Дівчини, освітленої сонцем” його світосприйняття зазнало катастрофічних змін. Художник з хворобливою гостротою відчув наскільки обмежене і фальшиве людське життя. “У мене якесь дивне, тупе, навіть відразливе відношення до усіх людських звичаїв”, – пише Серов І. Остроухову.

Висновки. Як бачимо, відмовившись від багатьох принад життя, Валентин Серов жив заради мистецтва, у якому бачив можливість досягнення найвищої насолоди. Пекельна нестача Сонця всередині себе запалювала сильне полум’я, яке не давало спокою, пекло і кидало його з одного художнього спрямування до іншого. Серов не любив говорити про свої твори і критично відносився до поціновувачів свого мистецтва. Критики не могли бути повчальними для нього, як вони не могли розповісти йому щось нове про Сонце.

Література

1. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или путешествие сознания. – Бишкек : Кыргызский филиал Инкоцентра РИА “Новости”, МП “Глобус”, 1992. – 271 с.
2. Лентяшин В. Валентин Александрович Серов. – Л. : Художник РСФСР, 1989. – 248 с.
3. Чайковская В. Две кисти Валентина Серова // Человек. – 1991. – № 5. – С. 141–149.

Отримано 10.04.2016

Summary

Zhulinsky Mykola. Hunting for life.

In article there is the attemption to analyze the pleasure as a level of superconscious, its dependence of the internal state of the artist and conditions to achieve.

Keywords: *pleasure, superconscious, illuminated mind, transparency, composition.*

УДК 811.161.1

Марина КОЛІНЬКО

ДВЕРІ ЯК МЕТАФОРА ЗУСТРІЧІ КУЛЬТУРНИХ СВІТІВ

У статті показано багатозначну семантику філософської метафори дверей. Розгляд культурного буття “між” вимагає нашого звернення до топосів граничного простору. Символ дверей як місця розмикання кордону і переходу із буття “перед” до буття “за” розкриває механізм зустрічі культурних світів.

Ключові слова: слова: двері, топос, межа, пороговий простір, міжкультурна комунікація.

Постановка проблеми. Сьогодення часто характеризують як час зустрічі і зіткнень різних цивілізацій, активізації міжкультурної комунікації. Метафора дверей є дуже слушною для топологічного дослідження цієї проблематики. Логіка розгляду граничних культурних підстав і буття “між” неминуче виводить нас на топоси порогового простору. Двері втілюють у собі зв’язок двох територій, що розділені кордоном. І у буденному розумінні, і у філософському сенсі двері – це те, що “розмежовує”, визначає будь-який людський світ. Як матеріальний об’єкт, двері є апіорною реальністю архітектури, будь-який будинок обов’язково має двері. Як поняття, слово, функція, двері належать до ідеальної реальності (філософської, політичної, літературної, міфологічної, релігійної тощо), пов’язані із семантикою входу і виходу.

Впускаючи, двері відкривають доступ до інших речей, замикаючи, вони охороняють їх від посягання. У своєму вихідному і двоякому значенні двері є не лише отвір (пропуск, пролом в кордоні), але і те, що його закриває. М. Еліаде наводить відомий приклад з дверима в церкву, які відкриваються усередину і означають розрив зв’язку профанного і сакрального світів: “Поріг, що розділяє два простори, вказує в той же час на дистанцію між двома способами життя : мирським і релігійним. Це також бар’єр, межа, яка розділяє і протиставляє два світи, і, з іншого боку, це те парадоксальне місце, де вони сполучаються, де світ мирського може перейти у світ священного” [10, с. 24].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Двері як культурна і філософська метафора розглядається античними філософами від Парменіда до Платона і Аристотеля. Вислів Христа “Я – двері” коментували Августин Блаженний, Іоанн Златоуст, Тома Аквінський. М. Гайдегер на семінарі про Парменіда говорив, що уся західна філософія присвячена дверям, які відкриваються і закриваються. Ж. Лакан, Ж. Дерріда, Е. Левінас, Г. Башляр, Д. Таріццо використовували цей образ у своїх працях. М. Еліаде багаторазово відмічав центральне положення дверей в

прадавніх культурах і їх життєво важливу роль в оформленні людського світу.

Мета даної статті – аналіз концептуальної метафори дверей як місця розмикання кордону і переходу з одного культурного простору в інший.

Виклад основного матеріалу. Від грецького θύρα (двері) походить θύραϊος – “той, що знаходиться поза дверима”, тобто поза домом або країною; той, що відсутній; чужий. Θυρεός – це камінь, який замість дверей закриває вхід, тому місто на кордоні з Лаконікою мало назву Фірея. Лат. foris (двері) має значення “зовні”; у поході, за межами вітчизни або за містом, forensis – “зовнішній”, “іноземний”; той, що має відношення до громадських справ... Також – ринковий, ярмарковий, що пов’язане з тим, що ринки і ярмарки спочатку влаштовувалися за межею міста” [6, с. 23].

Образ дверей є архетипічним. Він розкриває глибинні шари культурного несвідомого, відсилає нас до культурної матриці будь-якого домашнього світу. Маючи подвійне символічне значення – *захисту* і *доступу*, двері обмежують домашній світ і відкривають можливість спілкування із зовнішнім світом. Вони дають притулок, захищають від небезпек, охороняють таємниці домашнього світу, представляють регіон сущого, який більш менш нам відомий і нами освоєний. У обрядовій практиці стародавніх слов’ян двері служили локусом охоронних магічних дій, що відображали етапні родинні події, такі як весілля, народження дітей, похорони. Якщо центр дому мав найбільшу сакральність, то місце біля виходу було найменш шанованим (що парадоксально підкреслює його топографічну значущість: саме там перш за все може відбутися зустріч з невідомим, зіткнення із зовнішнім середовищем). Такий розподіл простору будується на цінностях зрозумілості, захищеності домашнього світу. На Харківщині при будівництві оселі дверний отвір хрестили сокирою, примовляючи: “Двері, двері, будьте ви на заперті злomu духові і злодієві”. Вальтер Беньямін описував жах уві сні перед дверима, які не закриваються.

У Китаї духами дверей ставали воєначальники, яких обожнювали. На старовинній китайській гравюрі зображені воїни, що тримають зброю один одного перехрещеними руками перед дверима. Це свідчить про переважно закриту комунікацію стародавніх культурних світів.

Переступаючи поріг, людина розширює свої горизонти. Таким чином, двері запрошують до зустрічі, відкриття, контактів з іншими. Стародавня Індія подає приклади більш відкритої комунікації, ніж інші архаїчні культури. Буддизм дарує нам притчу про зодчих, один з яких будував міст, що поєднував села по обидва боки річки, а інший – стіну

впродовж села. І хоча цілі обох архітекторів були благородні (стіна охороняла жителів від ворогів), першого Будда нагородив блюдом золота, а на другого усією тушею всівся священний бик разом із золотим блюдом.

Декоруванню вхідних дверей приділялося дуже велике значення. В Індії і досі існує безліч дозволених і заборонених для зображення мотивів. У індуїзмі через зображення божеств на одвірку домочадці вступають у взаємодію з вищими силами. Також поширені зображення свастики як символу родючості, процвітання і відродження життя, кокосового горіха і квіток (лотоса, троянди). Таким чином, на двері покладається захисна функція не лише в матеріальному, але і символічному сенсі. Концепція простору в Стародавній Індії ґрунтувалася на русі “тонких енергій Васту”, тому головний вхід в будівлю співвідносився з головним входом Прани (життєвої енергії), що надходить в будівлю. Розташування дверей, їх розміри визначалися спеціальними розрахунками, щоб максимізувати цей позитивний потік. І сьогодні вхідні двері в будівлю і задні вхідні двері зазвичай розташовують на одній прямій лінії, оскільки це “забезпечує потік енергії всередину і вихід її з будівлі без будь-яких перешкод. Цей енергетичний тунель називається Вамша Дандам (vamsa dandam), що буквально означає “бамбукова жердина” або “хребет” [1]. Суто матеріальна користь від наскрізного розташування дверей полягає у можливості швидкого та якісного провітрювання будівлі, в той час, як духовне значення в тому, що сонячна енергія надходить в головний вхід і виходить через задні двері, тим самим забезпечуючи безперешкодний і постійний потік свіжої енергії в будинок. Індійці вважали, що через двері будинок втрачає свою силу, тому не робили багато дверей, щоб він не ослаб.

У Стародавньому Римі Януса – бога всіх входів, виходів і переходів зображали дволиким. Одне його обличчя дивиться всередину дому, а інше назовні, одне (старе) звернене в минуле, а інше (молоде) – в майбутнє. Римляни дуже шанували цього бога за те, що він “відмикає” і “замикає” небесні ворота. Його постать набувала космологічного сенсу, уособлюючи собою перехід від хаосу до порядку. З Янусом співвідносилися часи золотого століття, оскільки він вважався першим правителем Лаціума, так званої “Прометєєвої” цивілізації, тобто засновником культурного світу.

Як культурний топос, двері відбивають не лише сакральні і профанні сенси, а стають розповсюдженою літературною і психологічною метафорою. Підкреслюючи важливість образу дверей в творчості Л. Толстого, російська дослідниця О. Панова пише: “Двері виникають як реалізація пограничної ситуації в духовній еволюції героїв, рубіж і зв’язок двох світів. У оповіданні про сон Андрія Болконського через си-

мвол дверей виявлено взаємовідношення: життя/сон – двері – смерть/пробудження” [4, с. 68]. За усвідомленням життя як тимчасового періоду сну “мислиться необхідність морального пробудження... звернення до позачасовості, у вічне, досконале, справжнє життя, що зрозуміле і прийнято героєм як існування в загальній Любові. Можливість проникнення в інший план Буття, в світ божественних істин має місце саме в пограничних ситуаціях” [4, с. 68]. Знаходження в психологічно пограничній реальності – особливе положення Андрія Болконського в Бутті, кризовий момент, придбання ним досвіду буття в смерті. Саме в умовах порогової ситуації між життям і смертю відбувається, як пише В. Н. Топоров, обмін цінностей, їх переоцінка і переродження [8, с. 151].

Граничне уявлення відходу-виходу демонструє в розробці теми смерті І. Бродський: “Он шел умирать. И не в уличный гул он, дверь отворивши руками, шагнул, но в глухонемые владения смерти. Он шел по пространству, лишенному тверди, он слышал, что время утратило звук”. В. Маринчак коментує підкреслену зворотність цього смислового образу: “Дім буття, мова культури, символіки влаштована так, що, дійшовши до певної межі, ти можеш змінити точку зору і, наприклад, відкрити для себе зворотну перспективу. Якщо смерть у всьому протилежна до життя, то і слід поглянути на все “з того боку” і побачити все в “оберненому” вигляді” [3]. Ствердження граничного негативного стану актуалізує зусилля його подолання.

У “Війні і мирі” є і інший сенс символу дверей. Головна суть – в уявленні співвідношення понять *Бог* і *Життя*. У християнській культурі це співвідношення піддається розвитку і ускладненню, знаходить сакрально-символічний сенс. Двері символізують зіставлення профанного і сакрального світів, як ми відзначали раніше. Христос говорить: “Я – двері”. Л. Толстой коментує біблійний текст так: “Ісус – двері життя. Він говорить, що всяких доріг багато, але вхід завжди один... і для життя людей є вихід, цей вихід є розуміння життя, то, чому Він учить” [4, с. 68]. Богородицю християни іменують “Дверима Спасіння”, сподіваючись на її милосердя і допомогу на неминучому рубежі життя/смерті. Релігійний символізм проявляється у храмовій архітектурі: троє дверей християнської церкви означають віру, надію і милосердя.

Для поглиблення інтерпретації толстовського мотиву відкриття дверей у вічність О. Панова згадує міфологічну конструкцію Космічної людини – першооснови світу, що охоплює і містить в собі весь Всесвіт (Пуруша, Пань-Гу, Гайомарт, в пізніших культурних варіантах Будда, Крішна, Христос). За версією К. Юнга, Космічний велетень є універсальним архетипом, що мешкає в свідомості кожної людини, внутрішній психічний образ “великої особистості”, безсмертна частина Я, що обер-

тає душу до первинного вічного стану Буття, орієнтована на ідеал цілісності і завершеності [4, с. 69]. Двері в такій інтерпретації дозволяють відкрити єдність світу в його макро-мікрокосмічній відповідності. Двері виступають символом відвертості, точкою зустрічі.

На рівні архетипу двері сприймаються також як місце ініціації, поглинання невідомим, хаотичним і напружене подолання цієї небезпеки хаосу, прийняття порядку нового простору. Пороговий простір зіштовхує традиційні опозиції: вузькість і пільма в нім протиставлені широчині і світлу, як розмірковує українська дослідниця Г. Л. Коптева. “Їх періодичне подолання і переживана напруга призводить до ефекту катарсису, до метафоризації і символізації, переводячи сприйняття від мирського до сакрального” [2, с. 24].

У топографії Дому значення дверей протилежне до стіни, як доступ і отвір протилежний до загороди і перешкоди. Вони діалектично взаємозв’язані: не було б стіни, не потрібні були б і двері. Двері не лише відкривають, але і символізують закритість простору за стіною. Прийнятним і визнаним є вхід на інокультурну територію саме через двері. Також двері протиставляються вікну. Як і вони, вікно виконує функцію рубежу. Але, якщо двері – це офіційний кордон, що відділяє безпечний простір від місця Чужого, то вікно є нерегламентованим входом-виходом, яким користуються лише у виняткових випадках. Вікно дозволяє спілкуватися і обмінюватися інформацією, але тримає суб’єкта в межах домашнього світу. Пригадаємо знамените “Прорубати вікно до Європи”. Порівняємо з недавнім висловлюванням державного секретаря президента Польщі К. Щерського: “Європа не повинна зачиняти двері для України, яка зробила свій європейський вибір”.

Таким чином, двері означають місце існування певної структури і місце виходу за її межі. Саме у цьому переході, перетині кордону виявляється подія дверей, вважаємо ми услід за філософом Ю. А. Разіновим, який згадує судження Гайдеггера про чашу, котра “як вміщуюча місткість здійснюється в події підношення” [6, с. 19]. Проходячи крізь двері, ми вторгаємося в область, яка спочатку вважається такою, що знаходиться за перешкодою. Зустріч з іншою культурою неможлива без виходу за двері своєї культури, символічного розкриття перешкоди і переходу в “отвір”, тобто незаповнений простір культурного пограниччя. Отвір виникає в результаті вилучення фрагмента якогось природного або штучного середовища. Отвір як феномен розмикання, розтиснення і випростання того, що спочатку перебуває замкнутим в-собі, вказує на порожню форму, готову до заповнення. Саме тут спочатку являється нам інша культура, якщо підготовлено місце для її входження до нашого культурного буття. Якщо метою міжкультурної комунікації є розуміння,

ми повинні бути готовими до того, що у дверному отворі завжди є щось важливе для нас, до чого ми маємо бути відкриті. І навіть якщо це щось не є актуальним, граничний простір отвору містить можливість такого явища. Для того, щоб отвір став дверима, необхідний акт трансцендентного переходу “за”.

Як феномен межі, двері вказують не тільки на транзитивність, а і на відмінність перед-граниччя і за-граниччя. Перед-граниччя є світом визначеності, простір за кордоном невизначений і таємничий. Ю. А. Разінов нагадує, що наше повсякденне буття в світі, згідно Дж. Міду і А. Шюцу, засновано на рутинних взаємодіях і підтверджених чеканнях [6, с. 17]. Але навіть в повсякденності слід бути чуйним і обережним, бо те, що нас чекає за дверима, ми, кінець кінцем, визнаємо, лише переступивши їх поріг. Важливим для нашого дослідження уявляється пошук фундаментальної різниці в характері буття “перед” і “за”.

Йдеться як про філософське пізнання, так і про життєдіяльність структури повсякденності. Відносно пошуку об’єктивної істини позиція *перед дверима* перетворюється на чергу переходів, довгий шлях. Коли Аристотель говорив, що істина подібна дверям, мимо котрих не пройдеш, він мав на увазі і місце, отвір як пусту відкритість істини, і шлях до знання, яке містить повний та детальний зміст істини.

Давньогрецькі мислителі знанню протиставляли думку. Знання прагне відбивати об’єктивні властивості об’єкту, а думка, міркування (doxa) – стан свідомості суб’єкта, чим здобула у античних філософів маркер недостовірності. У філософській традиції визначальним в цьому плані є пролог (проемія, що буквально означає “переддвер’я”) до поетичного трактату Парменіда “Про природу”, де героєві обіцяно дізнатися “як переконливої Істини непогрішне серце, так і думки смертних, в яких немає вірності точної” [5]. Рівень запитання визначає характер відповідей. Двері в область метафізичного запитання “в структурі наявного світу посилають до буття як такого, що не знає розділення, не має внутрішніх і зовнішніх меж, а отже, дверей і переходів. За воротами Парменіда – суцільний і однорідний світ бездвер’я” [6, с. 19]. За ними – світ істинного буття і “божественної розмірності, в яку людина може увійти, лише звернувши з “людської стежки”, тобто переставши мислити людським чином” [6, с. 19]. Тобто умовою входження у Дім істини є перетворення душі, досвід втрати освоєного, принесений в жертву пересічний світ, що залишається за порогом.

За Парменідом, шлях до істини довгий, з множиною переходів в проемії як території думки. В рамці повсякденності думка, що ґрунтується на сумніві і міркуванні, грає дуже важливу роль, цінується в прос-

торі комунікації. Це положення блискуче обговорював Жак Дерріда на прикладі філософії Левінаса, яка за його словами, “відкриває нам зовсім інші двері, чим філософія Гайдегера. Відкриваючи перед нами ці двері, Левінас не звертається до питання про Істину. Його двері відкриваються перед Іншим, це двері гостинності, через які людська множина сприймає етико-політичний орієнтир на Іншого, – у бік його нескінченного позаположення і трансцендентності” [7, с. 28]. В міжкультурній комунікації (і в будь-якому іншому виді комунікації як суб’єкт-суб’єктного конструкту) сплетені і мають рівне значення і об’єктивне знання, і суб’єктивні думки.

Погодимось із Ю. А. Разіновим, що “онтологічно світ переддвер’я створюється тягою за горизонт... ми спонукаємо нуждою, тугою і цікавістю” [6, с. 19]. Переддвер’я постає місцем приготування до події. Цей горизонт очікування ще не дає гарантії, що зустріч відбудеться. Навпаки, подія конститується можливістю “не-приходу”, тим, що взагалі може не статися. Тут відмітним моментом дорожньої карти є затримка в часі, запинка у мові, заминання у русі. У нерішучості ми ставимо собі питання: “Що чекає нас за межею свого світу?” Варіанти комунікації з Іншим, нерозуміння його і бажання зустрічі відбиваються в таких оборотах розмови, як “достукатися до нього”, “ломитися у відкриті двері”, “підібрати до нього ключик”.

Перетин через кордон вимагає прав, тому переступання на іншу територію вводить нас в певне правове поле. Його може супроводжувати спеціальний набір пограничних дій: перевірку документів, персональний огляд у випадку державного кордону, перерізання стрічки при відкритті нового культурного закладу, ритуал вітання, властивий приймаючій культурі. Кордон – це область заборон, їх ігнорування веде до встановлення статусу порушника “за межами”. Недаремно латинське *fornix* (арка, критий хід) також має значення “розпусник”, тобто людина, яка перейшла межі культурних норм і тому віддана відразу, виключена, “відпущена з громади”. На той же сенс натякає російське “развратник”, тобто той, кого відвернули від міських воріт (хто отримав “від воріт поворот”), став чужим і живе на задвірках [6, с. 23].

Обмеження означає територію прихованого, такого, що оберігається. Йдеться про сферу приватного (того, що ми самі ретельно приховуємо, інтимного) або сакрального (прихованого без нашої участі). Переступання через кордон відкриває нам публічне (опозиційне приватному) і веде до розчаклування сакрального. Проте це два окремих процеси зі своїми специфічними механізмами, аналіз яких буде подано в наступному дослідженні.

Функція регуляції доступу для певної категорії осіб або груп ставить двері в один ряд з основними комунікативними поняттями. Збираючись за дверима, людські співтовариства закріплюють свою позицію у світі, визначаючи власні закони гостинності і ворожнечі – закони політики, закони життя спільно. Тому Спіноза називав двері матеріальною, структурною, архітектурною апріорністю спільноти як такої [7, с. 33].

Висновки. Представлений аналіз дверей як архітектурної події і метафори виявляє модус буття в знаку. Символізм дверей обумовлений їх топологічною функцією. Вдивляючись в символ, можна зрозуміти “вертикаль сенсу”, архаїчні підстави тієї або іншої культури. Нашій свідомості і досі властива потреба у фіксації просторових меж, а двері співвідносяться в людському уявленні з початком і кінцем певного простору. Двері є константою домашнього світу і рухливим фрагментом межі. Сутність зустрічі культурних світів виявляється у формах перетину межі домашнього світу і прориву у чужий світ. У момент переходу, у пороговому просторі актуалізується єдність “тут” і “там”. Двері постають символом з’єднання, в них змикається внутрішнє і зовнішнє, окреслюючи топографію буття “між”, поєднуючи *перед-граниччя* і *за-граниччя*. Акт розкриття дверей створює багатозначну семантичну складку.

Література

1. Ганапати Стапати В. Архитектура Древней Индии. Васту шастра / В. Ганапати Стапати [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.spatiul.us/vastu-shastra>
2. Коптева Г. Л. Семантика “порога” в архитектурной ритмике городской среды / Г. Л. Коптева. – Х. : ХНАМГ, 2009. – 104 с.
3. Маринчак В. А. Дом бытия / В. А. Маринчак // Вестник Харьковского ун-та. – 2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.akhmatova.org/articles2/marinchak.htm>
4. Панова О. Б. Язык символов эпоса Л. Н. Толстого (небо – земля – дверь – круг) / О. Б. Панова // Язык и культура. – 2008. – № 4. – С. 60–75.
5. Парменид. О природе / Парменид [Электронный ресурс]. – Режим доступа : phil.ulstu.ru/files/studentam/2.1_parmenid.pdf
6. Разинов Ю. А. Дверь / Ю. А. Разинов // *Mixtura verborum* 2007 : сила простых вещей : сб. ст. / под общ. ред. С. А. Лишаева. – Самара : Самар. гуманитар. акад., 2007. – С. 13–26.
7. Тариццо Д. Дверь, ведущая в мир : о человеческой архитектуре / Д. Тариццо // Новое Литературное Обозрение. – 2012. – № 2. – С. 25–37.
8. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Исследования в области мифопоэтического : Избранное / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс – Культура, 1995. – 624 с.
9. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Отримано 10.04.2016

Summary

Kolinko Marina. Door as a metaphor of meeting of the cultural worlds.

The multiple-valued semantics of philosophical metaphor of the door is shown in the article. Consideration of cultural existence “between” requires our appeal to toposes of frontier space.

Symbol of door as places of breaking of border and transition from existence “before” to existence “after” exposes the mechanism of meeting of the cultural worlds. Having a double symbolic value – to defence and access, door limit the home world and open possibility of intermingling with the outer world. It provides with shelter, protects from dangers, guards the secrets of the home world, presents space that more or less we are known and mastered by us. Crossing a threshold, a man extends his horizons. Doors invite to meeting, opening, contacts with other.

Thus, doors designate the place of existence of certain structure and place of going beyond her limits. The event of doors appears in this transition, crossing of border. Door as a conceptual metaphor demonstrates the mechanism of overcoming the subject of borders of cross-cultural communication.

Keywords: *door, topos, limit, frontier space, cross-cultural communication.*

УДК 364.277

Олег КУБРАК

САМОГУБСТВО В ІСТОРІЇ, ФІЛОСОФІЇ ТА РЕЛІГІЯХ СВІТУ

Статтю присвячено історії ставлення до феномена самогубства. Проблема суїциду розглядається з релігійної, історичної та філософської точок зору, у різних суспільствах з урахуванням специфіки їх звичаїв, соціальних оцінок поведінкових моделей.

Пошук сенсу життя пронизує всю історію людства. Суїцид, що є суто людським актом, трапляється в усіх культурах. Жан-Поль Сартр зазначав, що різниця між людиною і твариною полягає в тому, що людина може покінчити життя самогубством. Своєрідність цієї проблеми така, що, торкаючись найдавніших філософських, етичних, соціальних проблем, вона збереже свою значення і в майбутньому. Змінюється лише ставлення до суїциду залежно від специфіки історичного фону.

Ключові слова: *суїцид, міф, примітивна культура, богинки, сінапотануменон, даосизм, конфуціанство, нірвана, стоїцизм, епікурейство.*

Постановка проблеми. Суїцид як феномен існував завжди. У первісному суспільстві самогубство носило ритуальний характер. У ряді племен самогубство мало значне поширення і вважалося як дозволений і прийнятний стереотип, в інших таврувалося і суворо каралося, але все рівно було присутнім у культурі. У Стародавній Європі

(у данців, готів) ритуал самогубства існував аж до приходу християнства. У період розвитку рабовласницьких держав Єгипту, Стародавньої Греції, Стародавнього Риму суїцид розглядався як соціальне явище, яке має право на існування у суспільстві; сформувалося і ставлення до нього. Але згодом у античних державах суїцид став забороненим. І сьогодні, ставши явищем більше особистісним, ніж таким, що регламентується релігією чи будь-яким соціальним інститутом, суїцид залишається важливою проблемою для суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Самогубство – вельми складний, багатоаспектний (філософський, соціальний, психологічний, моральний, юридичний, релігійний, культурний, медичний та ін.) міждисциплінарний феномен. Тож не дивно, що тема самогубства звучала в роботах Піфагора, Платона, Арістотеля, Сократа, Сенеки, М. Монтеня, Р. Декарта, Б. Спінози, Ф. Вольтера, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Д. Юма, І. Канта, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше. Але особливе місце самогубство зайняло у творчості екзистенціалістів – С. К'єркегора, К. Ясперса, який, до речі, зауважив: “Хвора людина йде до лікаря, здорова – кінчає самогубством”.

Цей парадокс був направлений проти прихильників пояснення суїцидальної поведінки психічними захворюваннями. А. Камю, Ж. П. Сартр, М. Гайдеггер дуже багато приділяли увагу проблемі самогубства в історії та філософії. А. Камю писав: “Питання про сенс життя я вважаю самим невідкладним з всіх питань”, а тому “є лише одна по-справжньому серйозна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варто чи не варто життя того, щоб його прожити, – значить відповісти на фундаментальне питання філософії” [3, с. 24–25].

У другій половині ХХ століття виникає спеціалізований напрямок дослідження самогубств – суїцидологія. Сучасна світова суїцидологія представлена такими авторами, як Е. Гроллман, Н. Фарбероу, Й. Пуріч-Пейаковіч, Г. С. Салліван, Ф. Моріс, К. Хорни, Е. Шнейдман, О. Маховиков, І. Паперно. І хоча сучасні автори теж звертаються до проблеми суїциду [1; 7], складність аналізу літератури про сутність цього явища полягає не тільки в її обмеженій кількості, а й у відсутності спеціалізованих робіт, побудованих на цілісному і цільовому підході до вивчення проблеми.

Метою статті є спроба простежити ставлення до феномену суїциду в різних філософських і релігійних традиціях, які, на думку автора, залишили відбиток на сьогоднішньому ставленні до проблеми самогубства, яка не перестає бути актуальною.

Виклад основного матеріалу. Феномен самогубства вперше проявився у міфах, що є плодом творчого відображення світу людиною. Від давніших часів до наших днів – упродовж тисячоліть, самогубство як частина буття людини було включено в усі мистецькі твори: міфи, літературу, живопис, театр. При цьому ці твори завжди визивали естетичні хвилювання у людини.

Естетичне сприйняття самогубства як результат ми маємо можливість побачити в образах тих міфічних персонажів, в які перетворюються душі самогубців, що загинули. З одного боку – це жахливі, потворні богині в образі старих жінок, а з іншого боку – прекрасні русалки в образі молодих дівчат з розпущеним волоссям, з риб'ячими хвостами, що грають, танцюють і співають ночами біля річок. Іменами самогубців називаються річки, гори, сузір'я. Так самогубство знаходить своє відображення в естетиці. Певна річ, розуміння витоків проблеми відношення до суїциду треба почати зі звернення до життя народів, які жили в давнину.

У *первісну добу* (добу примітивної культури) сприйняття смерті було неоднозначне. Смерть могла бути поганою чи хорошою. Саме самогубство було смертю поганою. Згідно анімістичних уявлень, суїциденти після смерті перетворюються на маленьких злих духів, здатних наводити на живих порчу. Саме в народних віруваннях народів Азії, Африки та Південної Америки, які перебувають на родоплемінному етапі розвитку, укоренилося таке переконання. Шаманізм також негативно ставиться до суїцидів. Є рідкісні, поодинокі випадки ритуальних самогубств. Це, наприклад, добровільна смерть бездітних старих під час посухи [4].

У *західних слов'ян* існували жіночі міфологічні персонажі – богинки. Уявлення про богинок характерні для південнопольського і сусіднього, карпатського ареалів і близькі за повір'ям до знаменитих русалок.

Головна функція богинок – викрадення і підміна людей. Богинки, на відміну від прекрасних русалок з довгим зеленим волоссям, виступають у вигляді старих потворних жінок з великою головою, відвислими грудьми, роздутим животом, кривими ногами, чорними ікластими зубами.

Богинками найчастіше ставали, відповідно до уявлень західних слов'ян, душі загиблих дівчат, що позбулися плоду, і жінки-самогубці.

Житла богинок – ставки, річки, струмки, болота. Вночі або ввечері в негоду вони з'являються по троє, “затанцьовивають” перехожих, заманюють їх у воду і топлять.

Неспокійні душі самогубців також можуть перетворюватися на відомих слов'янських міфологічних персонажів – упирів. У міфології народів Європи їх називали вампірами. Упирями чи вампірами ставали “нечисті” небіжчики – злочинці і самогубці, померлі передчасною смертю. Вважалося, що їх тіла не розкладаються в могилах, і припинити їх чорні діла можна було вбивши в тіло вампіра осиковий кілок і обезголовивши його.

Східні слов'яни. У в'ятичів, яких одні відносять до східних слов'ян, інші – ні, дружини здійснювали обряд самогубства шляхом повішення через смерть чоловіка. Подібний обряд міг співвідноситися з шануванням богині Желі або бога Зелу [9].

Релігія *Стародавнього Єгипту* не забороняла самогубство, тому подібні смерті були добре відомі. Причому так широко, що з'явилася навіть академія “спільно вмираючих” – “сінапотануменон”, члени якої шукали легкий та красивий спосіб піти з життя. Гегесій (бл. 320 – 280 до н.е.), якого прозвали Пейзітанатом (учителем або порадиником смерті), у час правління одного з Птолемеїв доводив, що життя сповнене страждань і тільки смерть є розрадою. Гегесій був упевнений: все, що стосується нашої смерті або нашого життя, має залежати тільки від нас. Своє вчення він виклав в праці “Смерть за допомогою голодування”, в якій закликав до самогубства тяжко хворих громадян Александрії. Птолемеї наказав спалити книгу і заборонив учення Гегесія [4].

У *Стародавньому Китаї* дуже популярним був персонаж міфів, який втілювався в драматичні твори і якого звали Ночжа. Це був герой – боготир, син Лі Цзюна. Якось Ночжа закинув у море смужку червоного шовку і став баламутити воду. Владика моря Лун-ван послав до нього гінців з проханням заспокоїтись. Але вони не змогли виконати доручення і Лун-ван сам з'явився до батька Ночжі і зажадав його смерті. Щоб спокутувати свою провину перед Лун-Ваном і батьком Ночжа наклав на себе руки. Слід зауважити, що образ Ночжі був популярним не тільки у китайців, але й, наприклад, у східних монголів.

У китайській міфології ми зустрічаємо божество річки Ло – Лошень. Це божество вважали духом Фу-фей – дочки міфічного першопращура Фу-сі, яка втопилася в річці Ло.

Самогубством покінчив і бог припливів у Стародавньому Китаї – У Цзи-суй.

Душа самовбивці, що не похований на родовому цвинтарі, не мала можливості знайти спокій і перетворювалася на демона Гуя. Згідно з більш пізнім народними уявленнями, Гуй схожий на людину, але він не має підборіддя, не відкидає тіні, раптово стає невидимим, може

приймати вигляд пса, лисиці, інших звірів, щоб заманювати людей і вбивати їх. Цікаво, що при цьому навіть відрізнявся гуй людини, що втопилася (шуйцінь-гуй) або гуй того, хто повісився (дяоцзін-гуй).

Щодо ставлення китайської філософії до самогубства то дві течії, які історично сформувалися в свій час – даосизм і конфуціанство, обидві негативно оцінюють добровільне переривання життя. Даоська традиція проповідує пасивність як принцип життя, вимагає від людей слідувати Дао – природному ходу речей. Життя – безперервний потік руху, всі якості явищ відносні, і мета мудреця – протиставляти себе цьому рухові, щоб не обривати його, як, наприклад, у буддизмі. Потрібно просто пасивно віддатися його течії. Конфуціанство ж прагнуло до етико-естетичного ідеалу, в якому центральною була побудова суспільства, де будуть головувати користність праці, доброти, покори, тому добровільний відхід з життя, який не вписувався в конфуціанську парадигму, засуджувався.

У *Стародавній Індії*, виходячи з ведичної ідеї “сансари” – потоку смерті і народжень у новому тілі, що не переривається, ставлення до самогубства мало складний філософський, етичний і естетичний зміст. Добровільна смерть у багатті, своєчасний відхід з життя для браміна, по суті справи, лише складова частина мистецтва сансари – мистецтва відродження в новому, більш благородному і прекрасному тілі. Не можна чекати старості, не можна чекати хвороби – це може спотворити всю сансару. Тільки того, хто вчасно йде з життя і сам може визначити межу свого життя, можна вважати справжнім мудрецем. Саме до цих мудреців – гімнософістів – і їздили навчатися давньогрецькі філософи.

Буддизм, який став третьою світовою релігією, виник значно пізніше ведизму. Ідея про порятунок як у будь-якій релігії, був в основі буддизму. Але на відміну від інших релігій, які бачать порятунок у збереженні життя після смерті або у відродженні, переході в інше існування, буддизм знаходить його в повному руйнуванні не тільки земного життя, але і будь-якої можливості іншого подальшого відродження.

Тільки “нірвана” в змозі дати таке “звільнення”. Нірвана як припинення життя – особлива форма самогубства з надглибоким релігійним і філософським сенсом. Метою нірвани є не продовження та удосконалення сансари, а її остаточний обрив. “Припиняючи потік існування, відмовся від минулого, відмовся від майбутнього, відмовся від того, що між ними. Якщо розум звільнений, то, що б не трапилося, ти не прийдеш знову до народження і старості. Він досяг досконалості, він безстрашний, у нього немає бажань; бездоганний, він

знищив тернії існування: це тіло – його останнє” (Джаммапада, гл. XXIV) [2].

Щодо ставлення *греків* до самогубства, то цій темі присвячено багато праць [5; 6]. Особливо акцентується увага на життєвій позиції стоїків, цих мудреців, які прагнули жити і діяти без гніву й пристрасті.

На відміну від стоїків епікурейці оспівували принцип гедонізму. Життя – це краса; краса – це насолода. В ставленні до смерті, хоч і з інших мотивів, епікурейці теж спокійні: людина усвідомлює свій егоїзм і наслідки, які логічно випливають з нього, але вона заздалегідь приймає їх, вирішуючи одну задачу – задовольнити свої потреби, завжди бути готовою, якщо цього не зможе досягти, розправитися зі своїм безглуздим існуванням. Самогубство для епікурейця є своєрідним прекрасним запасним виходом, через який можна без зайвих роздумів вислизнути, якщо ситуація з тих чи інших причин перестала задовольняти його. Якщо життя перестає приносити задоволення і перестає бути прекрасним – немає причини для затримки. Або життя без печалей, або щаслива смерть.

Для Сократа потойбічний світ – Гадес – не видавався таким, що його не можна сприймати, в якому немає людині місця. Платон був упевнений, що стосунки тіла і душі складні й проблематичні. Ідеальне існування після смерті, яке є прямим закликком до суїциду, проте створювало цілком певну атмосферу, змушувало людину повірити, що відхід від земного життя є єдиним шляхом до досконалого буття. Терпиме ставлення до суїциду міститься у поглядах Сократа на філософію як “приготування до смерті”. У діалозі “Федон” неодноразово говориться про перевагу смерті перед життям. Від цих умовиводів, здавалося б, один крок до питання: “Так чому ж у такому випадку не самогубство?”

Але Сократ накладає на нього вето, воно недопустиме, бо життя людини залежить від богів: “Не по своїй волі прийшов ти в цей світ і не маєш права усунутися від власного жереба”. Однак він все ж залишає лазівку: добровільна смерть може бути дозволеною, якщо необхідність її вказана чутливими богами. Істотно, що Сократ встановлює асоціативний зв’язок між безсмертям душі і добровільною смертю. Платон також вважав, що розум дається людині для того, щоб мати мужність переносити життя, повне смутку і страждань.

У Римі періоду *Імперії* ставлення до смерті було сформоване філософією стоїцизму. Для Ціцерона суїцид не був великим злом. Жити і любити себе в співвідношенні з природою – це і є метою життя. Бути з природою до кінця; і якщо вона того потребує – піти з життя. Стоїки не визнавали цінністю людські успіхи, цінували необмежений

прояв свободи, яка передбачала також право вибору одного з варіантів відходу з життя.

Ціцерон (107–43 г. до н.е.), як і знаменитий автор “Сатирикону” Петроній Арбітр (?–66 н.е.), свої філософські погляди втілював у життя. Мабуть, за часів Тіберія, Калігули і Нерона, для будинків Клавдіїв, ненависних богам і людям, подібне ставлення до саморуйнування не було позбавлене підстав. Вбивство Юлія Цезаря в 44 до н.е. стало для Ціцерона цілковитою несподіванкою і дуже його заспокоїло: він вирішив, що зі смертю диктатора республіка буде відновлена. Але в Римі різко посилювалися позиції цезаріанця Марка Антонія, який ненавидів Ціцерона – через те, що той вісімнадцять років тому сприяв страті без суду його вітчима Лентула, прибічника Катіліни. Після створення Другого тріумвірату Ціцерон був оголошений “ворогом народу” і вдався до спроби втекти в Грецію, але його наздогнали і тоді він наказав рабам, що несли його, поставити паланкін на землю і висунув голову із занавіски, підставивши її під меч центуріона; той її і відрубав. Що стосується Петронія Арбітра, який вважався законодавцем смаків при дворі Нерона, то він теж був звинувачений у змові і змушений накласти на себе руки.

Тут не можна пройти мимо постаті Луція Анея Сенеки (4 до н.е. – 65 н.е.) у зв’язку з названим уже Гегесієм. Сенека був найяскравішим представником стоїків, які в ставленні до смерті, а саме до суїциду, поділяли погляди Гегесія. Наставник Нерона, Сенека, був приречений до страти, але вирішив добровільно піти з життя. Але ж його точка зору точно виражала його ставлення до проблеми життя і смерті: вічний закон буття дав людині один шлях в життя, але безліч шляхів із нього.

У світовій історії є один феномен, якому немає аналогу. Це богиня Іштаб (Ixtab), яка у міфології *індіанців майя* була богинею самогубства. У традиціях цього одного з найзагадковіших племен було прийнято вважати, що самогубство є благородним способом розлучитися з життям. Одним із найпочесніших і популярних способів самогубства була смерть через повішення. Богиня Іштаб зазвичай зображувалася у вигляді мертвої жінки з мотузкою на шії. За віруваннями цього племені, богиня супроводжувала самогубців по дорозі в царство смерті.

У наші дні численні дослідники цього народу схильні вважати, що племена майя вірили в Іштаб для навмисної підготовки людей до скоєння самогубств, вони вважали, що це дозволить їм врятуватися в житті від хвороб і ганьби. За іншими припущеннями вчених, віра в те, що після добровільного розлучення з життям людина потрапляє прямо в рай, була на користь жерцям для здійснення своїх кривавих обрядів,

де без людських жертв було не обійтися, а масове вбивство могло кинути тінь на репутацію у вищій ієрархії.

Іудаїзм як релігійний і етичний світогляд в усі періоди свого розвитку ставився до самогубства вкрай негативно. Самогубство вважалося релігійно забороненим діянням, що тягне суд Божий і до певної міри навіть людський. Жалібні обряди по самогубцях справлялися в повному обсязі, їх не ховали до заходу сонця.

Однак у Біблії відомі два випадки, які не засуджувалися, оскільки до позбавлення себе життя вдавалися переможені, яких ждала неминуха смерть від рук ворогів і вони вдалися до самогубства, щоб уникнути наруги. Це Саул, переможений філістимлянами, і Ахітофел, який зазнав невдачі в результаті заколоту, піднятого проти царя Давида.

Випадок із життя царя Саула (попередника царя Давида) описаний наступним чином: “Бій проти військ Саула ставав все запеклішим, і лучники кинулися на нього, і він злякався тих лучників. І сказав Саул до свого зброєносця: витягни меча свого, і пробий мене ним, щоб не прийшли ці необрізані, і не знущалися наді мною. Але зброєносець не наважився, бо дуже боявся. Тоді взяв Саул меча та й упав на нього. І побачив зброєносець, що Саул помер, і сам упав на меч і помер” (1 Пар. 10, 3–5).

Радник царя Давида Ахітофел перейшов на бік ворога (ним був син Давида, Авессалом) для того щоб своїми порадами допомогти тому скинути з престолу батька. Але Ахітофел побачив, що Авессалом не послухався його порад, і як мудрий політик зрозумів, що окрім поразки Авессалому вже нічого не світить і знаючи, що Давид його в будь-якому випадку знайде і покарає, пішов і повісився. Цей випадок у Писанні зображений так: “А коли Ахітофел побачив, що порада його не виконана, то осідлав осла, і зібрався та й пішов до свого дому, до свого міста, і зробив він заповіт дому своєму, та й удавився, і помер, і був похований у гробі батька свого” (2 Цар. 17, 23).

У цих випадках самогубцям не було відмовлено у вчиненні похвальних і траурних обрядів. Подібні факти мали місце і значно пізніше. Так, за оповіданням Йосифа Флавія, під час війни іудеїв з римлянами при імператорі Веспасіані група воїнів при взятті Іотапати сховалася в печері. Передбачаючи, що римляни можуть полонити їх, усі вони вирішили накласти на себе руки.

У Новому Заповіті описана одна спроба самогубства, про яку треба також згадати. “А опівніч Павло й Сила молилися, і Богіві співали, а ув’язнені слухали їх. Раптом зчинився землетрус, аж опори в’язниці захиталися, повідчинялися всі двері, і кайдани з усіх поспали. Як прокинувся ж сторож, прокинувшись і побачивши, що двері

темниці відчинені, витягнув меч і хотів себе вбити, думаючи, що в'язні втекли. А Павло скрикнув гучним голосом, кажучи: “Не чини собі жодного зла, бо всі ми тут”. Він зажадав вогню, вбіг [в темницю] і тремтячий припав до Павла та Сили, і, вивівши їх звідти спитав: Добродії [мої], що маю робити, щоб спастися? Вони ж відказали: віруй в Господа Ісуса Христа, і спасешся ти і твій дім” (Діян. 16, 25–31). Таким чином сталася цікава річ: потенціальний суїцидент залишився живим і став християнином. Заподіяти собі смерть – значить завдати собі зло. Ця фраза апостола Павла звучить як звернення до здорового глузду.

І останній, усім відомий випадок самогубства описаний в Новому Завіті. Це випадок з Іудою Іскаріотом, який зрадив Христа. “Коли ж настав ранок, усі первосвященики й старші народу зібрали нараду супроти Ісуса, щоб Йому заподіяти смерть, і, зв'язавши Його повели та й Понтію Пілату намісникові віддали. Тоді Іуда, що видав Його, побачивши, що Його засудили, розкався, і вернув тридцять срібників первосвященикам і старшим, кажучи: “Я согрівив, невинну кров видавши”. Вони ж відказали: “А нам що до того? Дивись сам”. І, кинувши в храм срібняки, він пішов, та й повісився” (Мф. 27, 1–5).

Християнство дуже суворо ставиться до самогубства і самогубців, багато в чому наслідуючи і повторюючи в цьому відношенні заповіді іудаїзму. Самовбивцю не відспівували в церкві, не ховали на цвинтарі поруч з іншими. Подібно іудеям, християни розширено тлумачать слова Біблії, що забороняють пролиття крові, тобто вбивство, переносячи заборону і на самогубство. На Празькому соборі (563) церква заборонила самогубство, ухваливши: “Честь поминання під час святої служби і спів псалмів не повинні супроводжувати тіла самогубців до могили”.

Однак і в християнстві можливі виключення з цих строгих правил, коли мова йде про людей, що захищають свою честь або що позбавили себе життя, “захищаючи святу віру”, тим самим “прославляючи ім'я Боже”. Пробачається самогубство діви, скоєне заради порятунку цнотливості. Так, Пелагея і Софронія (обидві в подальшому канонізовані святі) наклали на себе руки: Пелагея, рятуючись від переслідування солдатів, разом з матір'ю і сестрами кинулася в річку і потонула, Софронія ж позбавила себе життя, щоб уникнути насильства з боку імператора Максенція, що наполегливо домагався її.

У тій же Біблії, що суворо засуджує самогубство, є опис вчинку “доброго старця” Разіса, прозваного за свою чесноту “батьком іудеїв”.

Коли переслідувач істинної віри Никанор наказав схватити Разіса і той побачив, що справа приймає поганий оборот, він, вирішивши, що

краще померти доблесною смертю, ніж віддатися в руки лиходіїв і дозволити всіляко принижувати себе і ганьбити, пронизав себе мечем. Після цього він вибіг на стіну і кинувся з неї вниз головою на натовп своїх гонителів. Однак відчуваючи, що він ще живий, і палаючи люттю, він, незважаючи на кров, що лилася з нього і важкі рани, піднявся на ноги і пробіг, розштовхуючи натовп, до крутої скелі. Тут, зібравши останні сили, він крізь глибоку рану вирвав у себе кишки і, зім'явши і розірвавши їх руками, жбурнув їх своїм гонителям, закликаючи на їхні голови Божу кару. Цей і справді дивовижний по своїй мужності і страшний по виконанню випадок Біблія трактує як приклад доблесті і шляхетності.

Апостол Павло говорить більш конкретно: “Хіба ви не знаєте, що ви храм Божий... Як хто нівечить Божий храм, того покарає Бог, бо храм Божий святий, а цей храм – ви” (1 Кор. 3, 16–17). Першим з Отців Церкви самогубство засудив у IV ст. Августин Блаженний, таким чином відреагувавши на епідемічне зростання випадків добровільних смертей і шаленого мучеництва серед фанатичних послідовників християнських громад. Він вважав суїцид вчинком, який заздалегідь виключає можливість покаяння і є формою вбивства, що порушує заповідь “Не вбий”.

Майже через тисячу років католицький теолог Фома Аквінський (1225–1274) був ще більш категоричним і засуджував самогубство на підставі трьох постулатів:

1. Самогубство є порушенням закону природи, відповідно до якого “все природне повинно підтримувати своє буття” і який наказує любити себе.
2. Це – порушення закону моралі, оскільки завдає шкоди суспільству, частиною якого є самогубець.
3. Самогубство є порушення Закону Божого, який підпорядковує людину Провидінню та залишає право забирати життя тільки самому Богу.

Жорсткі установи християнства, закріплені постановою Тридентського собору (1568), офіційно визнали на підставі заповіді “Не вбий” суїцид вбивством, майже на півтора тисячоліття сформували відповідні законодавчі заходи в більшості держав Європи і визначили домінуюче ставлення суспільства до самогубців.

Іслам заперечує навіть саму можливість замаху правовірного мусульманина на своє життя. Досить сказати, що в священній книзі мусульман Корані, котра дуже докладно регламентує поведінку віруючого і дає поради і рекомендації, здається, при всіх мислимих ситуаціях, немає навіть прямої згадки поняття самогубства.

Віруючий мусульманин слідує своїй долі, призначеній йому Аллахом, він зобов'язаний зносити всі тяготи, послані йому як випробування в цьому житті, повторюючи при цьому: “На все воля Аллаха!”; сама думка про можливість за допомогою самогубства якимось позбутися цих тягот настільки блюзнірська, що навіть не ввійде в голову мусульманину.

Самогубство з точки зору ісламу – непростимий гріх. У більшості випадків причиною, по якій мусульманин іде на самогубство, є звичайне невігластво. По-справжньому віруюча людина ніколи не наважиться вбити себе, тому що вона добре обізнана з тим, що добровільний відхід із життя не принесе бажаного полегшення, а посилить страждання, які, окрім усього іншого, з тимчасових перетворяться на вічні. У священних переказах мусульман – хадісах можна знайти недвозначні погрози на адресу тих, хто робить “інтіхар” (по-арабськи це слово спочатку означало “самоумертвлення за допомогою врізання горла”, проте пізніше стало терміном, що позначає будь-який вид суїциду). Відповідно до ісламського віровчення місце проживання самогубців у Вічності – пекло.

В. С. Соловйов писав, що з точки зору ісламу злочинність суїциду полягає в тому, що людина сміє противитися своїй долі, яка визначена їй Аллахом, і тим самим добровільно відмовляється від раю. Покаранням грішникові буде пекло, де йому доведеться знову і знову здійснювати своє зле діяння. На підтвердження цих слів він наводить слова пророка Мухаммада: “Людина помирає з волі Бога, відповідно до книги, в якій відзначено термін її життя. Коли прийде кінець, вона не зуміє ні уповільнити, ні прискорити його ні на одну мить”. В авторитетних збірках священних переказів Аль-Бухарі і Мусліма наводиться і такий хадис: “І хто б не вбив себе залізною зброєю, залізна зброя залишиться в його руці, і він безперервно буде наносити нею удар собі в живіт у вогні пекла, вічно. ...Зістрибнувши з висоти буде знову і знову падати в саму безодню пекла”. Абу Дауд у своїй збірці подає таке висловлювання пророка: “У старі часи був якийсь чоловік, замучений хворобою, яка виснажила його терпіння, і взяв він ніж, і перерізав собі зап'ястя, і стік кров'ю до смерті. І сказав на це Господь: “Раб мій прискорив свій кінець, немає йому шляху в рай”. Але коли суїцид скоївся, виникає питання про те, як слід ховати людину. Незважаючи на те, що іслам різко засуджує незаконне вбивство в будь-якій формі (а вбивство власного тіла, безсумнівно, є незаконним діянням), похоронну молитву над самогубцем читати дозволяється. Так що “джаназа” (похоронний обряд) проводиться в звичайному порядку [7].

Висновки. Пошук сенсу життя пронизує всю історію людства. Суїцид, що є суто людським актом, трапляється в усіх культурах. Своєрідність цієї проблеми така, що, торкаючись найдавніших філософських, етичних, соціальних проблем, вона збереже своє значення і в майбутньому. Тому аналіз ставлення до суїциду в історії як проблема, що притаманна різним епохам і народам, з часом буде все більш актуальний.

Література

1. Гишинский Я. И. Девиантология. – СПб. : Юридический Центр Пресс, 2004. – 336 с.
2. Дхаммапада / пер. с пали, введ. и комм. В. Н. Топорова ; отв. ред. Ю. Н. Рерих. – М. : Изд-во восточной литературы, 1960. – 160 с.
3. Камю А. Бунтующий человек. – М. : Изд-во политической литературы, 1990. – 415 с.
4. Маховиков А. Н. Суицидология : прошлое и настоящее : проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. – М. : Когито-Центр, 2001. – 569 с.
5. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2009. – 471 с.
6. Мозговий І. П. Смерть як філософська категорія (антична традиція) // Філософські науки : зб. наук. праць. – [Вип. 4]. – Суми : СДПУ ім. А. С. Макаренка, 2002. – С. 90–97.
7. Отношение ислама к суициду [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.memoriam.ru/forum/viewtopic.php?f=138&t=5245>
8. Паперно И. Самоубийство как культурный институт. – М. : Новое литературное обозрение, 1999. – 256 с.
9. Славянские Боги [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.edgarcaysi.narod.ru/vedi_slav_bogi_zhelya.html
Отримано 10.04.2016

Summary

Kubrak Oleg. Suicide in history, philosophy and religions of the world.

The article is an attempt to analyze the historical phenomenon of suicide in religious – philosophical context. The problem of suicide reviewed at different times in different societies specific to their customs, social assessments of behavioral models. Humanity goes through time and space and hasn't decided questions about the meaning of life. Suicide as purely human act is inherent in all cultures. The peculiarity of this problem is such that, referring to the ancient existential problems, it will retain its value forever. Only the attitudes to suicide is changing depending on the specific historical background. Actualization of the suicide problems eventually likely will increase. The eras are passing, even nations are disappearing, and the question of human being doesn't change its essence.

Keywords: *suicide, myth, primitive culture, boginki, sinapotanumenon, Daoism, Confucianism, nirvana, stoicism, Epicureanism.*

УДК 2–4:329.1(430)

Мозговий Іван

НАЦИЗМ І ВІРА: СТАВЛЕННЯ КЕРІВНИЦТВА НАЦІОНАЛ-СОЦІАЛІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ НІМЕЧЧИНИ ДО РЕЛІГІЇ Й ЦЕРКВИ

В статті розглядаються актуальні питання використання нацистською партією в Німеччині (1933–1945) релігійної тематики в контексті розв'язання відповідних політичних та ідеологічних проблем.

Ключові слова: *окультний Рейх, есхатологічні настрої, церковна політика, диктатура, антисемітизм, демонізм, язичництво.*

Постановка проблеми. У масовій свідомості сьогодення не лише утвердилося багато міфів про сутність “Третього Рейху” (Drittes Reich), але й міцно укорінилася теза про його “окультну” природу, звинувачення нацистів у антихристиянстві та багато інших подібних ідей, часто поширюваних російською пропагандою з метою приховати соціальну природу тоталітарних режимів. Прагнучи замовчати не менші злочини перед людством, вчинені сталінізмом і сьогодишнім путінізмом, який переріс у “рашизм”, московські ідеологи всі злочини нацизму хотіли б пояснити лише тим, що, мовляв, Гітлер був “медіумом” темних сил і адептом “таємного ордену”, тому він і виношував диявольські плани, що нацисти, мовляв, створили “нову” релігію як суміш язичництва і сатанізму, оскільки організований ними геноцид був кривавою жертвою “чорним” богам [13]. Чи відповідає цей “демонічний” образ дійсності? Чи є в цьому міфі хоч доля правди? Чи підтверджується скандальна версія про “магічні корені” нацизму реальними фактами? Відповідь можлива після аналізу релігійного боку нацистської ідеології й практики, що обумовлене потребами протидіяти антигуманним виявам у духовному житті людства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Феномен німецького нацизму (в радянській ідеології він розглядається як крайній вияв фашизму), а надто особистість “фюрера” продовжує непокоїти суспільну свідомість, привертати увагу дослідників. Один із чинників цього феномену є політика Адольфа Гітлера в царині релігії і церкви. До цих питань часом зверталися зарубіжні дослідники. Серед тих, хто намагався простежити основні вияви релігійної політики Третього Рейха, слід назвати М. В. Шкаровського, О. В. Романька, О. Ю. Пленкова, М. Бросцата, К. Рисса та ін. Релігійні аспекти нацистського антисемітизму з'ясовували І. А. Альтман, С. Брухфельд та їх колеги. При цьому слід за-

значити, що у висновках ряду авторів нерідко домінує осуд, риторика, навіть лайливість замість спроби глибше й спокійніше розібратися в небезпеці світоглядної практики нацизму. Зазначимо, у вітчизняній науці не простежуються навіть такі скромні зусилля.

Мета даної праці полягає в спробі простежити практику використання нацистською партією в Німеччині релігійної тематики в контексті розв'язання відповідних політичних та ідеологічних проблем.

Виклад основного матеріалу. Підґрунтя релігійної політики нацизму слід шукати у довоєнній історії Німеччини. Після поразки імперського режиму в першій світовій війні (1914–1918) маса німців угледіла у післявоєнному хаосі і гнітючій політичній обстановці Веймарської республіки (1919–1933) вияв ворожих тенденцій, перемога над якими поставала для приниженої нації у формі різних сподівань. Тому есхатологічні настрої, відчуття переломності моменту, очікування нової епохи стали загальними ознаками політичного життя Німеччини 1920-х років. За таких умов теоретики расистського об'єднання “Фелькіше” і неоязичницькі автори передракали швидке настання “Золотого століття”. Апокаліптичні нотки стали характерні і для релігійних еліт держави. Крістоф Лінденберг писав: “Багато сподівалися, що роздроблені угруповання об'єднуються в єдину національну спільноту, і чекали приходу посланого Богом вождя. Ясне одне: націонал-соціалістичний рух свідомо використав у своїх інтересах ці есхатологічні настрої, це очікування прийдешнього порятунку” [12, с. 78–79].

Безперечно, саме на цій хвилі розчарування в 1919 р. і виникла Націонал-соціалістична німецька робітничка партія (НСДП) (нім. Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, абр. NSDAP), яка зазначену назву отримала в 1920 (у політичній публіцистиці її діячів згодом почали називати “наці”, по аналогії з соціалістами – “соці”). З 1921 її “фюрером” (керівником) став Адольф Гітлер, який прийшов у партію ще в 1919.

Окрім Гітлера, аж до самого краху рейху в 1945 найвпливовішими особами в NSDAP були вищі партійні функціонери – reichsleiter (рейхсляйтери). За весь час таке звання Гітлер присвоїв 25 партійним керівникам (у 1940 у партії був 21 reichsleiter). Насамперед тут маємо на увазі керівника партійної канцелярії, заступника фюрера по NSDAP Рудольфа Гесса, який з 1933 здійснював безпосереднє керівництво партією. Коли 10 травня 1941 Гесс вилетів у Велику Британію, новий заступник не призначався, але фактично ним був начальник Штабу заступника фюрера reichsleiter Мартін Борман, з 12 квітня 1942 – “секретар фюрера”. До кола найбільш наближених Гітлера входили також Герман Герінг, Йозеф Геббельс, Генріх Гімmlер, Адольф Розенберг, Вільгельм Фрак, Генріх Мюллер, Роберт Лей та інші. Їхня позиція великою мірою впливала на

політику нацистської партії і в області релігії, особливо враховуючи те, що ця політика не була однозначною й прозорою.

При оцінюванні релігійних переконань фюрера у працях дослідників постають декілька типових помилок: одні голосливо стверджують, що Гітлер був “язичником”, “сатаністом” або “безбожником”, наповнюючи ці терміни позитивним або негативним змістом, інші, хто переважно симпатизує націонал-соціалізму, наполягають на “християнстві” Гітлера, не бажаючи визнати того факту, що погляди фюрера на релігію коливалися між лютеранством, маркіонітством (відкиданням Старого Завіту), пантеїзмом, агностицизмом, позаконфесійним християнським монотеїзмом і т. п. [19].

Сильний державний апарат завжди намагається так чи інакше контролювати церкву та інші ідеологічні “надбудови”. Проте у випадку абсолютної диктатури йдеться або про перетворення церкви на уніфікований елемент державної машини, або про нищення церкви як такої, як це намагався, хай і дещо непослідовно, зробити “вождь народів” Сталін (уроджений Джугашвілі). Близькі цілі ставив і “фюрер” (уроджений Шикльгрубер), хоча він діяв дещо “прагматичніше”. При цьому обидва тирані часто користувалися тими самими політичними засобами, вчилися один в одного, хоча показово демонстрували взаємну ненависть.

Багато чого спільного є і в їхній церковній політиці. І хоча важко сказати, хто з них вів перед у репресіях, проте Гітлер пішов значно далі за Сталіна по шляху радикальної “реформи” не тільки церкви, а й самої релігії [8]. При цьому фюрер, подібно Сталіну, розглядав свою персону приблизно як “знаряддя Провидіння”, хоча йому особисто ніколи не імпонувала роль релігійного вождя. Адже Адольф Гітлер народився в сім’ї, де батько був скептиком і антиклерикалом, а мати – віруючою католичкою. Будучи хрещений у дитинстві в Римо-католицькій церкві (РПЦ) і пройшовши в 15-річному віці конфірмацію, він у подальшому житті перестав відвідувати месу і брати участь у церковних таїнствах. У дорослому віці Гітлер нерідко демонстрував щось схоже на зневагу до християнства, але заради отримання і утримання влади з кон’юнктурних політичних міркувань був готовий на деякий час відкласти загострення відносин з церквами [18].

Поверхнева освіта не дозволила йому скільки-небудь детально обґрунтувати свої духовно-релігійні переконання. Його першою метою було не дати об’єднатися для боротьби з нацизмом католицьким і протестантським супротивникам режиму. На цій підставі дехто стверджує, що ще до 1933 Гітлер переглянув своє ставлення до християнства і почав оцінювати украй негативно всі християнські віросповідання. А пі-

сля благополучного (для нацизму) завершення світової війни він нібито мав намір ліквідувати всі релігійні об'єднання. Насправді ж атеїзм завжди викликав роздратування Гітлера. Тому він забороняв усі нападки на релігійні громади та їх інститути, вважав, що члени NSDAP не повинні сперечатися з цього приводу [3, с. 72].

З книги “Mein Kampf” (“Моя боротьба”, 1924), що стала програмним твором нацизму, видно, що Гітлер у 20-і роки не відкидав християнства. Навпаки, у зазначеній книзі він неодноразово виступав проти людей, які розпалювали релігійні розбрати, вважаючи їх (як і неоязичницьких “релігійних реформаторів”) “набагато гіршими ворогами народу, ніж навіть інтернаціонально налаштовані комуністи”. Тому атеїзму більшовиків він протиставляв власну віру в Бога, хоча його релігійні ідеї істотно відрізнялися від учення Христа [26].

Під час підготовки до війни Гітлер дистанціювався від антицерковних акцій і не без стурбованості наголошував: “Оскільки я раніше найсерйознішим чином піклувався про те, щоб рух (нацизму – *I. M.*) тримався якнайдалі від спірних питань, які в принципі можна оцінювати неоднозначно і остаточного вирішення яких немає, принаймні, безумовно визнаного авторитету, рух тепер втягується в релігійні дискусії, які, щонайменше, турбують членів партії, а в майбутньому можуть зовсім розвести їх”. [3, с. 74–75].

Ясна річ, за таких умов націонал-соціалістична партія упродовж Веймарського періоду, тобто до свого приходу до влади, всіляко намагалася обходити релігійні суперечки, справедливо вважаючи, що ставка на якусь одну конфесію обумовить втрату підтримки людей, які сповідують іншу форму віри. Ототожнювати себе з якоюсь однією релігійною конфесією було б політично нераціонально. Так само нераціонально було б, на думку багатьох керівників NSDAP, позиціонувати себе прибічниками атеїзму або неоязичництва. Зрозуміло, в партії завжди існували альтернативні погляди на проблему віри, проте Гітлер періодично давав зрозуміти, що він не схвалює таке “релігійне реформаторство”, яке веде до розколу нації.

Тому вже в 1920 у своїй програмі націонал-соціалісти заявили: “Ми вимагаємо свободи усім релігійним віросповіданням в державі до тих пір, доки вони не складають загрози для неї і не виступають проти моралі й почуттів німецької раси. Партія, як така, стоїть на позиціях позитивного християнства, але при цьому не пов'язана переконаннями з якою-небудь конфесією” [9, с. 866]. У 1933 офіційна програма націонал-соціалістичної партії підтвердила “свободу всіх релігійних деномінацій держави, які не становлять небезпеки для морального духу німецької раси”.

Політичні супротивники нацистів періодично намагаються звинуватити NSDAP чи не в першу чергу в антихристиянстві. Насправді ж нацистська партія відмовлялася стати на бік якоїсь однієї з християнських конфесій і тим більше протиставити себе християнству. Упродовж усіх років “боротьби” вона демонструвала лояльність (хоч і різну) до двох найбільших церков – Католицької й Лютеранської. Зрозуміло, віряни далеко не завжди приймали таку позицію за чисту монету.

Спочатку найбільше проблем для NSDAP складала стосунки з католиками. Це й зрозуміло, оскільки універсальний, наднаціональний характер католицизму, його інституціональна самостійність не відповідали націоналістичним і расистським уподобанням гітлерівців. Але в той же час багато католицьких кліриків негативно ставилися до Веймарської республіки і поширення комунізму, тому згодні були миритися з існуванням націонал-соціалізму, сприймаючи його як ефективну противагу лібералізму і червоній загрозі [6, с. 144].

Стабільнішими обіцяли бути стосунки націонал-соціалістів із протестантами, які складала релігійну більшість у Німеччині. До того ж в силу національного характеру антисемітизм серед німецьких протестантів був поширений більше, ніж серед католиків. Тому “Німецькі християни” намагалися поєднати християнську традицію з націонал-соціалізмом, керуючись гаслом: “Один народ – один Бог – один Рейх – одна Церква”!

Попри такі підходи у нацистській партії простежувався цілий ряд інших ідеологічних тенденцій. У партійних функціонерів погляди на релігію варіювалися від набожності (міністр Ганс Керрл, гауляйтер Сілезії Йозеф Вагнер, гауляйтер Швабії Карл Валь) до пантеїзму (Альфред Розенберг) і атеїзму (Мартін Борман). Дехто ж ототожнював себе з неоязичниками. Інші, передусім впливові діячі NSDAP брати Грегор і Отто Штрассери, як соціалісти, вважали клерикалів “слугами буржуїв і реакції”.

Усупереч вимозі програми NSDAP щодо нейтралітету в питаннях релігії деякі нацисти залишалися фанатичними католиками або активними учасниками протестантського руху “Німецькі християни”. “Прагматичну” лінію Гітлера підтримував один із найосвіченіших нацистських лідерів NSDAP імперський міністр (Eichsminister) народної освіти, голова Reichspropagandaleiter (Управління пропаганди рейху) і reichsleiter Йозеф Геббельс. Він теж народився в сім’ї католиків. Тому Геббельс після приходу нацистів до влади став непримиренним ворогом Бормана, який боровся проти християнства. Натомість виконувач обов’язків начальника гестапо oberführer (оберфюрер) SS у 1938 Генріх Мюллер, згодом начальник таємної державної поліції (IV відділ RSHA)

Німеччини (1939–1945), *gruppenführer* (группенфюрер) SS, в релігійні питання взагалі надто не заглиблювався.

Водночас цілий ряд керівників NSDAP були фактично переконаними неоязичниками й атеїстами, тому теж порушували принцип релігійного нейтралітету, але вже з іншого боку. Так, радикальним неоязичником був гауляйтер Тюрингії Артур Дінтер. Сам Гітлер теж фактично образив церкви, призначивши головним нацистським ідеологом Альфреда Розенберга, який нападав на християнство, хоча й зазначав: “Було затаємничено, що я висвітлюю вотанізм (віру в бога Вотана – *I. M.*) як мертву форму релігії ... і мені брехливо і скрупульозно приписували бажання знову ввести язичницький культ Вотана” [21, с. 6].

Виходець із протестантизму, Розенберг як *reichsleiter* і голова зовнішньополітичного управління NSDAP і уповноважений фюрера з контролю за духовним і світоглядним вихованням NSDAP критикував Ватикан, який, на його думку, шкодив консолідації німецької нації. Перевагу ж він віддавав неоязичницькому “німецько-нордичному релігійному рухові”, що базувався на “вільній від християнства релігії”.

У 1935 Розенберг виступив з антикатолицьким листом “Про темних людей нашого часу”, а в 1937 – з антилютеранським листом “Протестантські паломники до Риму”. Пізніше під його керівництвом був розроблений “План націонал-соціалістичної релігійної політики”, розрахований на 25 років. У ньому метою боротьби нацизму з церквою проголошувалося створення обов’язкової для усіх громадян “державної релігії”, при цьому релігійне співтовариство повинне було наслідувати “німецьке моральне і расове почуття”, а традиційні християнські конфесії – поступово зникнути.

Представниками розенбергівського напрямку були лідер *Hitle-?jugend* (Гітлерюгенда) *reichsleiter* (рейхсляйтер) Бальдур фон Шірах і голова Організаційного управління NSDAP та одночасно – голова “Німецького трудового фронту” *reichsleiter* Роберт Лей. В антицерковну кампанію під гаслом “деконфесіоналізації громадського життя” включився міністр внутрішніх справ, голова депутатської фракції NSDAP в Рейхстазі, *reichsleiter* Вільгельм Фрік. Відкрито виступали проти церкви Р. Гесс і М. Борман. Останній наполягав на відокремленні держави від церкви, її децентралізації і роздробленні на самостійні парафії, а в перспективі – на ліквідації. Антихристиянську суть мала й організація охоронних загонів *Schutzstaffel* (SS) (CC), керована *reichsführer* SS і рейхсляйтером Генріхом Гімmlером.

В цілому ж ставлення нацизму до церков обумовлювалося часом та політико-ідеологічними факторами й було відмінним до кожної конфесії. Щоб повністю розв’язати собі руки, нацистська партія від початку

поставила собі за мету перемогти на виборах і отримати в рейхстазі необхідну більшість. Для цього Гітлеру була потрібна підтримка клерикальних кіл, зокрема Партії католицького центру. Це й визначило початкове ставлення нацистів до католицизму. У своєму радіозверненні до виборців фюрер обіцяв сприяти поширенню християнства “як основи нашої національної моралі” і звернувся до Бога за “благословенням” діяльності його уряду. Тут не було нічого дивного, якщо згадати, що ще в 1932 на Ессенському католицькому соборі говорилося: “Якщо ми правильно тлумачимо знаки часу, то ми стоїмо на переломному рубежі світової історії” [12, с. 77].

Кардинал Фаульхабер у своїй різдвяній проповіді в Мюнхені в 1933 заявив: “Церковна точка зору не містить у собі ніяких протиріч з расовими дослідженнями і расовою культурою. Немає в ній і яких-небудь протиріч прагненням зберегти національні особливості народу, підтримати його чистоту і добродієність, а також сприяти відродженню національного духу на основі кровних зв'язків, що об'єднують людей” [2, с. 305]. Тому церква нерідко схвалювала зусилля нацистського режиму по створенню єдиного суспільства “без класів і станів”, а також його протидію нігілістичному більшовизму.

У червні 1933 спільне пастирське послання усіх нмецьких єпископів закликала католиків до співпраці з новою владою [12, с. 99]. 20 червня 1933 був підписаний конкордат *Drittes Reich* із Ватиканом, що гарантував свободу католицької віри і право церкви самостійно регулювати свої внутрішні справи. У документі проголошувалася клятва вірності Римо-Католицької церкви новій Німеччині, говорилося про повагу до конституційно обраного уряду і необхідність виховання кліру в душі цієї поваги.

Зрештою Гітлеру вдалося завоювати підтримку католиків Німеччини і схвалення з боку Ватикану. У подальшому він неодноразово публічно висловлювався на підтримку традиційних конфесій. Приміром, 17 серпня 1934, виступаючи у Гамбурзі, фюрер заявив: “Я докладаю усіх своїх зусиль, щоб захистити права двох наших найбільших релігій, захистити їх від усіх нападків і встановити гармонію між ними й існуючою державою” [16, с. 312]. І все ж підхід нацистів до різних конфесій був досить відмінним.

Так, порозуміння з католицизмом було досягнуто тільки на перших порах, коли ставлення до зростання його громад було терпеливим, демонструвалося навіть сприяння відкриттю католицьких церковних шкіл. Проте вже з 1935 NSDAP прагне досить активно обмежити вплив католицьких юнацьких об'єднань, а потім взагалі почала розпускати їх і включати до складу *Hitlerjugend*.

У процесі реалізації затвердженого націонал-соціалістами курсу на “послаблення” релігійних переконань вони посилювали свою кампанію проти релігійних шкіл і проти католицького друку до тих пір, доки в 1941 не перестали виходити єпископальні бюлетені, які до того залишалися. Крім того, була розгорнута пропагандистська кампанія проти членів католицьких орденів, яким ставилися в провину моральні вади і порушення валютного законодавства [24]. Такі дії влади підтримали багато інтелектуалів – вихідців з католицизму: правознавець Карл Шмітт, філософ Мартін Гайдеггер (обидва вступили в партію 1 травня 1933, в день “національної праці”) та ін.

В той же час слід підкреслити, що нацисти дуже рідко піддавали гонінням католиків лише на підставі їх віросповідання. Як ворожа сила сприймався саме “політичний” католицизм, ті представники кліру і пастви, які намагалися озвучити і реалізувати політичні вимоги. Саме вони незмінно піддавалися різного роду репресіям. При таємній державній поліції Gestapo (гестапо) і спецслужбі безпеки партії SicherheitsDienst (SD) (СД) існували спеціальні “реферати”, що займалися боротьбою з політичною активністю католиків. У гестапо “рефератом” IV В 1 (політичні організації католиків) опікувався Еріх Рот. Впливовою особою з цих питань у період раннього нацизму був начальник штабу штурмових загонів Sturmabteilung (SA) (СА) reichsleiter Віктор Лютце.

Нацисти прагнули ослабити політичну “конкуренцію” з боку католицизму шляхом штучного обмеження благодійницької, профспілкової і молодіжної діяльності структур клерикалізму. З часом до Hitlerjugend були включені усі католицькі молодіжні організації. Уніфікації була піддана і добродійність церкви. Тож Ватікан неодноразово випускав звернення до пастви, в яких звинувачував нацистський режим у порушенні положень конкордату.

І все ж, незважаючи на зазначене, націонал-соціалісти усвідомлювалися Ватіканом як набагато менше зло в порівнянні з комуністичними атеїстами. У бесіді з мюнхенським кардиналом Міхаелем Фаульхабером Гітлер відзначав: “Католицька церква не повинна обманюватися. Якщо націонал-соціалізму не вдасться перемогти більшовизм, то і церква, і християнство також припинять існування в Європі. Більшовизм є смертельним ворогом церкви” [27, с. 466].

Попри зазначене, Гітлер невдовзі, як уже зазначалося, влаштував гоніння на РКЦ, вбачаючи небезпеку саме в ній, а не в протестантських конфесіях, які не мали монастирів, цього ідеологічного ресурсу. Він вважав, що релігійні діячі не повинні втручатися в державну політику (як це, на його думку, чинив Ватікан).

З 1939 в антицерковну боротьбу активно включилося Головне управління імперської безпеки (Reichssicherheitshauptamt, RSHA), керівний орган політичної розвідки і поліції безпеки. Підрозділи останньої були націлені на руйнування церковних структур, “атомізацію” конфесій і тотальний контроль за усіма проявами релігійного життя. У травні-червні 1941 була заборонена майже вся церковна преса, включаючи теологічні журнали.

З початком Другої світової війни Гітлер із прагматичних міркувань визнав за необхідне ослабити тиск, заборонивши на час військових дій будь-які акції не лише проти протестантських церков, а й проти католицизму. На захоплених і приєднаних до рейху землях нацисти перейшли до практичного відпрацювання моделі майбутньої церковної політики. Фюрер фактично надавав можливість Римо-Католицькій церкві зійти у небуття природним чином.

Натомість досить рівно в період Drittes Reich склалися стосунки між нацистським режимом і німецьким протестантизмом. Протестанти набагато рідше, ніж католики, піддавалися репресіям і набагато активніше йшли на співпрацю з нацизмом. У NSDAP існувало своєрідне “протестантське лобі”, і навіть такі антиклерикально налаштовані функціонери, як Розенберг і Гімmlер, а також відомий теоретик расизму Ганс Гюнтер, неодноразово виявляли повагу до германського “нордичного” протестантизму. Ієрархи протестантських церков реагували на прихід до влади нацистів набагато захопленіше, ніж католики. Вже у квітні 1933 в NSDAP вступив мекленбурзький єпископ Рендторфф, який висловив вдячність “богоданому фюрерові Адольфу Гітлеру” [4, с. 63].

Безумовно, і в протестантському середовищі існували групи, налаштовані щодо нацизму опозиційно. “Нордична” міфологія і “арійський параграф” у расовому законодавстві “коричневого синоду” іноді викликали протести лютеранських пасторів. І все ж у цілому ряді випадків репресії проти протестантів мали набагато менш радикальний характер, ніж проти католиків. Іноді судові інстанції і зовсім відмовлялися застосовувати санкції. Так, у 1938 в Кельні суд залишив без наслідків справу пастора, який у проповіді назвав нацистів “коричневими комахами-шкідниками” [15, с. 331].

Православні були представлені в Німеччині досить слабо. Проте перші контакти Гітлера з православними російськими емігрантами відбулися ще до утвердження нацистської партії. Фюрер детально обговорював з російськими монархістами плани підготовки кадрів православних священиків для майбутньої звільненої від більшовизму Росії. Нацистський режим “хотів бути” захисником Російської православної церкви (РПЦ), частина духовенства якої опинилася у вигнанні, а

інша піддалася в СРСР переслідуванням. Водночас керівництво Російської православної церкви закордоном (РПЦЗ) наголошувало, що “давнє тісне зближення з комуністичним урядом, на чолі якого стоїть кривавий тиран Сталін і в якому бере участь достатня кількість євреїв, що фанатично ненавидять християнство і нещадно винищують російський народ, кидає похмуру тінь на нового патріарха (Сергія – *I. М.*)” [25, с. 328].

Німецьку владу і армію часто звинувачують у пограбуванні і знищенні православних храмів. Так, згідно звіту “Надзвичайної комісії із встановлення і розслідування злочинів німецько-фашистських загарбників”, було зруйновано і пошкоджено 1 670 православних церков, 69 каплиць і 1 127 будівель інших релігійних культів. Справедливості ради слід відмітити, що радянські ідеологи відрізнялися тенденційністю й намаганням приховати нелюдську політику більшовизму. Всупереч радянській пропаганді, на окупованій німцями території майже не було релігійних гонінь, як в СРСР, натомість мали місце ознаки “релігійного відродження”. Лояльна релігійна політика нацизму на Сході обумовлювалася вимогами пропаганди і військово-політичного раціоналізму.

В Німеччині від початку запанувала помірна і гнучка політика щодо російського православ'я, особливо зарубіжного. Так, 14 березня 1936 Герінг підписав постанову уряду Пруссії про надання єпархії Берлінській і Німецькій (РПЦЗ) статусу корпорації публічного права. До 1939–1940 Міністерство у справах церкви зробило ряд інших дружніх кроків щодо православ'я. Після розгрому Польщі, де православ'я піддавалося досить жорстким утискам (у 1938 там було закрито 114 храмів), німці повернули російському православному населенню усе відібране поляками церковне майно.

Напередодні війни становище РПЦ в СРСР було украй плачевним. Кількість церков і священнослужителів (близько 500 чоловік) була для такої величезної території просто нікчемною і складала менше 5% від рівня кінця 1920-х [25, с. 40–41]. І хоча патріарх Сергій підтримав війну з Гітлером, більшовики в СРСР своєю нещадною секуляризацією, наругою над святинями (розкриття мощів, знищення церковних будівель і предметів культу тощо) та жорстоким терором проти священників і вірян викликали велике обурення пастви. Тому багато хто пов'язував з окупантами надії на відродження релігійного життя, і ці надії певною мірою справдилися.

Гітлер розглядав православ'я передусім як засіб у боротьбі з більшовизмом. Тому німецьке командування підтримувало на окупованих територіях ініціативу населення відроджувати храмове богослужіння. В результаті відродилися тисячі парафіяльних і чернечих громад, що за радянських часів пішли в підпілля. Зокрема, на території України за час

німецької окупації було відкрито 5 400 храмів і 36 монастирів, були організовані пастирські курси. Те ж саме можна сказати щодо окупованих територій Росії й Білорусії, де відкрито відповідно 2150 і 600 храмів [13]. Це засвідчує, що далеко не вся Московська патріархія стала на бік СРСР.

Парадокс ситуації полягав у тому, що міністром східних територій був призначений “язичник” reichsleiter Альфред Розенберг, якого в партії вважали “експертом з російського питання”. З “прагматичних” позицій він дозволяв вірянам займатися виконанням лише чисто релігійних завдань. Вже з осені 1941 підтримувалися ті православні ієрархи в Україні, Білорусії і в Прибалтиці, які виступили проти Московського патріархату і оголосили про намір утворити автокефальні церковні організації. Восени 1943, бажаючи протидіяти новому курсу релігійної політики в СРСР, RSHA з відома партійної канцелярії виступило ініціатором проведення серії конференцій православних архієреїв, активізуючи таким чином церковне життя. В цілому церковна політика А. Розенберга полягала в тому, щоб, з одного боку, використати православ'я як духовну силу, що переслідувалася радянською владою і мала бути потенційно ворожою щодо більшовизму, з іншого боку, домогтися дроблення РПЦ, щоб уникнути консолідації її “керівних елементів” для боротьби з рейхом.

Нацизм симпатизував також ісламу, який був бідний на догматизм і, вважалось, не переймався ідеологією. Тому гітлерівці прагнули використати ісламський чинник для того, щоб отримати підтримку національно-визвольних рухів у цілій низці азіатських країн з метою проникнення в Північну Африку, на Близький Схід і кінець кінцем в Індію. У війні ж із Радянським Союзом, як відмічає історик Олег Романько, “особлива ставка робилася на народи Поволжя, республіки Кавказу, Середньої Азії і Криму. Йдучи назустріч “національним сподіванням” народів цих регіонів, керівництво Німеччини серйозно розраховувало на підтримку з боку Туреччини й ісламського світу” [22, с. 142].

Мусульманам на окупованих радянських територіях була виявлена досить потужна підтримка у відродженні релігійного життя. Нацизм намагався співпрацювати з деякими мусульманськими релігійними лідерами. У вермахті, а потім і в військах СС почалося формування частин, що склалися з мусульман. Під час учбових занять із добровольцями-мусульманами підкреслювалося: “Націонал-соціалізм розглядає націю як творіння Бога, а більшовики прагнуть до національної плутанини” [11, с. 255]. Подібна лінія проводилася щодо буддизму: наголошувалося, що на підставі проведених антропометричних вимірів серед тибетців, мовляв, були знайдені “наукоподібні” підтвердження про їх приналежність до стародавніх народів.

Натомість одним із головних ворогів націонал-соціалісти з самого початку існування своєї партії вважали єврейство. Гітлер бажав бачити Німеччину звільненою від євреїв “як від скажених собак”. У 1920-е під час святкування Різдва в Мюнхені фюрер заявляв: “Христос був найбільшим борцем у битві проти світового зла – євреїв” [13].

При цьому антисемітизм нацистів носив не релігійний, а расовий характер, і це постійно підкреслювалося. У самого Гітлера, як католика, іноді прослизали твердження, що євреї “залишилися такими ж переконаними розбійниками, вбивцями і злодіями, як про них говорив Ісус, тільки стали ще честолюбнішими і підлими у своїй ненависті до чужих і до Христа”, тому “з євреєм не можна боротися на релігійному ґрунті, а лише – на національному і расово-політичному” [3, с. 68, 72]. За наказом фюрера був заснований Інститут, який переписував біблійні тексти, знищуючи всі згадки про особливу роль єврейського народу.

Саме існуюче тоді християнство Гітлер бачив “єврейським за походженням і характером” і “прототипом більшовизму”. В будь-якому разі саме єврей Павло, вважав він, спотворив християнство. Враховуючи традиційне неприйняття католиками іудаїзму, антиєврейська спрямованість нацизму нерідко не викликала в них ніяких нарікань. І хоча далеко не всі католики були згодні з расизмом, антисемітизмом і релігійною політикою *Drittes Reich*, вони непослідовно протидіяли Гітлеру, тоді як протестанти часом навіть підтримували його. В надрах протестантизму іноді проявлялися явно єретичні (як для християнства) тенденції, що зводилися до спроб “виключити” Старий Завіт і “переглянути” вчення Христа, нібито “збочене” Павлом, як зазначав і фюрер.

Німеччину Гітлер вважав християнською країною, яку треба звільнити від єврейства. Очевидно, що під “християнською вірою” Гітлер розумів “справжнє” вчення “арійця”. Після приходу до влади нацисти проголосили за мету видалення євреїв з цілого ряду галузей громадського, економічного і культурного життя. При цьому до певної пори антисемітські акції носили пропагандистський і економічний характер (наприклад, бойкот магазинів) і не торкалися релігійного життя іудеїв. Аж до початку війни євреї зберігали права німецьких підданих і мали можливість для створення своїх громадських організацій і учбових закладів [1, с. 28]. Священикам єврейського походження відповідно до існуючих правил у переважній мірі дозволялося сповідання, причащення і відпущення гріхів, навіть наставництво в конфесійних дитячих і молодіжних таборах, включаючи підготовку до конфірмації і так далі.

Зрозуміло, нацистська пропаганда не пропускала нагоди, щоб показати “справжній вигляд іудаїзму”, продемонструвати “бридкість” і “сатанизм” єврейської релігії. Скажімо, у відомому фільмі “Вічний жид”

(1940, режисер Фріц Гіпплер) детальним чином показувалася сцена кошерного вбивства теляти. Карикатурні образи євреїв, у тому числі рабів, були присутні й в іншому гучному фільмі – “Єврей Зюсс” (1940, режисер Файт Харлан). Обидві картини широко рекламувалися і демонструвалися не лише в Німеччині, але й на окупованих територіях Європи. Наголошувалося, що “ті, хто вразить Світового Єврея, врятують землю від Диявола” [11, с. 169].

Першим масштабним єврейським погромом у Німеччині стала “Кришталева ніч” (9–10 листопада 1938), спровокована деякими нацистськими функціонерами у відповідь на вбивство польським євреєм Гершелем Гріншпаном німецького дипломата Ернста фон Рата. Саме тоді уперше були спалені і пограбовані сотні синагог, нарузі піддалися єврейські цвинтарі. Йозеф Геббельс на нараді у reichsführer-SS Германа Герінга заявив: “Я дотримуюся тієї думки, що у нас є прекрасний привід знищити синагоги. Ті, що ще залишилися цілі, мають бути знесені самими євреями, нехай розберуть їх на каміння. Ми змусимо їх платити за все” [20, с. 221].

Надалі євреїв, яких гестапівці чи есесівці заставляли за молитвою, піддавали різного роду знущанням. Їм відрізали бороди, навіть примушували мочитися на молитовники і свитки Тори [5, с. 31]. На йом-кіпур було вбито рабів з Венгрова. Спочатку йому звеліли підмести вулицю, потім наказали зібрати сміття в хутрянну шапку, а коли він нахилився, його тричі ударили багнетом. Рабів продовжував працювати, поки не помер [5, с. 31].

Найбільш нетерпимим було ставлення до іудаїзму на захоплених радянських територіях. Це пояснювалося тим, що Гітлер звинувачував більшовиків у пособництві іудаїзму, оскільки розглядав комунізм як єврейський феномен. Тому всі синагоги і молитовні будинки на радянських теренах були знищені або використовувалися для господарських потреб. Часто практикувалося спалювання богослужбових книг і показове знущання над служителями культу й вірянами. Усюди був заборонений кошерний забій худоби, іудеїв примушували голити пейси і бороди.

Розкручений нацистами маховик голокосту неминуче спричиняв і тотальне знищення іудаїзму як форми релігії. При цьому можна назвати лише одне виключення. Окупанти продемонстрували лояльне ставлення до караїмів – невеликого тюркського народу, що сповідував іудаїзм. Натомість у Drittes Reich гонінням піддалися ті “сектанти”, які розглядалися як “п’ята колона” єврейства. Приміром, небезпечним ідеологічним супротивником нацисти вважали “Товариство свідків Єгови”, оскільки останні відмовлялися служити в армії, приносити яку б то не було при-

сягу фюрерові, брати участь у заходах режиму. Тому вони теж піддавалися переслідуванням.

Як наголошувалося вище, пропаганда союзників часто використала всілякі прийоми, покликані довести антихристиянську, “сатанинську” і окультну суть нацистського режиму. Так, свого часу Гітлер публічно заявляв: “Ми повинні уникати, щоб одна церква задовольняла релігійні потреби великих районів, і кожне село має бути перетворене на незалежну секту. Якщо деякі села в результаті захочуть практикувати чорну магію, як це роблять негри або індіанці, ми не повинні нічого робити, щоб перешкодити їм. Коротко кажучи, наша політика на широких теренах повинна полягати в заохоченні будь-якої і кожної форми роз’єднання і розколу” [17].

На цій підставі Рузвельт наголошував, що нацисти розробили “план, відповідно до якого після виграної Німеччиною війни усі існуючі у світі релігії – католицька, протестантська, мусульманська, індуїстська, буддійська й іудейська – мають бути однаковим чином скасовані, церковна власність вилучена, хрест й усі інші символи релігій заборонені, духовний стан приведений до мовчання загрозою концентраційного табору” [25, с. 40–41].

Справді, Гітлер часом демонстрував зацікавленість окультними проблемами. Живий інтерес до езотеричних знань виявляли також такі найближчі соратники Гітлера, як Гесс, у якого пристрасть до астрології проявлялася ще в юності, Гімmlер та інші керівники NSDAP. Деякі есеїсти навіть свята відзначали по рунічному зодіакальному колу, коли головним вважався день літнього сонцестояння й існували ритуали поклоніння вогню. В той же час слід наголосити, що це була тільки їх особиста позиція, і вони ніколи не намагалися нав’язати її всьому нацистському рухові. Тому подібні неортодоксальні погляди ніколи не отримували в нацистській партії характеру офіційної позиції.

Фюрер і його сподвижники мали на меті насамперед реалізацію доктрини “поділяй і володарюй”. У цьому плані й виношувалися ідеї розколу та ослаблення існуючих традиційних церков. При цьому ставлення націонал-соціалістів до “володарів таємних знань” – окультистів і масонів – було украй негативним. Вже 10 травня 1933 перед будівлями університетів Мюнхена і Берліна запалали вогнища, в які студенти і штурмовики з ненавистю кидали “марксистські” й “антинімецькі” книги, твори “виродженців”. Серед останніх були й теософські “праці”. Всю астрологічну й подібну їй літературу було попередньо конфісковувало у членів “розбещених” масонських і езотеричних організацій.

Складнішим було ставлення нацизму до атеїзму, радикально налаштовані прибічники якого зустрічалися навіть в NSDAP. Одіозною фігу-

рою такого плану був reichsleiter Мартін Борман. Вже починаючи з 1933, він розгорнув закулісну боротьбу не тільки з клерикальними колами, а й з християнськими конфесіями в цілому, що дозволило йому проводити власну політику секуляризації, в руслі якої він наказував конфіскувати майно ряду монастирів, не обділюючи себе.

Натомість, Йозеф Геббельс, який подібно Гітлеру був католиком, намагався протистояти ініційованим Борманом утискам духовенства і не приховував від партійних функціонерів своєї віри (усіх своїх дітей він хрестив у церкві) [14, с. 221]. В основному ж націонал-соціалістичні ідеологи, навіть будучи атеїстами, “за службовим обов’язком” визнавали християнські конфесії важливою ланкою “морального виховання нації”. Гітлерівський режим на відміну від сталінського відкрито не відстоював ідею атеїстичної держави, але прагнув понизити вплив християнства на німецьке суспільство задля забезпечення монополії нацизму в духовному житті суспільства, що обумовлювала ідея тоталітарної держави. Християнство було потрібне як тимчасовий союзник у боротьбі з комунізмом – німецьким і радянським.

То якою ж була домінуюча тенденція церковної політики гітлеризму? Відомо, що вже в 1933 нацистська партія проголосила “позитивне християнство” складовою частиною своєї програми. Сам Гітлер був антиклерикалом, але формально не поривав з церквою. Церква була йому потрібна, але лише як церква державна (націонал-соціалістична!). Активно протидіючи атеїзму, фюрер прагнув провести на території Німеччини своєрідну “реформу” християнства.

У Німеччині переважали церкви двох християнських гілок – католицька на півдні країни та калейдоскоп протестантських церков на півночі. В країні тоді налічувалося понад 40 млн. протестантів з 28-ми деномінацій, головним чином лютеран і реформатів ($\frac{2}{3}$ населення). Коли Гітлер прийшов до влади, його наміри стосовно долі церкви остаточно не визначилися. Не було відповіді на фатальне питання: християнство чи “німецька релігія” в дусі Вагнера? Та одне було зрозуміло – потрібна єдина державна церква.

Тому гра з Ватиканом “у лояльність” швидко закінчилася. Через п’ять днів після підписання конкордату німецький уряд прийняв закон про примусову стерилізацію окремих груп населення, сприйнятий Римом як виклик християнській моралі. Це спричинило до репресій проти католиків – у 1933–1945 було ув’язнено тисячі священників, ченців та черниць, страчено сотні непокірних, закрито більшість католицьких видань, а сповідь перетворено на майже офіційне джерело інформації для Gestapo (гестапо).

Гітлер поставив на меті офіційно підпорядкувати урядові й протестантські церкви. Репресії 1936 поклали край спротивові протестантів. Істинним виявом християнства була проголошена партія, яка закликала німців прийняти позитивне християнство й визнати, що “фюрер – то предтеча нового одкровення”. При цьому задуми фюрера іноді відходили від християнства; йому іноді навітьовали, що його історична місія полягає у відновленні язичницького культу германських племен (звичайно, з домішками нацизму). Буллою навіть наголошувалося, що Гітлер був раціоналістом і матеріалістом, який розглядав християнство як релігію, “придатну для рабів”, і супротивника природного відбору і виживання найсильнішого.

Насправді церковно-релігійна політика нацистів у Німеччині і в захоплених країнах Європи мала кінцевою метою формування (після закінчення війни) релігії, побудованої на принципах нацистської ідеології. І хоча між нацистськими лідерами ніколи не було згоди щодо ставлення їх партії до християнства, проте Гітлер як і раніше був досить впливовим, щоб заявити своїм радикальним колегам, що його плани “перебудови” можуть бути виконані тільки в атмосфері релігійної “терпимості”. На окупованих територіях СРСР Берлін проголосив політику “захисту християнської культури, віри та церкви від більшовизму”. І цей “захист” зводився до контролю новою владою відновленого церковного життя.

Докорінна реформа німецьких церков завжди трактувалася у Третньому рейсі як одна з великих історичних місій фюрера, третя після відновлення расової чистоти німців та забезпечення їх необмеженим життєвим простором. Метою реформи, яку Гітлер сформулював іще замолоду, було створення єдиної німецької церкви, абсолютно підвладної державі. Однак для майбутнього Третього рейху цього було замало. Гітлер дійшов думки, що етика християнства та його іудейські корені кричуще суперечать арійській ідеї. Антисемітизм Гітлера логічно привів його до антиклерикалізму, до потреби докорінної реструктуризації християнства, і в цьому полягав деформований “прагматизм” фюрера у ставленні до релігії. Він був переконаний, що християнство нав’язали германським племенам вороги. Тому в його прийнятті полягала трагічна помилка великої нації.

Взагалі ж релігійна позиція лідера нацистів була суперечливою. З одного боку, Гітлер виражав віру в особистісного Бога, який здатний “уразити блискавкою церкву”, а, з іншого він з позицій агностицизму відкидав віру в церкву як в Тіло Христове. По суті, фюрер ототожнював Бога з “законами природи”, тобто, висловлював погляди, близькі до пантеїзму. Багато істориків стверджують, що Гітлер мав намір здійснити остаточне вирішення питання щодо християнства в Німеччині, відновивши

замість нього культ поклоніння германським язичницьким богам; проте для підтвердження подібних намірів достатніх доказів немає.

Дійсно, він нерідко наполягав на “арійському” (а значить, “несврейському”) походженні Христа. Така версія припала йому до душі, на відміну від біблійного родоводу Христа. Тому до 10 заповідей були додані ще дві: “Тримай свою кров у чистоті” і “Шануй вождя і вчителя твого”.

Часом фюрер з більшою чи меншою ясністю показував себе прибічником дохристиянської цивілізації. Проте на підставі подібних висловлювань назвати Гітлера “язичником”, як це роблять і прибічники, і супротивники націонал-соціалізму, переслідуючи протилежні цілі, не можна. Гітлер позитивно ставився до культурної частини язичницької цивілізації, а не до релігійної. Тому він не сприймав язичництво в “чистому вигляді” – як поклоніння богам, пов’язане з певними релігійними церемоніями.

Тож, вірив Гітлер у Бога чи ні? Відповісти однозначно важко, оскільки мало хто взагалі “знав” думки й наміри фюрера, який був “дуже замкнутою, навіть утаємниченою особою”. Та очевидно він таки був віруючим. Але віруючим “попутно”, відкидаючи більшість християнських догматів при збереженні поваги до самого засновника християнства як “арійця”. У приватному житті Гітлер не був матеріалістом, як Сталін, але християнство теж зневажав. Тільки Сталін зневажав християнство як безбожник, а Гітлер – як антисеміт. А ось під час передвиборної кампанії фюрер публічно виступав із заявами на користь релігії. Якщо ранні розмови Гітлера можна розглядати як свідоцтво його щирого відношення до християнства, то надалі нацизм прагнув вихолостити з християнства усі найбільш значимі ортодоксальні догмати, залишаючи про нього лише смутне уявлення у поєднанні з антиєврейськими забобонами, які мало були схожі на справжнє християнство.

Гітлер “шанував” Ісуса тому, що вважав його арійським воїном, який бився проти єврейства. З позицій расового антисемітизму він підтримував і церкву “Німецьких християн”, яка заперечувала єврейське походження Євангелія і стверджувала, що Ісус був арійцем, а апостол Павло як єврей сфальсифікував учення Христа. Віру в іудеохристиянського Бога Гітлер замінив вірою у власного Бога Німеччини. Існуюча ж християнська віра розглядалася ним як чужорідна.

На цій підставі Гітлер не мав особливої поваги до діючих церков, часом він глузував з церковного життя, вважаючи його “безумством для дурнів”, а вчення церков називав “філософією, що не прямує до істини” (“Mein Kampf”). На підставі теорії держави Гегеля фюрер відвів християнській етиці й самому християнству підпорядковане місце в системі духовних цінностей Drittes Reich. Девальвації християнства в уявленнях

Гітлера сприяли й погляди Ніцше, який звинуватив іудеїв та християн у створенні “моралі рабів”, неприйнятної для надлюдина. Фюрер вважав, що “іудействующе” християнство добігло кінця, хоча, виходячи зі стратегічних міркувань, він не хотів прямої конфронтації з ним до того, як буде задіяний механізм реформації християнства.

Якою потрібна була церква Гітлеру, демонструвала постановка релігійного питання в німецькій армії. Служба військових капеланів була традиційною для німецької армії ще з кайзерівських часів. Тепер же на військових священиків покладалася важлива місія морального виховання військовослужбовців. Духовенство постійно перебувало з солдатами: супроводжувало воєнних у польових умовах, було присутнім на тренуваннях і маневрах, відвідувало хворих у госпіталях, знаходилося в окопах. Польові єпископи, старші й армійські капелани носили, як елемент уніформи, золоте розп'яття на ланцюжку. На пряжці солдатів і унтер-офіцерів вермахту був девіз “З нами Бог” (“Got mit uns”). Діяльність військового духовенства визначалася затвердженням у 1929 р. Статутом лютеранської і католицької військової служби. Вплив обох конфесій на вермахт був дуже значним. Старі християнські традиції мав і німецький флот. З приходом до влади нацистів і у зв'язку з програмою оновлення флоту актуалізувалася потреба у священиках і капеланах, що обумовило зростання їх чисельності на всіх кораблях. Така слухняність церкви та її служителів абсолютно задовольняла Гітлера та його поплічників.

Проте уніфікація так і не досягла тотального характеру (хоча і прагнула до цього), а в релігійному питанні існувала відома свобода. Реалізувати програму Розенберга, яка б гарантувала “німецькій нації расову безпеку” та “цілковите одужання від християнства”, на щастя, не судилося. В 1945 році було покінчено з усіма нацистськими проектами, у тому числі й релігійними.

Висновки. Таким чином, релігійну політику націонал-соціалістів потрібно розглядати через призму цілого ряду тенденцій: а) в її розвитку; б) диференційовано; в) в усій суперечливості міжособистісних стосунків лідерів Drittes Reich. Позиція самого Адольфа Гітлера як фюрера NSDAP і як керівника Німеччини відрізнялася певною мірою лояльності щодо двох найбільших німецьких християнських конфесій, хоча і католикам, і протестантам найсуворіше заборонялося займатися в Третьюму рейсі політичною діяльністю (за виключенням – явно пронацистською).

Гітлер часто грав на протиріччях опонентів, як сьогодні це робить інший диктатор – Путін. При цьому він визнавав за релігією право на “моральне виховання” нації і виступав проти розбратів на релігійній основі. Ціла низка вищих партійних і державних функціонерів не могла погодитися з такою постановкою питання. Тому найбільш непримирен-

но налагоджені керівники, передусім Борман, намагалися досить активно проводити власну, далеко недружню щодо християнства політику.

Але з початком Другої світової війни державний апарат прагнув проводити “дружню і лояльну” політику щодо церков окупованих держав, що пояснюється передусім пропагандистськими міркуваннями. Причому це відноситься і до усіх нехристиянських форм віросповідання, за виключенням іудаїзму та єговізму. Езотеризм, астрологія, спиритизм і все подібне їм “таємне знання” теж відкрито засуджувалися і жорстко переслідувалися в Третньому рейсі, оскільки підривали загальні основи релігії. Тому говорити про те, що нацистська Німеччина була державою, яка культивувала окультизм, безглуздо.

Релігійна політика нацизму в цілому була спрямована на звеличення тоталітарної імперії, ідейне забезпечення політичних процесів, коли вожді свої справжні переконання приховували за демагогічними заявами й пустопорожніми гаслами, а слухняна церква обоготворювала їх і сакралізувала їх дії. І в цьому полягало їх “реформаторство”. Дії гітлеризму мало чим за змістом відрізнялися від дій ідеологів сталінізму й путінізму, за виключенням того, що політика Сталіна за формою є більш відкрито-цинічною, а вчинки Путіна – більш облудними. Можливо, даються ознаки відмінності рівня культурної спадщини Німеччини й Московсько-Совєцької імперії.

Література

1. Альтман И. А. Холокост и еврейское Сопротивление на оккупированной территории СССР / И. А. Альтман. – М. : Фонд “Холокост”, 2002. – 320 с.
2. Моссе Дж. Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма / Дж. Моссе. – М. : Центрполиграф, 2010. – 452 с.
3. Бройнингер В. Противники Гитлера в НСДАП. 1921–1945 / В. Бройнингер. – М. : АСТ; Астрель, 2006. – 397 с.
4. Бросчат М. Закат тысячелетнего рейха / пер. с нем. В. Кузнецова / М. Бросчат. – М. : Яуза; Эксмо, 2005. – 288 с.
5. Брухфельд С. Передайте об этом детям вашим... : История Холокоста в Европе, 1933–1945 / Брухфельд С., Левин П. А. – М. : Текст, 2000. – 103 с.
6. Буровский А. Великая Гражданская война 1939–1945 / А. Буровский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.e-reading.club/book.php?book=127909>
7. Гейден К. Путь НСДАП. Фюрер и его партия / К. Гейден. – М. : Яуза, 2004. – 576 с.
8. Гудзик Клара. Гітлер і релігія Людина і світ. – 1996. – № 7. – С. 36–40 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1996/lis_96_07/
9. Залесский К. А. Кто был кто в Первой мировой войне / К. А. Залесский. – М. : АСТ; Астрель, 2003. – 894 с.
10. Захаров В., Кулешов В. Начало начал : Германия, 1933–1939 годы / В. Захаров, В. Кулешов. – М. : Коллекция “Совершенно секретно”, 2000. – 560 с.

11. Ковалев Б. Н. Нацистская оккупация и коллаборационизм в России 1941–1944. – М. : Транзиткнига, 2004. – 544 с.
12. Линденберг К. Технология зла. К истории становления национал-социализма / К. Линденберг. – М. : Энигма, 1997. – 112 с.
13. “Оккультный Рейх”. Главный миф XX века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://rutlib.com/book/16714/>
14. Павленко П. П. Мартин Борман : “серый кардинал” третьего рейха / П. П. Павленко. – М. : Олимп ; Смоленск : Русич, 1998. – с.
15. Пленков О. Ю. Третий рейх. Арийская культура / О. Ю. Пленков. – СПб. : Нева, 2005. – 480 с.
16. Редер Э. Гросс-адмирал. Воспоминания командующего ВМФ Третьего рейха. 1935–1943 гг. / Э. Редер. – М. : Центрполиграф, 2004. – 489 с.
17. Религиозная политика Гитлера на оккупированных территориях СССР [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://prediger.ru/forum/index.php?showtopic=1721&pid>
18. Религиозные взгляды Адольфа Гитлера [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
19. Религиозные взгляды Адольфа Гитлера : во что веровал рейхсканцлер Германии? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://zarenreich.com/763/>
20. Рисс К. Геббельс. Адвокат дьявола / Р. Курт. – М. : Центрполиграф, 2000. – 492 с.
21. Розенберг А. Мемуары / А. Розенберг. – Харьков : ООО “Див”, 2005. – 415 с.
22. Романько О. В. Мусульманские легионы во Второй мировой войне. – М. : АСТ; Транзиткнига, 2004. – 312 с.
23. Соколов Б. В. Оккупация. Правда и мифы. – М. : АСТ-Пресс, 2002. – 349 с.
24. Фашизм и религия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
25. Шкаровский М. В. Крест и свастика : нацистская Германия и Православная Церковь / М. В. Шкаровский. – М.: Вече, 2007. – 512 с.
26. Шкаровский М. В., Казакевич А. Н. Гитлер / М. В. Шкаровский, А. Н. Казакевич // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/165043.html>
27. Энциклопедия Третьего рейха / сост. Воропаев С. – 1996 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vixri.ru/d/ENCIKLOPEDIJA%20III%20Rejxa.pdf>

Отримано 10.04.2016

Summary

Mozgovyi Ivan. Nazism and faith: The attitude of management National Socialist Party of Germany to religion and the Church.

The article deals with topical issues of the use of the Nazi party in Germany (1933–1945) religious themes in the context of the relevant resolution of the political and ideological problems.

Keywords: Reich occult, eschatological mood, church politics, dictatorship, anti-Semitism, demonic, paganism.

УДК 75.047+908(477.52)

Сергій ПОБОЖІЙ

ПУТИВЛЬСЬКИЙ ТОПОС У СИСТЕМІ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО ХУДОЖНИКА (ДО 160-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ПЕТРА ЛЕВЧЕНКА)

У статті розглядаються твори українського художника-пейзажиста Петра Левченка, виконані у Путивлі. Аналізуються особливості пейзажних творів. Етюдність путивльських краєвидів як основа творчого методу художника. Роль топосу у мистецькому доробку митця. Путивльські пейзажі та їх місце у творчості П. Левченка. Унікальність серії путивльських пейзажів. Сюжетна лінія і манера виконання творів. Версії щодо виконання деяких етюдів. Путивльські пейзажі у музеях України.

Ключові слова: живопис, етюд, мистецтво, П. Левченко, пейзаж.

Постановка проблеми. У когорті українських митців-пейзажистів кінця ХІХ–початку ХХ ст. Петро Олексійович Левченко (1856–1917) займає особливе місце. Разом з іншими представниками харківської художньої школи М. Беркосом, С. Васильківським, М. Ткаченко надає пейзажному живопису значущості та своєрідного трактування сюжетів. В творах цих митців український пейзаж виступає також в якості ціннісного вибору та пошуку ідентичності нації. Пейзаж як мірило моральних і мистецьких цінностей особливо яскраво постає у творчості Левченка, зокрема в його творах, виконаних у місті Путивлі. Певна кількість творів, написана у цьому старовинному місті пояснюється не тільки частим його відвідуванням, але й особливим значенням, якого надавав йому художник.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Про перебування Левченка у Путивлі згадував сумський дослідник Юрій Ступак (1911–1979) у своїй праці “Видатні художники на Сумщині” [16, с. 22–24].

Побіжно згадує путивльські роботи митця харківський дослідник М. Безхутрий [8; 9]. Не надаючи їм особливого значення у творчості Левченка, мистецтвознавець зосереджував увагу лише на мистецьких особливостях твору.

Увага до провінції, зокрема до образу дороги, пояснюється харківським мистецтвознавцем Тетяною Павловою не тільки філософським чинниками, але є істотною рисою для розуміння творчості художника і втілює національні риси [7, с. 48].

Наявність путивльських краєвидів у творах Левченка обумовлене своєрідним баченням дійсності митцем. У них, на думку харківської

дослідниці Людмили Лосікової, також знайшли великі й складні почуття, “роздуми про долю України /.../” [4, с. 71].

Питання перебування Левченка у Путивлі розглядалися автором у деяких працях [15]. У книзі “Петро Левченко і Сумщина” (2006) зосереджено увагу на путивльських краєвидах художника. Систематизовано його путивльські твори та проведена атрибуційна робота. До таблиць, складених автором увійшли твори путивльської тематики [13].

В одному з розділів монографії автора “Мистецтвознавчі нариси” (2013) йдеться про путивльський період Левченка та його зв’язок з духовними явищами [12, с. 133–190].

Сумська дослідниця Ганна Дужа у своїй статті розглянула духовні витоки творчості художника [3, с. 162–164]. Згадуючи його путивльські пейзажі, відмічає також твори із зображенням Молчанського монастиря, який домінує майже в усіх роботах.

Завідувача відділом Харківського художнього музею Ольга Денисенко проаналізувала творчий шлях Левченка в окремому виданні, присвяченому художникові. Буденне зображення провінційного буття, у тому числі й Путивля обумовлене, на думку автора, не тільки в зовнішньому, але й в особливостях національного темпераменту [2, с. 18].

Метою статті є визначення місця й значення творів у системі цінностей українського художника Петра Левченка у Путивлі, а також їхнього розгляду в контексті розвитку творчості митця.

Викладення основного матеріалу. Під час переїздів Левченко неодноразово відвідував Путивль. Причину відвідування художником провінційних міст та сіл відшукуємо у спогадах його сестра Віри. Вони були опубліковані автором у Сумському історико-архівному журналі: “У цей період у них була якась пристрасть до поїздок по селах Малоросії” [14, с. 157].

Поки що єдиним достовірним джерелом відносно перебування художника у Путивлі є його твори, назви яких виступають єдиним орієнтиром у нашому дослідженні. Деяку частину з них – 315 творів живопису та графіки – зібрано та систематизовано у каталозі, виданому до виставки Левченка, влаштованої з нагоди сторіччя від дня народження художника [2]. У той же час, на посмертній виставці Левченка у Харкові 1918 р. експонувалося 758 робіт митця. На виставці 1956 року експонувалося трохи менше половини його творчого доробку, зібраного у Харкові у пореволюційний час.

У каталозі 1956 р. знаходимо відомості про 12 творів, написаних Левченком у Путивлі [9, с. 16, 17, 23–27].

У 1939 році у Харкові друком вийшли каталоги виставки Левченка [10; 11]. Укладачі каталогу розмістили твори за роками їх створення. У переліку творів, виконаних у 1904–1906 рр. зустрічаємо путивльські твори.

Порівняльний аналіз двох каталогів підводить до висновку про те, що: по-перше, не усі твори путивльської тематики експонувалися на ювілейній виставці художника; по-друге, хронологічний відрізок часу перебування митця на основі переліку творів 1939 р. розширюється до 1910-х років. Гіпотетично малюнок “Хата в саду. Путивль” міг бути зроблений автором і у 1916 р., тобто за рік до смерті.

Наявність путивльських творів у переліку робіт, виконаних митцем упродовж 1911–1916 рр. (каталог 1939 р.), змушує нас визначити час перебування художника у Путивлі у межах 1904 – 1910-х років. Якщо ж узяти за основу датовані твори, то документально підтвердженими роками перебування Левченка у Путивлі стануть 1904, 1905, 1906 роки. Останню дату підтверджує і робота художника “Хати” з Одеського художнього музею. На її звороті є напис: “Путивль 1906” [5, с. 93].

Автор нариса про життя і творчість Левченка, уродженець Сум, Михайло Павленко (1895–1942) висуває власне бачення, згідно яким художник полюбляв писати краєвиди, у тому числі й путивльські: “Ще в студії Шрейдера в Харкові Левченко виявив любов і бажання до праці над пейзажем; от ця любов і зробила з нього пейзажиста. Де б не перебував Левченко, завжди линув душею і тілом на Україну, весь свій талант, усю свою любов віддавав він своєрідній красій природі України, яку він так безмірно любив” [6, с. 6]. І далі: “Ріжні мистецькі напрямки, що запанували в Росії і за кордоном примушували Левченка часом тікати від них і шукати для себе виходу все в тому самому тісному зв’язку з природою /.../ Живучи потім у Києві, Левченко обов’язково кожного літа виїздив на Лівобережжя, на село й малював без кінця з натури. Полтавщина, а найбільше рідна Слобожанщина, яку він особливо любив, були улюбленими місцями для етюдів цього маляра” [6, с. 6, 9].

Левченко неодноразово звертався до стародавніх пам’яток зодчества Путивля в етюдах і невеликих за розмірами малярських творах. На більшості з них зображено одну з найбільш відомих архітектурних пам’яток сакральної архітектури України – Молчанський монастир. Панорамне зображення Молчанського монастиря Левченко відтворює у роботі “Путивль. Монастир”, у композиції якої знаходяться всі найбільш значимі будівлі: дзвіниця, трапезна, церкви Різдва Богородиці та Іоанна Предтечі.

Художник вибирає такий кут зору, який найбільш вигідно дає уявлення саме про характер цієї церковної архітектури, показує гру об'ємів, різновисотність ярусів дзвіниці, бань тощо. Архітектура не наче потопає у соковитій зелені дерев, освітлених сонцем. Динамічності композиції надає косогір, що спускається зліва направо. Подібну панораму, але з більш високої точки, спостерігаємо на фотокартці путивльського фотографа кінця XIX століття Я. Фесика.

У роботі “Молчанський монастир у Путивлі” використовується той самий композиційний прийом: зліва направо площину твору зрізає косогір, за кущами і невеликими деревами, що ростуть на ньому, видніються кам'яні будівлі Молчанського монастиря. Зліва – дзвіниця, праворуч від неї – бані церкви Різдва Богородиці і настоятельський корпус [12, с. 178]. На відміну від першого твору, вся увага митця зосереджена на передньому плані, де створена дивовижна гармонія природи та творіння людських рук. Топографія мотиву зазнала за сто років значних змін. Зліва від дзвіниці з'явилася будівля, а пагорб сильно заріс кущами та невеликими деревами. Художник писав цей мотив, знаходячись на монастирській гірці справа від головного входу до монастиря. І зараз, знаходячись на цьому місті, можна спостерігати краєвид з монастирськими будівлями. У цьому творі художника знаходимо безліч відтінків зеленого кольору, що можна пояснити намаганням Левченка передати кольорову різнобарвність трави та кущів. На відміну від природних форм, архітектура виписана досить ретельно. Тонкими градаціями кольору відзначається небо. Сплавлені мазки утворюють настільки складну і невиразиму словами гармонію кольору, так само, як і визначити, у якій час дня було написано цю роботу. Не виключено, що цей досить значних розмірів етюд художник дописував уже знаходячись у майстерні.

Справжнім шедевром путивльської серії Левченка українські дослідники і, зокрема, М. Безхутрий, безспідставно вважають твір “Біла хата. Вулиця в Путивлі” [8, с. 7]. “Головним персонажем” цього твору є селянська хата, а не церковна архітектура. На перший погляд, церква Різдва Богородиці начебто губиться, але холодні кольори церковних ярусів і бань церкви ніби протистоять насиченим кольорам стріхи хати. Цей мотив художник знайшов у місцевості “Додонівка”. Вдалося розшукати місце, з якого Левченко написав цю роботу. На першому плані зображені будинки, які не збереглися до наших днів. Вони знаходилися на вулиці Сумській. Через декілька десятків метрів від цього місця знаходиться вулиця Волочаєвська, розташована перпендикулярно вулиці Сумській. Пластична мова твору “Біла хата. Вулиця в Путивлі” знаходиться у межах світлотіньового живопису, а

стримана гама кольорів разом з композиційною побудовою створює гармонійний образ співіснування духовного, релігійного начала (церква) і матеріального (хата). Не хата як витвір народного зодчества цікавить митця, але хата як живописний об'єкт.

Цей мотив зацікавив Левченка, про що свідчить наявність двох композицій під однією назвою. У каталозі 1956 р. під № 12 значиться “Біла хата. Путивль” та під № 80 – “Біла хата. Путивль”. Близькою за розмірами до останньої роботи є твір під тією ж назвою з Національного художнього музею (м. Київ). У цьому музейному зібранні зберігається також невеличкого розміру етюд “Путивль. Вуличка”. На зворотному боці твору, на папері є авторський (?) напис: “Путивль (Уличка)”.

На першому плані зображено освітлену сонцем вуличку. Зліва і справа знаходиться селянська хата, а біля самого краю – ворота. Вдалині видніються зелені купи дерев і кущів. На відміну від твору “Біла хата. Вулиця в Путивлі”, цей майже мініатюрний етюд відзначається більшою світлоносністю. Невибагливий мотив виявляє ставлення художника до життя, оточуючої дійсності. Він стає естетизованим і свідчить про намагання митця побачити світ з усіх боків, сприйняти світ таким, яким він є.

Таке кольорове протистояння є між теплим жовтогарячим кольором листя дерев і холодною пронизливою блакиттю неба. Колористичні досягнення цього твору (“Молчанський монастир”, 1904) свідчать про вплив мистецтва французького імпресіонізму та “Союзу російських художників”, яке, напевно, суттєво збагатило творчу палітру художника.

Серед сімнадцяти живописних творів Левченка з колекції Сумського обласного художнього музею імені Н. Онацького є дві роботи, виконані художником у Путивлі: “Вулиця у Путивлі”, “Путивль”.

На відміну від аналізованих вище робіт, у двох музейних картинах художник вводить людські постаті. Темний, трохи бруднуватий колір першого плану кулісоподібно виділяє будівлю церкви Різдва Богородиці Молчанського монастиря. Дві застигли постаті дівчаток сприймаються майже символічно, вони немовби знаходяться на дорозі, що веде до Храму в духовному розумінні цього слова.

Художник розгортає перед нами панораму храмів Молчанського монастиря, серед яких – собор Різдва Богородиці, церква Іоанна Предтечі та дзвіниця. Зліва від них знаходиться звичайна селянська хата, перед якою – ліхтар на високому стовпі. У книзі І. Левитського про Путивль (1905) є такі рядки: “/.../ і раптом, відразу, відкривається чудовий краєвид...” Левченко знаходився біля одного з “косо розташо-

ваних провулків” біля монастиря. Ця точка зору є дуже вигідною для митця. Синтез церковної архітектури і природного оточення є у даному місці настільки гармонійним, що Левченко, напевно, без особливо-го напруження скомпонував цей мотив.

Більш загадковою для нас виявилася інша робота: “Вулиця в Путивлі”. Дерев’яна огорожа зліва указує, що там знаходяться монастирські володіння. Це підтверджує і баня церкви (дзвіниці?), поєднаної галереєю з триярусною каплицею. Скоріше за все, художник знову зображує Молчанський монастир, але на відміну від попередньої роботи, цей краєвид написаний справа від святих воріт. Оскільки ця частина монастирського комплексу невпізнанно змінилася, орієнтуючись на опис, зроблений І. Левитським, припускаємо, що Левченко зображує саме частину огорожі, дзвіницю, яка виглядає з-за дерев та каплицею, до якої прямує людина по дощатій мостовій у чорному одязі. І в цьому краєвиді художник показує майстерність композиціонера. Міцну архітектуру та огорожу зліва урівноважує в правій частині тонкостовбурне деревце. Як і попередню роботу, цей твір пронизує настрій смутку та якоїсь особливої затишності. До цього мотиву Левченко звертався неодноразово.

У 1994 р. на благодійному аукціоні, який проходив у виставковому залі Музею історії Києва (на Андріївському узвозі, 3), був виставлений на продаж графічний твір Левченка “Путивль”, композиція якого ідентична композиції попереднього твору [1, с. 3].

На графічному аркуші відсутня людська постать, що робить композицію більш лаконічною та стриманою. Цей та інші малюнки Левченка – свідчення майстерності художника, набутої ним в Академії під керівництвом знаного педагога П. Чистякова.

Цей мотив відтворено художником у роботі “Увечері в Путивлі” з колекції Харківського художнього музею. У лівій частині твору монастирська стіна зливається у кольорі з темною зеленню дерев. Вузька доріжка прямує до темно-сірої за кольором дзвіниці, силует якої чітко прочитується на світлому тлі неба.

Два інших твори путивльської тематики Левченка теж зберігаються у зібранні цього музею. На обох зображено дзвіницю перед собором Різдва Богородиці. На нижніх двох ярусах дзвіниці спостерігаємо розписи, які згодом було забілено. Очевидно, що ці етюди були написані художником увечері, про що свідчать тіні, які виявляють форму архітектурної споруди і урізноманітнюють кольорову гаму першого плану.

Написав ці етюди влітку, про що свідчить соковита зелень дерев і слабко модельовані хмари, подібні форми яких, як правило, спостері-

гаються влітку. Вони нібито розплавляються у небі від спеки, майже зливаючись з ним. Іконографію мотиву встановити не важко. Візуальний огляд цієї частини монастиря дозволяє стверджувати, що художник писав цей мотив, знаходячись на території монастиря. Але як видно при порівнянні роботи і місця, з якого Левченко писав цей мотив, відбулися суттєві зміни. Огорожа знаходилася ближче до дзвіниці, а з правого боку до дзвіниці примикала огорожа, яка закривала монастирській двір. За купами дерев не видно настоятельського корпусу. У той же час, як у наш час він видніється, за дзвіницею.

На відміну від інших творів путивльської тематики, у цих роботах з Харківського художнього музею простежується намагання художника зосередити увагу саме на сакральних спорудах. Природа якби відступає на другий план. Гордовита постава дзвіниці майорить у центрі композиції. Але у зв'язку з тим, що зліва вміщуються інші церковні споруди, Левченко трохи зміщує центр “тяжіння” дзвіниці у правий бік, тим самим урівноважуючи композицію. Якщо у творі “Увечері в Путивлі” головна увага зосереджується на настроєвих чинниках, то у роботах із зображенням дзвіниці Молчанського монастиря наявне бажання автора милуванням архітектури монастирського ансамблю. У цих роботах превалює малюнок, а не живопис. Як майстер малюнку Левченко вірно передає масштаб споруди, підкреслює лінії форм архітектурних деталей тощо.

Цікавим є твір Левченка “Дзвіниця. Путивль” з Національного художнього музею. Перш, ніж потрапити до музейної збірання, робота знаходилася у приватних колекціях Д. Гнатюка (Київ), Б. Дургарьяна (Харків), Б. Свешнікова. На звороті твору обабіч лівого краю напівстертий надпис графітним олівцем: “1904 г. Путивль”). На незакінченому етюді зображено дзвіницю Молчанського монастиря. Ми бачимо на ньому лише огорожу та купи дерев й кущів, які закривають частину дзвіниці. Блакитним кольором намічено небо; у тональних відношеннях “розібрано” зелений з відтінками колір. Надзвичайно цінним для нас є те, що цей етюд залишився незакінченим. У нижній його частині видніється хвиляста лінія синього кольору, що свідчить про те, що художник наніс попередній малюнок майбутньої композиції. На відміну від двох етюдів, на яких зображено цю ж дзвіницю, цей етюд показує її в іншому ракурсі.

Міцний малюнок притаманний й живописним творам Левченка. Малюнок олівцем “Путивль” належить до найкращих надбань у галузі графічного мистецтва художника. Подібна композиція (також без людської постаті) спостерігається у роботі “Увечері в Путивлі”.

Свідченням того, що сам художник цінував путивльські роботи, є те, що деякі з них при житті він експонував на виставках. Зокрема, твір, написаний темперою “Монастир у Путивлі” експонувався на четвертій виставці картин київських художників у 1911 р. в Києві.

Тепер декілька версій стосовно існування інших композицій путивльської тематики у творчості Левченка. У статті “Зв’язки художника П. О. Левченка з Путивлем”, опублікованій у путивльській газеті у середині 60-х рр. ХХ ст.

Глухівський краєзнавець Яким Кривко (1903–1980) висловив припущення відносно того, що твори “Україна”, “На Харківщині” були написані Левченком у Путивлі з Городка, звідки відкривається панорама на присеймські луки. Існують й інші версії. Наприклад, М. Безхутрий вказує на інше місце написання цього твору – на Дінці під Харковом. Наскільки подібні версії відповідають дійсності? Візуальне обстеження тих місць, панорами, яка відкривається на Сейм з путивльського Городка не є тотожній композиції картини. Не відповідає цей краєвид і тій картині, яка спостерігається з Нікольської горки. До того ж, що нас насторожує – це і назви обох творів: “Краєвид Харківщини. Над річкою” (Сумський художній музей) і “На Харківщині” (Харківський художній музей). У той час, коли Левченко писав ці мотиви, Путивль був повітовим містечком Курської губернії. Більш логічно припустити, що обидва краєвиди написані безпосередньо на слобожанській землі, під Харковом. Так само неможливо через зміни у рельєфі ідентифікувати роботу митця “Україна”. Здається, спірне питання важко розв’язати, до того ж мова йде про “чистий” пейзаж без архітектури.

Ю. Ступак висунув припущення стосовно створення картини “Водяний млин” у селі Климентове на Ворсклі в нинішньому Охтирському районі: “Ця місцевість завжди приваблювала письменників і художників, зокрема Яків Щоголів описав її у вірші-легенді “Климентові млини” [16, с. 23].

Аналіз творів Левченка звернув нашу увагу на роботу “Засніжені дахи. Голуба відлига” (Національний художній музей України, Київ). На передньому плані художник зобразив селянські хати, дахи яких укриті білим, але уже танучим снігом. Як завжди у подібних речах, митець чудово передав настрої від краєвиду. Звернемо увагу на третій план етюду. Адже там, вдалині доволі чітко прочитується абрис церкви та дзвіниці. Характерний силует церкви та дзвіниці, а також відстань між ними дозволяє висунути припущення, що Левченко зобразив путивльський краєвид. Зокрема – церкву Різдва Богородиці та дзвіницю Молчанського монастиря. Подібна точка зору могла відкритися

художникові з пагорбів, що знаходяться вище вулиці Щорса, або з так званого “клину”.

Враховуючи факт перебування Левченка на Сумщині, ця версія безсумнівно заслуговує на увагу. Більше того, ми впевнені, що у Путивлі митець написав не тільки архітектурні пейзажі про які йшлося вище. Ймовірно, що там було написано і “чисті” пейзажі. На виставці творів українських художників з приватних збірок міста Києва, яка була першою спробою ознайомлення широкого глядача з творчістю українських майстрів, експонувалося декілька творів Левченка. Серед них – “Хати. Путивль”.

У Путивлі Левченко написав не тільки архітектурні пейзажі. Ймовірно, там було написано і “чисті” пейзажі. Переконали, що нас чекатимуть нові відкриття, які поповнять путивльську серію творів Левченка. Такий висновок можна зробити, порівнюючи роботу митця “Хати” (1906) з Одеського художнього музею з недатованою картиною “Розвалюха” з Національного художнього музею України (Київ). В усіх відношеннях вони абсолютно ідентичні. Це дає нам право стверджувати про можливий авторський повтор вибраного художником путивльського мотиву. Але в даному випадку нашу увагу привертає наступне: одеський варіант цієї композиції має на зворотному боці вказівку на місце написання цього твору Путивль. Це означає, що і “Розвалюха” також написана у Путивлі. Проте абсолютна більшість назв левченківських творів типу “Околиця села”, “Стара хара”, “Хата. Соняшники” та інші подібні до них не дають нам можливості точно ідентифікувати ці твори з путивльськими краєвидами художника.

Аналіз відомих нам творів художника, у композиції яких є елементи церковної архітектури (“Задвірки Софійського собору. Київ”, “Засніжені дахи. Відлига”) показує, що в них на перше місце виступають настроєві чинники; живописне начало немовби випереджає сюжетний бік твору. Однак було б спрощенням стверджувати про другорядність сакральної архітектури на полотнах Левченка. Ми бачимо, як автор не тільки урізноманітнює ритмічну побудову твору введенням до його зображення церкви, але й ускладнює ідейний змістовний шар таких робіт, надаючи їм більшої духовності, певної пассеїстичності.

Думається, що Левченко не випадково звертався до зображення Молчанського монастиря. Ефектна панорама будівель монастиря не могла не схвилювати митця, але монастир як різновид релігійної організації та інститут Церкви міг приваблювати митця й з іншого боку, будучи втіленням не тільки релігійного, але й духовного змісту. І справа тут не тільки в естетичному аспекті монастирського життя. Це

особлива духовна краса, яка за визначенням Павла Флоренського “невловима для логічних формул”. Знавцями цієї краси є старці – духовні майстри художества з художеств – аскети. Привабливість монастирського життя для Левченка мала й ще один аспект. Поневіряючись по різних місцях і квартирах, його не могло не зачепити те, що ченці, уходячи до монастиря якби отримували пристанище на все життя. Отже, монастир сприймався як щось вічне, незмінне і стабільне.

Пишучи путивльські краєвиди з зображенням монастиря, Левченко ніби гармонізує відношення, які складають основу діяльності православного монастиря. Ця основа складається з трьох планів: Божественного, людського та природного світів. Путивльська серія творів дає більше прикладів стосовно підходу художника до фіксації пам’яток сакральної архітектури в їхньому співвідношенні з віддзеркаленням у художній тканині настроєвих чинників.

Висновки. Серія творів путивльської тематики Левченка об’єднує роботи як за сюжетами (переважно архітектурні пейзажі Молчанського монастиря у Путивлі), так і за манерою письма (плернерний живопис етюдного характеру).

Путивльську серію краєвидів Левченка засвідчує увагу митця до етюду як найбільш розповсюдженої форми твору мистецтва цього часу, в якій втілилися естетичні засади його творчості : гармонії, краси, міри та прекрасного. В етюді художник передавав не тільки різноманітні відтінки кольорів природи, але й душевний настрій.

Звернення до сакральних сюжетів мало не тільки історико-культурний підтекст, але й відображало певні зміни у світогляді Левченка – бажання знайти гармонію між людиною та природою.

У серії путивльських краєвидів художник виступає не як документаліст, але як митець, для якого архітектурна форма є носієм вираження настрою автора. Путивльські роботи митця засвідчують тенденцію, що є помітною у творчості 1900-х років: відхід від картини до етюду та утвердження живописного начала, перевагу плернерних завдань.

Література

1. Благодійний аукціон. Живописні та графічні твори українських та російських митців кінця XIX – першої половини XX століття / упоряд. Л. Р. Хоменко, О. В. Брей. – К. : [КФДР], 1994. – 36 с.
2. Денисенко О. И. П. Левченко / О. И. Денисенко // Галерея искусств. – 2008. – № 2(60). – 31 с.
3. Дужа Г. Духовні витоки творчості : до 150-річчя від дня народження Петра Левченка / Г. Дужа // Земляки. Альманах Сумського земляцтва. Вип. 3. – Суми : Собор, 2006. – 271 с.

4. Лосікова Л. Бентежно й витончено (Петро Левченко) // Образотворче мистецтво. – 1986. – № 5. – С. 70–71.
5. Одесский художественный музей. Живопись XVI – начала XX веков: каталог / сост. Л. Н. Калмановская. – Одесса, 1997.
6. Павленко М. Петро Левченко (1859–1917). – Прага : Видавництво української молоді, 1927. – 14 с.
7. Павлова Т. В. Художник чеховської провінції // Українське мистецтво та архітектура кінця XIX – початку XX ст. / НАНУ; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – К. : Наук. думка, 2000. – 240 с.
8. Петро Левченко : альбом / авт.-упоряд. М. М. Безхутрий. – К. : Мистецтво, 1984. – 144 с.
9. Петро Олексійович Левченко. Каталог виставки творів: до сторіччя з дня народження / укладач М. М. Безхутрий. – Х., 1956. – 58 с.
10. Петро Олексійович Левченко 1859–1917. Каталог виставки / Українське управління в справах мистецтв при РНК УРСР. Українська картинна галерея. Х., 1939 – 9 с.
11. Петро Олексійович Левченко. 1859–1917. Каталог виставки / вст. ст. Л. Смоленський. – Х., 1939. – 24 с.
12. Побожій С. І. Мистецтвознавчі нариси: монографія / С. І. Побожій. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2013. – 416 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dspace.uabs.edu.ua/jspui/handle/123456789/13817>
13. Побожій С. І. Петро Левченко і Сумщина / С. І. Побожій. – Суми: ВТД “Університетська книга”, 2006. – 90 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dspace.uabs.edu.ua/jspui/handle/123456789/4148>
14. Побожій С. “Страсть к поездкам по деревням Малороссии”. Спогади про Петра Левченка як матеріал до біографії художника // Сумський історико-архівний журнал. – 2010. – № X–XI. – С. 155–158. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dspace.uabs.edu.ua/jspui/handle/123456789/6454>
15. Побожій С. Художник біля церковних стін. Путивльські краєвиди у творчості Петра Левченка / С. І. Побожій // Сумська старовина. – 2002. – № X. – С. 244–257.
16. Ступак Ю. Видатні художники на Сумщині / Ю. Ступак. – Х. : Прапор, 1969. – 48 с.

Отримано 10.04.2016

Summary

Pobozhii S. I. The Putivl topos in the system of values of the Ukrainian artist (To the 160th birthday anniversary of Peter Levchenko).

The article studies the works of the Ukrainian landscape painter Peter Levchenko made in Putivl. It analyses specific features of his landscape works. Sketches of Putivl landscapes are the basis of creative methods of the artist. The role of topos in artistic works of the artist is scrutinized. Putivl landscapes and their place in the work of P. Levchenko. Unique series of Putivl landscapes. The storyline and the manner of execution of works. Versions of implementation of some sketches. Putivl landscapes in the museums of Ukraine.

Keywords: *painting, sketch, art, P. Levchenko, landscape.*

УДК 932.51(575.2)“312”

Алла РОДЕНКО, Ганишер САГДУЛЛАЕВ

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ СОВРЕМЕННОГО УЗБЕКИСТАНА: СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ

В статье дается описание предсвадебных и свадебных обрядов, являющихся важным компонентом культуры современного Узбекистана. Обращается внимание на традиционность обычаев, обрядов и ритуалов, которые имеют глубокие корни и в полной мере отражают религиозные представления, мировоззрение и мироощущение народов Востока; подчеркивается их самобытность и актуальность.

Ключевые слова: обряд, ритуал, традиция, свадьба, ментальность, мировоззрение, мироощущение, обычай.

Постановка проблемы. Религия всегда составляла и продолжает составлять основу культуры народов Востока. Охватывая все сферы бытия и оказывая прямое воздействие на повседневную жизнь, она определяет мировоззрение, традиции и морально-нравственные ценности.

Культура узбекского народа, имея общие, чаще всего обусловленные религией черты, тем не менее обладает специфическими качествами. Эти особенности напрямую связаны с ментальностью и своеобразным поведением народа, его мировоззрением и мироощущением, формировавшимися на протяжении столетий.

Узбекский этнос является одним из самых древних этносов, когда-либо существовавших на планете. Кроме того, это самый многочисленный этнос в Средней Азии. Самобытная культура народов Узбекистана начала создаваться на заре цивилизации, уже в IV в. до н.э. Соблюдение обычаев и традиций всегда было долгом каждого человека, независимо от его происхождения и социального статуса [10].

Характерные для народного сознания стереотипы восприятия жизни на бытовом уровне, присутствующие в народном сознании, практически не претерпевали изменений. Так, до настоящего времени узбекское общество построено на господстве родственных связей и принципах коллективизма. С рождения судьба человека (образование, работа, замужество или женитьба) определяется на семейном совете. Таким образом, основа менталитета узбекского народа заложена в семейном воспитании, опирающемся на религиозные догмы и правила.

Обучение здесь строится не на получении новых знаний, а на овладении священными преданиями, традициями, религиозными текстами. Так достигается ценящаяся на Востоке стабильность и традицио-

нализм. В то время как любые новации, изменения отторгаются, поскольку противоречат божественным заповедям. Этим достигается жизнестойкость культур и обществ Востока, несмотря на природные и социальные катаклизмы [3].

Исходя из вышесказанного, становится понятным тот факт, что практически все обряды в современном Узбекистане традиционны и имеют глубокие корни. И, прежде всего, с достаточно большим количеством разнообразных обычаев и ритуалов связан свадебный обряд.

Актуальность работы состоит в том, что описанные в статье вековые народные традиции по-прежнему являются приоритетными, несмотря на определенные изменения в жизни и культуре узбекского народа и на активное влияние других восточных и западноевропейских культур.

Анализ последних исследований и публикаций. Все материалы, посвященные данной теме, сегодня вызывают интерес широкого круга общественности не только в Республике Узбекистан, но и в других странах. Многочисленные статьи об этнических особенностях свадебных обрядов можно увидеть на различных узбекских сайтах. А также проблемам сохранения народных традиций и обычаев в узбекской культуре посвящены работы таких авторов, как Исмоилов Х., Корабоев У., Саттор М., Шаниязов К. Ш. и др. [1; 4; 7; 8; 9; 10; 11; 12].

Цель данной статьи заключается в обобщающей характеристике разнообразных свадебных обрядов, в полной мере отражающих религиозно-мировоззренческие представления узбекского народа об образе жизни, быте и семейном укладе.

Изложение основного материала. Свадьба – наиважнейшее торжество для каждой узбекской семьи. Тогда как во многих европейских странах молодые люди по разным причинам все чаще отказываются от широкого празднования дня бракосочетания, в Узбекистане, который ментально защищен привычкой предпочитать свое чужому, свадебный обряд по-прежнему является желанным и необходимым.

В ментальности узбекского народа присутствует установка на жизненный порядок, основанный на взаимопомощи всех членов семьи, включая близких и даже дальних родственников. Поэтому свадьба – это такое событие, в подготовке и проведении которого принимают участие все родные и к которому в каждой семье начинают готовиться чуть ли не с рождения ребенка. Что вполне объяснимо: свадебное торжество требует достаточно больших затрат, тогда как в каждой узбекской семье много детей.

Свадьба по-узбекски – очень торжественное событие, пышное, отмечается всей махаллей или районом. Но разные области Узбекис-

тана имеют свои обычаи, схожие друг с другом, и, между тем, различающиеся [6]. Однако основные этапы этого торжества, пройдя через многие десятилетия, остаются общими и неизменными.

Главным предсвадебным обрядом является обряд “фатиха-туй” (помолвка). Однако задолго до помолвки родители будущих невесты и жениха подбирают им партнеров. Несмотря на то, что в последние годы в Узбекистане молодые люди, как правило, сами знакомятся и выбирают невесту, одобрение родителями их выбора по-прежнему считается необходимым.

Традиционно к выбору невесты семья относится очень ответственно: загодя узнают обо всех молодых девушках, подробно спрашивают о них родственников и знакомых. Особенный интерес вызывают статус семьи, личные качества будущей невесты, ее домовитость и образованность. Так, во время визитов сватов в дом невесты девушка постоянно подвергается проверке с целью выяснить, насколько вежлива, обходительна, доброжелательна и скромна девушка, как она хлопочет по хозяйству, накрывает стол, угощает гостей. Сваты любят приходить в дом невесты неожиданно, чтобы застать ее семью врасплох, но это им не удается: в доме потенциальной невесты всегда приготовлены и красивая скатерть, и лучшая посуда, и угощения.

Первое посещение сватов никого ни к чему не обязывает. Родителям жениха или невесты могут не понравиться возможные кандидаты в жены или мужья, тогда отказ должен быть особенно вежлив с обязательным указанием причины: невеста слишком молода, ей надо учиться, жениху закончить образование и т.п. Часто сваты уговаривают родителей девушки “отдать” невесту им на ночь. Иногда для этого они приходят во второй, третий и даже четвертый раз.

После того, как выбор будет сделан, устраивается встреча молодых людей или “учрашув” – хорошо подготовленный обряд. Знакомство молодых происходит на нейтральной территории в каком-нибудь популярном месте в центре города. Будущих молодоженов приводят их родные, и они уже вдвоем могут пойти прогуляться, чтобы познакомиться поближе. Если молодые не понравятся друг другу, то могут вежливо попрощаться и расстаться без особых последствий со стороны родных. Если же первая встреча оказывается судьбоносной, то следуют другие свидания, на которые юноша приносит девушке подарки: различные ювелирные изделия, духи, часы и др. Подарки означают предложение руки и сердца: подарок принимается – девушка согласна.

В консервативных семьях бывают случаи, когда будущие молодожены ничего не знают о сватовстве. После того, как родители договоятся, юноше описывают девушку, подробно рассказывают о ее семье, и он, подчиняясь их воле, соглашается пойти на встречу. Так поступают и с девушкой. Несмотря на то, что современная девушка-узбечка чаще всего свободна в своем выборе и не обязана, как раньше, с плачем идти замуж за того, кого укажут ей, она все же должна знакомиться с теми юношами, которых родители считают подходящими. Подобное “послушание” закладывается в сознание молодых людей с самого раннего возраста и связано с такими особенностями восточного менталитета, как приверженность традиционным устоям семейной жизни, особое почитание родителей и старших по возрасту.

В день второго визита сватов родственники невесты щедро одаривают подарками родных жениха и свах: каждому преподносят дастархан с двумя лепешками и сладостями, передают подарки жениху и его родителям. Этот визит называется “ок урар” (белый), так как мать девушки вручает белую ткань – символ согласия отдать дочь в новую семью. Все подарки в доме жениха внимательно рассматриваются и оцениваются: по ним определяют, насколько ценна и любима будущая невестка.

Само дарение подарков играет важную роль практически во всех обрядах узбекского народа. В мировосприятии узбеков подарок – это обязательный показатель доброго отношения, степени благодарности и любви.

“Фотиха” (помолвка) может состояться в этот же день, или для нее назначается специально выбранное время. На “фотиха”, которая тоже проходит в доме невесты, уже родные жениха одаривают мать девушки подарками: деньгами, красивой тканью, конфетами, мясом барана. Всех угощают традиционным пловом, белой халвой в форме узорных лепешек, посыпанных кунжутом. Во время встречи, как правило, осуществляется “маслахат-оши” – совет по проведению свадьбы: оговариваются дата и различные важные мероприятия свадебного торжества.

Главным обрядом во время сватовства считается процесс обручения молодых. Сватами назначается день свадьбы, в это же время собравшиеся со стороны невесты старейшины дают свое согласие или же отказывают. В случае согласия ломается лепешка на две половинки. Каждый из сватов получает по подарку и через них же передаются подарки родственникам жениха и самому жениху [5]. Обряд “нон синдириш” (“ломать лепешку”) означает согласие на свадьбу. Теперь молодые уже могут свободно общаться друг с другом.

Сразу после помолвки начинается длительная и кропотливая подготовка к свадьбе: к ней готовятся не спеша, осознавая важность события. Родители жениха и невесты сообща решают все предсвадебные вопросы: каким будет приданое невесты, как и где будет организована свадьба, кто будет приглашен.

Обязательным предсвадебным обрядом является древний обряд “киз оши” (девичник), на который девушка приглашает своих близких подруг. В давние времена неизменным условием девичника был плач. Невеста произносила жалобные причитания, в которых прощалась с молодостью и свободой. На обряде присутствовала специальная плакальщица – “вытница”. Основной ее задачей было заставить невесту плакать навзрыд: считалось, чем громче и дольше она плачет, тем легче и счастливее будет замужняя жизнь.

Свадьбы у узбеков традиционно отмечаются шумно, богато, с особой пышностью и с большим количеством гостей (так, если свадьба проходит в ауле или каком-либо селе, то приглашаются практически все жители). Торжество начинается с самого раннего утра, когда в доме невесты устраивается обильное угощение – свадебный плов. В этот же день, по всеобщей восточной традиции, родственники жениха доставляют калым, в который входят деньги, баран, мешок муки и риса, несколько литров масла и другие продукты. Первоначально он являлся как бы компенсацией семье невесты за потерю работницы и имущества, которое она уносила в дом мужа. В настоящее время калым наравне с приданным составляет обязательный вклад двух родов в формирование общего имущества молодой семьи.

Непосредственно сама свадебная церемония берет начало в доме невесты, куда приезжает жених с друзьями и родственниками в сопровождении музыкантов и танцоров. Одета в свадебный наряд, невеста уже ждет в специальной комнате, куда имеют право войти только поверенные муллы. Они берут у нее согласие на брак, а затем мулла читает молитву – “никох”. Этим ритуалом брак между молодыми считается заключенным [12].

Для узбекского народа, исповедующего ислам, никакие торжественные события невозможны без религиозных обрядов. В первую очередь это касается мусульманского обряда бракосочетания, который проходит либо в мечети, либо дома у невесты.

Домла (священнослужитель) рассказывает молодым об их ответственности друг перед другом и Аллахом. Муж отвечает за жизнь, здоровье и материальное благополучие будущей жены и ее детей. Жена, в свою очередь, должна во всем быть покорной воле мужа и его родителей [4].

Когда союз молодых уже заключен, женщины поют народную свадебную песню “Ёр-ёр”, и все отправляются в дом жениха на празднование образования новой семьи – “той базм”.

В Узбекистане до настоящего времени очень популярен национальный костюм. Особенно красивы национальные свадебные одежды, сшитые из дорогих тканей и разнообразно украшенные. На торжество мужчины надевают “куйлак” – рубашку прямого покроя, “иштон” – широкие шаровары, “чапан” – стеганый халат с разрезами по бокам, который подвязывается поясом. Пояс, как правило, бархатный или вышитый, украшен серебряными узорными пряжками. Голову покрывает искусно сшитая тюбетейка. Женский наряд еще более разнообразен. Традиционный женский костюм у узбеков состоит из туникообразного простого кроя платья из хан-атласа, а также шароваров. Женский головной убор включает в себя сразу три элемента: шапочку, платок и тюрбан. В праздничных одеждах используется атласная ткань и богатое шитье золотом [2].

На свадебных столах обязательно присутствуют разнообразные блюда узбекской кухни: манты, самса, шашлык, шурпа, жаркое, а вместо спиртных напитков обычно подается кумыз. Праздник заканчивается напутствиями родственников и уважаемого аксакала.

Невеста прощается с родными и близкими и вместе с приданным переезжает в дом жениха, где молодоженов встречают музыканты, играющие на национальных инструментах: карнае, сурне, дойре. В дом жениха невеста входит по “паяндоз” – белой дорожке. Перед дверью она останавливается и делает “остона салом” – поклон новому дому. В это время невесту осыпают цветами, сладостями, деньгами, как бы обещая “сладкую” жизнь. В некоторых регионах существует красивый обряд, во время которого молодых несколько раз проводят вокруг костра. В это время жених с невестой пытаются наступить друг другу на ногу, тот, кто сделает это первым, будет хозяином в доме [5].

В новом доме невесту приглашают в приготовленную для неё комнату – “чивиллик”, непременным атрибутом которой являются большие тяжелые занавеси на всех окнах, разукрашенные бусами и бисером. Эту комнату наполняют её вещами и приданным. “Янга” – родственница невесты – помогает молодой жене и провожает гостей. В конце вечера жених всех одаривает подарками, чтобы его пустили в “чивиллик” и оставили там наедине с невестой. Самые дорогие подарки (различные ювелирные украшения) предназначаются невесте.

Перед первой ночью молодые муж и жена вместе совершают намаз, затем жених угощает невесту мёдом и пытается обманом снять с ног девушки национальную узбекскую обувь – “махси”.

Последовательность проведения обычаев в основном была направлена на то, чтобы облегчить невесте привыкание к новому дому. Один из последних обрядов называется “юз очди” (открытие лица). Этот обряд представляет собой знакомство невесты с родственниками жениха. В обряде участвуют женщины, поющие песню “Келин салом” (“Саломнома”, “Чорсалом” и т.д.) под аккомпанемент дойры. Каждые четыре строчки предназначены для кого-то из близких родственников. Например, для отца, матери, бабушки, дедушки или дяди. Во время приветствия невеста кланяется, а ей преподносят подарки [6].

Выводы. В мировосприятии современных узбекских юношей и девушек все, что составляет вековые традиции народа, священно и обязательно. Но и время вносит свои поправки, и узбекская свадьба сегодня включает как древние обряды, так и современные, распространенные во всем мире ритуалы. Например, в традиционную свадьбу стали вписываться разнообразные фотосессии, поездки на украшенных автомобилях по памятным местам города; по желанию молодых заказывают тамаду, поют эстрадные песни, играют на современных музыкальных инструментах. Все чаще женихи и невесты выбирают на свадьбу европейские наряды: белое платье и строгий мужской костюм.

Литература

1. Ласко Яник. Традиции и обычаи Узбекистана. Национальные обряды, игры, праздники [Электронный ресурс] / Яник Ласко. – Режим доступа : <http://www.orexca.com>
2. Мусульманский обряд бракосочетания [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.moiseev.uz>
3. Нематериальное культурное наследие Узбекистана. Юз очди (Обряд “Открытия лица невесты”) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ich.uz/ru/ich-of-uzbekistan>
4. Обычаи и традиции Узбекистана [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mice-uzbekistan.uz>
5. Особенности менталитета и мировоззрения Древнего Востока [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://studopedia.org>
6. Свадьба по-узбекски [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://old.ut.uz/rus/kaleydoskop/svadba_po_uzbekski.mgr
7. Традиции и обычаи узбекской свадьбы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.plansvadbi.ru>
8. Традиционная узбекская свадьба [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mice-uzbekistan.uz>
9. Узбекская свадьба [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://almalyk.uz>
10. Ismoilov Nayot. O'zbek to'ylari / Nayot Ismoilov. – Toshkent: O'zbekiston nashriyoti, 1992.– 189 с.
11. Qoraboyev Usmon. O'zbek xalqi bayrablari / Usmon Qoraboyev. – Toshkent : Sharq, 2002. – 240 с.

12. Sattor Mahmud. O'zbek udumlari / Mahmud Sattor. – Toshkent: Cho'lpon, 2007. – 192 с.

Отримано 10.04.2016

Анотація

Роденко Алла, Ганішер Сагдуллаєв. Весільні обряди сучасного Узбекистану: збереження традицій.

У статті описано передвесільні і весільні обряди, що є важливим компонентом культури сучасного Узбекистану. Звертається увага на традиційність звичаїв, обрядів і ритуалів, які мають глибоке коріння і повною мірою відображають релігійні вистави, світогляд і світовідчуження народів Сходу; підкреслюється їх самобутність і актуальність.

Ключові слова: обряд, ритуал, традиція, весілля, ментальність, світогляд, світовідчуження, звичай.

Summary

Rodenko Alla, Sagdullaev Ganisher. Wedding Ceremonies Of Modern Uzbekistan: The Preservation of Traditions

This article describes the pre-wedding and wedding ceremonies, that are an important part of the culture of modern Uzbekistan. Attention is paid to traditional customs, rites and rituals, which are deeply rooted and completely reflect the religious views, outlook and attitude of the peoples of the East; underline their originality and relevance.

Keywords: ceremony, ritual, tradition, wedding, mentality, outlook, worldview, custom.

УДК 391.7+391.98+392] (575.4)

Наталія ТУБОЛ, Куват АНАМУРАДОВ

ЭТНИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТУРКМЕНСКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ УКРАШЕНИЙ

Статья посвящена одному из компонентов материальной культуры, в котором находит наиболее яркое отражение самобытность туркменского народа, – национальным украшениям. В них прослеживается связь с традициями и обрядами, отражаются магические, религиозные и эстетические представления, мировоззрение туркмен.

Ключовые слова: национальный, традиционный, украшения, оберег, амулет, обычай, мировоззрение, менталитет, этнический.

Постановка проблемы. Важным элементом этнической культуры, передающим ее самобытность, является традиционный костюм, неотъемлемой частью которого являются украшения.

Украшения как явление этнической культуры, отражают древние религиозные представления и особенности художественных традиций того или иного народа. Исследователей всегда интересовали

украшения различных племен и народов. По мнению археологов, украшения известны человеку с эпохи палеолита [4].

Национальные украшения, являясь элементом одежды или самостоятельным объектом культуры, ярко и выразительно характеризуют традиции этноса. В целом украшения рассматривают как самостоятельную категорию традиционной культуры, при этом допускается возможность их использования как полноценного подлинного этнокультурного источника. Исследования показывают, что традиционные украшения представляют собой своеобразное полисемантическое явление, изучение которого может дать бесценный материал для характеристики наиболее сложных и глубоких аспектов этнической культуры [4].

Анализ последних исследований и публикаций. Последние десятилетия национальные украшения привлекают культурологов и этнографов как элемент традиционного костюма, так и в качестве самостоятельного объекта изучения.

В этнографической науке проводились изучения национальных украшений. Большинство работ по данной проблематике посвящено украшениям народов Средней Азии: Таджикистана, Казахстана, Узбекистана, Туркменистана.

Многие исследователи считают, что украшения носят ярко выраженный магический, а также знаковый характер, являясь показателем этнической, половозрастной, социальной, магической, конфессиональной принадлежности человека. Эти важные особенности традиционных национальных украшений отметили в своих работах Г. П. Васильева, О. А. Сухарева, Л. А. Чвырь, А. Бердиева, Д. А. Фахретдинова, Ж. Тохтабаева и др. [4].

Цель данной статьи заключается в рассмотрении украшений как элемента национального костюма, который наиболее ярко воплотил этническое своеобразие, обычаи, мировоззрение и менталитет туркменского народа.

Актуальность работы состоит в том, что в последнее время прослеживается тенденция считать национальные костюмы, включая украшения, инструментом формирования национальной идентичности. Туркменские украшения, воспринимаемые как памятники культуры и символы этнической принадлежности, сохранились до наших дней, вобрав в себя традиции, магические и религиозные представления своего народа.

Изложение основного материала. В эпоху глобализации каждый народ стремится сохранить свою культуру, свою национальную идентичность, запечатлеть ее своеобразие и уникальность.

Традиционные украшения являются одним из наиболее ярких элементов национальной культуры, в них заключен социокультурный опыт этноса, который бережно хранится и передается от поколения к поколению.

Национальные туркменские украшения – явление древнее, уникальное и многогранное, изучение которого в историко-этнографическом аспекте представляет интерес для понимания процессов культурогенеза и этногенеза данного народа.

Этот элемент материальной культуры, наиболее полно отражает этническое своеобразие народа, его мироощущение, мировоззрение, религиозные взгляды. Именно украшения, имеющие древние истоки, наиболее полно отражают самобытность традиционного костюма, раскрывают традиции и художественные особенности ювелирного искусства.

Богатое украшение костюма ювелирными изделиями сложилось на территории современного Туркменистана давно, около двух тысячелетий тому назад. Об этом можно судить по терракотовым статуэткам богинь из Маргианы (II тыс. до н.э.), имеющим изображения многочисленных блях на одеждах и сложные высокие головные уборы, подобные дошедшим до наших дней [6].

Туркменские костюмы невозможно представить без ювелирных украшений, которые носят на руках, голове, шее; они украшают головной убор, нашиваются на одежду и надеваются поверх нее.

Важной особенностью туркменских ювелирных изделий является то, что они служили не только декоративным дополнением одежды, но и выполняли роль амулетов и талисманов, оберегающих от злых сил, болезней и бесплодия.

Украшения сопровождают туркменов с раннего детства и до глубокой старости, они были неотъемлемой частью их жизни, символизируя переход человека из одного этапа жизни в другой.

Над колыбелью малыша всегда вешали первое детское украшение – маленький серебряный колокольчик, который своим звоном отгонял от ребенка злые силы, защищал его от недобрых глаз. Самыми первыми украшениями и девочек, и мальчиков были различные обереги, которые нашивали на детскую одежду, защищая малышей от болезней и сглаза.

Маленькие мальчики носили “окуау” (ук-жэя) – дугообразную пластину, напоминающую лук и украшенную множеством колокольчиков. “Окуау” пришивалась на рубашку ребенка и служила напоминанием, что однажды он станет храбрым защитником народа.

Серебряные колокольчики, нашитые на спинку жилета, чтобы своим звоном отгонять от малыша злых духов, имели и чисто практическое значение: когда ребенок начинал ползать, занятая делами мать, по их звуку могла определить, где находится ее малыш.

Традиционные женские и девичьи комплекты украшений представляли наголовные, налобные, височные, накосные, нагрудные, украшения для рук – кольца и браслеты.

Особую роль в женском и девичьем костюме играли наголовные, налобные и накосные украшения, которые указывали не только на возраст и положение в обществе девушек и женщин, но были призваны защищать и оберегать их. Обычай закрывать волосы исходит из поверья, что с волосами связано самочувствие человека: “У оседлого населения равнин... было широко распространено колдовство, связанное с представлением о возможности порчи через волосы” [7].

С раннего возраста туркменские девочки носили украшения и амулеты, считалось, что они должны помочь в будущем выносить и родить здоровых детей. К достижению брачного возраста у девочек значительно увеличивалось количество ювелирных украшений. Юной девушке дарили серебряную шапочку, с которой свисали “гопба” и “чекелек”. Этот предмет символизировал готовность девушки вступить в брак.

Больше всего ювелирных изделий можно было увидеть на невесте в день свадьбы. Голову девушки покрывали драгоценностями, которые спускались как водопад по обеим сторонам лица, закрывая шею и грудь, таким образом, защищая невесту от злых сил и различных болезней. Традиционный свадебный костюм невесты вместе с украшениями весил иногда до 20 килограммов и включал в себя украшения, символизирующие детство, замужество и пожилой возраст [7].

Количество женских украшений уменьшалось с возрастом после замужества и рождения ребенка. Пожилая женщина носила только два амулета.

Туркменские традиционные украшения разнообразны по форме, характеру оформления, технике исполнения изделия, материалу. В большинстве своем они относятся к той категории украшений, которые в этнографической литературе получили определение как съемные украшения, т.е. такие их виды, которые представляют собой вполне самостоятельное дополнение костюма.

Случайностей при изготовлении украшений быть не могло: форма, выбор материала и камней и их расположение, пропорции, композиция, орнамент – все содержало в себе охранно-магический смысл.

Основным материалом для изготовления туркменских ювелирных украшений было серебро, которое приносил заказчик, отдавая на переплавку для новых украшений старые изделия, серебряные монеты или слитки. Часто дополнением к основному ювелирному ансамблю служили монеты, которые также могли и самостоятельно использоваться для декоративной отделки детской, девичьей и женской одежды. В этом качестве встречаются старинные монеты XVII века, серебряные иранские монеты XVIII в., серебряные и золотые монеты царской России. Нередко количество серебряных и позолоченных монет, нашитых на одежду, свидетельствовало о знатности и достатке ее владельца [2].

Украшения из золота встречались редко, главным образом среди прикаспийских племен. Обычно его расплавляли и наносили тонким слоем на серебряные украшения [1].

В древности золото и серебро всегда сравнивали с пчелиным медом и бараньим жиром, которые являются символами достатка и благополучия.

Применение серебра объяснялось древней доисламской верой в магическую и сакральную силу металла, которая укоренилась и в сознании мусульман туркмен. По преданиям, золото обладало магической силой Солнца и считалось металлом божеств, царей и мужчин. Серебру же приписывалась сила Луны, украшения из серебра соотносились с женским началом. Со временем, в культуре народов, исповедующих ислам, произошло существенное переосмысление значения драгоценных металлов. И, если золото и драгоценные камни стали принадлежностью высшего сакрального мира, то для земного существования были оставлены серебро и полудрагоценные камни [7].

С древних времен у народов Средней Азии существовало поверье, что серебро лишает силы различные яды, а звон серебряных украшений отгоняет злых духов. Считалось, что в условиях жаркого климата ношение таких украшений способствует выведению вредных веществ из организма, так как этот металл обладает антисептическими свойствами. Туркменки даже носили серебряный перстень для того, чтобы пища, которую они готовили, была чистой.

Туркменские женщины также отдавали предпочтение серебру, поскольку считали, что блеск серебряных украшений со вставками из натуральных камней выгодно подчеркивал благородство и красоту строгих традиционных платьев “кетени” туникообразной формы темно-вишневого или зеленого цвета.

Для разных племен были характерны свои орнаментальные элементы, однако всем туркменским украшениям присущи массивность,

пропорциональность, соразмерность всех элементов декора и формы, простота и лаконичность. На украшениях можно увидеть стилизованные изображения животных и насекомых, связывавшихся в древности в представлении людей со стихиями природы [3].

Ювелирные изделия, предназначенные для женщин, украшались гравированным орнаментом геометрического или растительного характера, филигранью, накладной зернью и вставками из полудрагоценных камней [5].

Для отделки серебряных изделий чаще всего использовали полудрагоценные камни: кораллы, бирюзу, сердолик. Каждый камень наделялся определенной символикой, а также магическими и лечебными свойствами.

Бытовало мнение, что кораллы, способствуют жизненному благополучию и большому потомству. Обычно они применялись в украшениях в качестве подвесок. В целом же в украшениях и амулетах вставки и подвески из камней применялись не только для декоративного завершения изделия, а как “стерегущее око”.

Большой популярностью пользовалась бирюза, которая, по поверьям, приносила счастье, удачу и отражала самочувствие – в случае болезни бирюза меняла свой цвет.

Однако самым любимым камнем был и по сей день остается сердолик. Как гласит легенда, его нашли женщины, когда собирали дрова для домашнего очага. С тех пор ювелиры стали вставлять его в различные украшения и амулеты. Сердолик – камень цвета крови, цвета жизни. Народы Востока верили в то, что он обладает свойством оберегать живых от смерти и болезней, приносит в дом изобилие, способствует возникновению любви, дарит покой, счастье и тепло, а носящим его – здоровье и защиту от дурного глаза. Этот солнечный камень, впитав в себя энергию Солнца, помогает сохранить мир и любовь в семье, притягивает успех и достаток. Сердолик издавна был одним из любимейших камней у мусульман. Они делали гравировки изречений из Корана на сердоликовых перстнях и считали такие украшения священной реликвией. В древности женщины Востока клали в рот сердолик, чтобы легко и быстро родить. Вот почему туркмены и другие восточные народы любят сердолик и носят его как талисман.

Уникальность, красота и простота туркменских украшений неразрывно связаны с природой, которая и является источником этой красоты. Вглядываясь в орнамент, форму изделия можно увидеть стилизованные изображения различных птиц, животных и насекомых (бабочек, ласточку, летящего сокола, змей, скорпионов и т.д.), связы-

вавшихся когда-то в представлении людей со стихиями природы. Распительная тематика широко использовалась в женских украшениях: на девичьих подвесках словно оживает колеблющийся от ветра цветок пустынного ириса, серьги напоминают бутоны лотоса. Ювелиры часто воплощали в своих творениях архитектурные сооружения. К примеру, височные кольца и большие подвески к головному убору – чекелик и тенечир, напоминают чем-то порталы мечетей и медресе с прорезями в виде узких арок.

Формы украшений были разнообразными – треугольники, круги, квадраты, трапеции, часто с подвесками и бубенчиками, которые во время движения издают мелодичный звон, который, как уже отмечалось, отпугивает злые силы.

В туркменской народной песне поется: “Когда гуси ... поднимаются в небо, то весь воздух заполняется их голосами. Когда девушки идут за водой, то весь воздух заполняется звоном их украшений”.

Огромное разнообразие форм ювелирных изделий, их строгое функциональное назначение, сочетающееся с древней символикой и яркой декоративностью, множество вариантов каждого типа и культура ношения украшений уже сами по себе свидетельствуют о древности этого вида народного искусства.

Выводы. Украшения как элемент культуры, появляются в момент ее возникновения и сохраняются на всех этапах ее существования. С помощью национальных украшений предоставляется возможность увидеть и понять тот образ мира, который складывался в сознании и подсознании человека в прошлом. Под воздействием времени некоторые туркменские украшения исчезли, но многие бережно сохранились до наших дней, не утратив черты этнической принадлежности, сложившиеся в процессе исторического развития.

Символическое назначение национальных украшений заключается в том, чтобы в каждой семье сохранить материализованную национальную гордость и живую память о героической истории народа. Не случайно, что украшения как семейные реликвии в прошлом передавались из поколения в поколение.

Литература

1. Головные и накосные украшения туркменок XIX – начала XX в. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://afgan-bazar.ru/node/3209>
2. “Звонкие наряды” – монеты как украшение туркменского женского костюма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://infoabad.com/vs-oturkmenistane/-zvonkie-narjady-monety-kak-ukrashenie-turkmenskogo-zhenskogo-kostyuma.html>
3. Народный туркменский костюм [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://moikompas.ru/compas/clothesturkmen>

4. Саввинов, Анатолий Иванович. Традиционные металлические украшения якутов XIX – начала XX вв. [Электронный ресурс] /Анатолий Иванович Саввинов. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/traditsionnye-metallicheskie-ukrasheniya-yakutov-xix-nachala-khkh-vv-istoriko-etnografichesk>
5. Туркменские традиционные ювелирные украшения из серебра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.silvery.com.ua/silver_turkmen.html
6. Ювелирное искусство Средней Азии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://prevesti.ru/public_card/1241
7. Ювелирные украшения Туркмении конца XIX – начала XX в собрании ГМИНВ [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://afgan-bazar.ru/node/3209>
Отримано 10.04.2016

Анотація

Тубол Наталія, Анамуратов Куват. Етнічні особливості туркменських національних прикрас.

У статті розглядається один із компонентів матеріальної культури, в якому найбільш яскраво відображено самотутність туркменського народу – національні прикраси. В них простежується зв'язок з традиціями та обрядами, віддзеркалюються магічні, релігійні та естетичні уявлення, світогляд туркмен.

Ключові слова: національний, традиційний, прикраси, оберег, амулет, звичай, світогляд, менталітет, етнічний.

Summary

Tubol N.A., Anamuradov K. Ethnic peculiarities of Turkmen national jewelry.

The article is deals with one of the components of the material culture, in which you can find the most vivid reflection of the identity of the Turkmen people – national jewelry. There are traced traditions and rituals, reflected magical, religious, aesthetic values and the worldview of the Turkmen in this jewelry.

Keywords: national, tradition, jewelry, Obereg, amulet, custom, worldview, mentality, ethnical.

РОЗДІЛ 3

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 93(477)

Алла ЗЯКУН

УКРАЇНСЬКА ІСТОРИЧНА НАУКА: ВИБІР ІСТОРІОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Стаття здійснює аналіз наукової дискусії, що виникла серед українських істориків на середину 90-х років ХХ ст., з приводу формування національної концепції української історії. Розглянуто методологічний плюралізм, що сформувався в українській історичній науці, та визначені основні принципи сучасної української історичної науки – науковість, об'єктивність, пріоритет загальнолюдських цінностей.

***Ключові слова:** історіософія, українська історична наука, методологічний пошук, історичні схеми минулого, методологічний плюралізм.*

Постановка проблеми. Пошук нових історіософських та історіографічних координат здійснюється науковцями в сучасній Україні останні 25 років. За цей час історія, особливо національна, зазнала структурних та змістовних змін. Розпочалися ці масштабні зрушення на початку 90-х років, коли постало питання про перегляд марксистської методології історичної науки, що десятиліттями панувала в радянській науці. Її “універсальність” не дозволяла історикам враховувати досягнення світової історичної думки та ігнорувала українську історіософію ХІХ – початку ХХ ст. Особливої шкоди історичній науці завдав принцип партійності і класовості, як обов'язковий для наукової діяльності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Зазначений стан обмеженості розробки проблем методології історичної науки, що культивувався у радянські десятиліття не міг не викликати наукової активізації в цій галузі, коли руйнувалася радянська політична система та формувалася незалежна Україна. На це вказують матеріали наукових конференцій, статті, монографії, література з проблем методології історії, що видавалася останні 20 років. Українських істориків цікавлять як загальні проблеми історіософії історії (М. Брайчев-

ський, Г. Бондаренко, І. Бойченко), так і практична реалізація різних методологічних підходів до оцінки ходу історичного процесу (Г. Бондаренко, О. Бурунова, О. Василенко, С. Водотика) [1; 2; 3; 4; 5; 14].

Мета статті: розгляд наукової дискусії, що виникла серед українських істориків на середину 90-х років ХХ ст., з приводу формування національної концепції української історії.

Виклад основного матеріалу. Досить помітною тенденцією розвитку української історичної науки кінця ХХ ст. стало звернення до концептуальних засад української історичної думки кінця ХІХ – початку ХХ століття, що сприяло появі дискусії серед науковців. Деякі історики виступили за повне повернення до старої культурно-народницької схеми або до державницького напрямку в історичній науці, бо тільки вони здатні забезпечити теоретико-методологічну спадкоємність української історичної науки та “...укорінити дійсно наукове бачення історії України” [13, с. 57]. Інші виключали необхідність використання старих схем історії. Найбільш повно такі погляди виявилися в працях Я. Грицака, який попереджав, що “українська історія після 1991 р. показала неспроможність старої культурно-народницької схеми, що зводила українськість до етнічних (у першу чергу мовних) відмінностей і відстоювання цих відмінностей вважалося найвищою метою українського руху” [7, с. 64]. Ще більш критичну позицію зайняла Н. Яковенко, на думку якої більшість наукових категорій і понять, залишених від класичної національної історіографії ХІХ - початку ХХ ст. слід було передати на почесне зберігання до музею науки [16, с. 67]. Цю тезу підтримали історики української діаспори: “Історія України-Руси Грушевського дуже застаріла – й історично /за той час наша й чужа наука пішли далеко вперед/, й що важливіше – історіософічно” [9, с. 30] писав О. Оглоблин. А член НАН України проф. О. Прицак, оцінюючи схему М. Грушевського, зазначав, що “це не є схема української історії – це анти схема російської історії. Схеми української історії немає зовсім, і в цьому полягає ціла справа” [11, с.5]. Як бачимо, щоб уникнути крайнощів і не повернутися до механічних історичних схем минулого, українські історики в кінці ХХ століття вдалися до об’єктивної оцінки історіософської спадщини минулого. Зараз, на початку ХХІ століття це знову актуально для України, бо значна кількість надрукованих та виголошених думок не завершили процес вибору історіософської та історіографічної моделі. Тому, мета статті здійснити аналіз методологічного плюралізму, що сформувався в українській історичній науці на початок ХХІ століття.

Як показав час, найпродуктивнішим шляхом методологічних пошуків стало поєднання етнічної схеми української історії з модернізаційними теоріями, що розроблялися в світовій історіософській літературі. Їх застосування, на думку Я. Грицака, “виводить українську історіографію на саме вістря суперечок, що точаться у сучасній світовій науці” [6, с. 114]. На кінець ХХ ст. в українській історіософії поширюється методологічний підхід непрогнозованості історичного поступу та непередбачуваності розвитку суспільства, адже відсутність рівноваги і передбачуваності в історії давала можливість враховувати суб’єктивний фактор в історії – свободу волі людини, вибір окремих індивідів та їх груп. Саме тому центральним об’єктом історичного поступу науковці почали розглядати людино творчу діяльність у всіх її вимірах та зв’язках. Крім цього українські історики звернулися до досвіду західних наукових шкіл, пропонуючи перейти від розповідаючої історії до історії інтерпретації, де головна роль належить історикодосліднику, який сам відбирає факти та шляхи їх досліджень. Таким чином, творча людина та її діяльність проголошувалися найважливішим предметом історичної науки [8, с. 25–26].

Активний науковий пошук сприяв поєднанню різних модерних поглядів. До речі, як показав час, кожний методологічний підхід мав свої плюси та мінуси і це стосується не лише вчення про соціально-економічні формації, але й поширеної зараз цивілізаційної теорії. Незамінна при вивченні історії культури вона дає збої при спробах складання загальної схеми української історії, в якій переплелися впливи різних культур, релігій тощо. Інше, з приводу сказаного вище, якою б популярною не була історична концепція її не можна механічно перенести на ґрунт України, що має надзвичайно своєрідну історію і багато в чому відрізняється від інших країн. “Безоглядна орієнтація на концепції західних вчених може виявлятися не тільки неефективною в наших умовах, але й шкідливою, оскільки може гальмувати пошук і вироблення власних методологічних прийомів і засад, адекватних історичній конкретиці” [12, с. 305] – це застереження було взято до уваги істориками ще в кінці ХХ століття.

Щоб уникнути помилок вибору вчені відмовилися від пошуку одного, “єдино вірного” чинника, який визначав би історичний розвиток, висловлюючи стурбованість з приводу небезпеки появи нової універсальної теорії розвитку історії. Щоб здолати однобічність та гносеологічний монізм історики висловились за методологічний плюралізм [10, с. 130; 15, с. 87; 17, с. 15] в українській історичній науці. Мова йшла про творче використання істориком-науковцем усього

кращого, що нагромаджено в історичній науці, суспільно-політичній та філософській думці попередніх століть.

Висновки. В підсумку, на сьогодні в українській історичній науці комплексно використовуються цивілізаційно-дискретний, культурологічний, полілінійний, стадіальний, формаційний підходи, оскільки лише у поєднанні вони здатні забезпечити цілісне уявлення про історичний розвиток людства. Момент вибору не виключає можливості при розгляді тих або інших історичних явищ та подій надання пріоритету тому або іншому методологічному підходу, і дає підстави уникнути чергового "...ізму". Керуючись цими міркуваннями, були визначені основні методологічні орієнтири української історичної науки – науковість, об'єктивність, пріоритет загальнолюдських цінностей та розпочато створення концепції української національної історії.

Література

1. Бойченко І. В. Філософія історії. / І. В. Бойченко. – Київ, 2000. – 723 с.
2. Бондаренко Г. Теорія і методологія історичного процесу / Г. Бондаренко // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Л. Українки. Історія. – 1997. – № 2. – С. 87–91; 1998. – №1. – С. 139–143.
3. Брайчевський М. Історіософічні підвалини історичного поступу / М. Брайчевський // Український історик. – 1994. – Ч. 1–4. – С. 234–249.
4. Василенко О. Концепція глобальної історії та її осмислення людиною. / О. Василенко. // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Л. Українки. – 1998. – №1. – С. 143–147.
5. Водотика С. Шляхи оновлення методології української історіографії на сучасному етапі / С. Водотика // Четвертий міжнародний конгрес українців : доповіді та повідомлення. – Історія. – Ч. II. XX століття. – Одеса – Київ – Львів, 1999. – С. 39–43.
6. Грицак Я. Історія нації: продовження схеми Грушевського щодо української історії XIX–XX ст. / Я. Грицак // М. Грушевський і українська історична наука : зб. матеріалів конференції. – Львів, 1999. – С. 111–119.
7. Грицак Я. Як викладати історію України після 1991 р.? / Я. Грицак // Українська історична дидактика. Міжнародний діалог фахівців різних країн про сучасні українські підручники з історії : зб. ст. – Київ, 2000. – С. 64–74.
8. Зякун А. І. Навчальна література з історії кінця 80 – 90-х рр. XX ст. : історіографічний аналіз. Монографія / А. І. Зякун. – Суми : Мрія, 2011. – 156 с.
9. Корчмарик Б. Ф. Концепція М. Грушевського і наші сучасні підручники історії України / Б. Ф. Корчмарик. – Вінніпег, 1994. – 38с.
10. Павленко Г. В. Історична наука України на переломі : зміна гносеології і парадигм / Г. В. Павленко // Гуманітарна освіта : досвід і проблеми. – Ужгород, 1999. – С.129–134.
11. Проблеми дослідження історії України. Перший Круглий стіл істориків. Славсько, 4–6 вересня 1990 р. Доповіді, виступи, дискусія. – Львів, 1993. – 200 с.
12. Реєнт О. У робітнях історичної науки / О. Реєнт. – Київ, 1999. – 349 с.

13. Савенок Л. Державницький напрям як запорука поступу українського історичного знання / Л. Савенок // Четвертий міжнародний конгрес українців : доповіді та повідомлення. – Історія. – Ч. II. XX століття. – Одеса – Київ – Львів, 1999. – С. 53–63.
14. Смолій В. Українська історична наука на рубежі ХХІ ст. : проблема пошуку нових теоретичних та методологічних підходів / В. Смолій // Освіта України. – 1997, 4 липня.
15. Таран Л. В. Провідні тенденції світової історіографії в ХХ ст. та проблеми кризи сучасної української історичної науки / Л. В. Таран // Український історичний журн. – 1999. – № 1. – С.85–91.
16. Яковенко Н. М. Про методологію досліджень середньовічної і ранньомодерної історії України / Н. М. Яковенко // Наукові записки історичного факультету Запорізького університету. – Вип. XI. – Запоріжжя, 2000. – С. 61–73.
17. Якунін В. К. Про деякі питання методології історії України. / В. К. Якунін. // Вісник Дніпропетровського університету. Історія та археологія. – Вип. 3. – Дніпропетровськ, 1998. – С. 14–20.
Отримано 10.04.2016

Summary

Ziakun Alla. The Ukrainian historical science: The choice of historiosophical paradigm.

The article analyzes the scientific debate that has emerged among Ukrainian historians in the middle of 90 years of 20th century, concerning the formation of a national concept of Ukrainian history. Methodological pluralism, formed in the Ukrainian historical science, namely, the creative using of all the best that has accumulated in history by historian-scholar, socio-political and philosophical thought of previous centuries were considered. The main methodological orientations of modern Ukrainian historical science – scientificity, objectiveness, the priority of human values were identified.

Keywords: *historiosophy, Ukrainian historical science, methodological search, historic schemes of the past, methodological pluralism.*

УДК 159.9.072

Оксана КАПРАН

КОЛЬОРОВЕ РІШЕННЯ В ПРОЕКТУВАННІ КОСТЮМУ

Які завдання стоять перед художником – модельєром, в процесі проектування сучасного костюму? Які вимоги до колірного оформлення одягу у різних груп населення? Особливості колірного рішення дитячого одягу. Творчість художника-модельєра як взаємодія колірної форми і соціокультурного змісту. Застосування законів кольорового сприйняття здатне впливати на сферу спілкування та формування позитивного ставлення до реальності.

Ключові слова: *кольорове рішення костюму, споживацький попит, творчість художника-модельєра, сприяння кольору, зорові ілюзії, кольорова гармонія.*

Постановка проблеми. Підготовка художників-модельєрів і дизайнерів одягу системою вищої школи пов'язана з формуванням у студентів здатності до творчого підходу у використанні колірних засобів. Актуальність тематики дослідження забезпечується впливом колірної складової на свідомість, відчуття, настрої, поведінку людини, її працездатність. Необхідно враховувати вплив кольору костюма при його проектуванні з метою забезпечення сприятливого психологічного стану, як окремої особистості, так і позитивних настроїв у суспільстві в цілому.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дизайн постає як міждисциплінарна художня діяльність, у якій забезпечується синтез наукових знань, технічної творчості й художньо-образного мислення. Водночас це діяльність, пов'язана з організацією предметного довкілля на засадах краси і доцільності. Він забезпечує проектування нових предметно-пластичних форм, послуг у всіх сферах життєдіяльності людини. Тому до нього часто зверталися дослідники, які поєднували творчо-теоретичну діяльність із діяльністю практичною. Упродовж усього ХХ століття стиль модерн, що затвердився в костюмі ще в ХІХ столітті, продовжував виявляти великий вплив на силует, використання тканин, декоративне рішення костюма. До окремих аспектів проблеми зверталися М. Аксьонова, Р. Грегорі, Л. Леущина, Т. Козлов, Г. Петушкова, С. Уейєшенк, Н. Найдьонская та ін. Водночас питання потребує подальшого вивчення.

Мета статті. Метою статті є з'ясування шляхів колірного колірного вирішення художником-модельєром дитячого костюма з усвідомленням соціокультурного змісту такого рішення.

Виклад основного матеріалу. Художник-модельєр одягу з повним правом може вважати, що він виграє, якщо розробить проект з урахуванням загальноприйнятих у моделюванні одягу колористичних і композиційних правил. Можливо, вимога – “ти зобов'язаний враховувати все, що є значущим”, призводить у проектуванні одягу до того, що креативні ідеї вихолощуються, а розробки “без кутів і граней” витримують тести і успішно проходять художні ради. Однак, аналізуючи процес творчості художника-модельєра і колірні переваги в одязі, що віддаються споживачами, слід пам'ятати, що психоаналітики заперечують думку, що особистість повністю детермінована її досвідом, навчанням і впливом оточення. Вважається, що людина народжується з “цілісним особистісним ескізом, ...представленим у потенції з самого народження”, і що “навколишнє середовище зовсім не дарує особистості можливість нею стати, але лише виявляє, що вже було в ній/особистості/закладено” [1, с. 19].

Особистісні якості самого художника-модельєра, його колористичні і композиційні пристрасті знаходять відображення в створюваних ним ансамблях від кутюр (концептуальних колекціях високої моди). Однак, в інтуїтивному творчому процесі створення сучасного модного одягу прет-а-порте (готового до носіння) модельєр не може не враховувати запитів, потреб споживача. У цьому випадку вихідним пунктом творчості художника-модельєра одягу є потреби людини. Їх він повинен вивчати, знати, відчувати і втілювати в предметні форми і образи.

Творчому процесу створення сучасного костюма передують передпроектний аналіз, який виконується на початковому етапі проектування дослідження і зіставлення даних про бажані функції речі, про спосіб виробу, композиційне вирішення, але чи не перше місце за ступенем впливу на споживача займає колір складового одягу.

Процес проектування одягу пов'язаний з вирішенням ряду важливих завдань, які стоять перед людиною:

- відображенням привабливих і компенсацією непривабливих індивідуальних особливостей;
- збереженням оптимального фізичного стану;
- впливом на найближче оточення з метою формування виробничого і індивідуального середовища;
- формуванням іміджу.

У вирішенні цих і інших завдань важливе місце відводиться кольору. Традиційно при проектуванні одягу художник-модельєр має справу з внутрішнім процесом формування ідеального візуального образу, здатного при його матеріалізації вирішувати поставлені завдання. При формуванні кольорового образу одягу і його втілення в матеріальну форму вельми важливо враховувати символіку кольору, його споживчі особливості, здатність кольору емоційно і функціонально впливати як на власника одягу, так і на його оточення.

У процесі проектування необхідно застосовувати дані науки (психології, соціології, прогнозування), а також використовувати образно-асоціативні методи, що дозволяють наповнити розглянуту кольорну форму сенсом і соціокультурним змістом. Символічне і смислове значення кольору залежить від культури. Про це не можна забувати при розробці проектів для людей з різних регіонів світу. Деякі кольори мають подібні значення всюди, але більшість кольорів мають різні значення в різних культурах [14, с. 27].

При проектуванні одягу модельєру важливо враховувати положення про те, що в процесі сприйняття людиною зовнішнього оточення у неї формується конкретний емоційний стан і різні почуття. Стан і

почуття лежать в основі працездатності людини, її ставлення до оточення, впливають на самооцінку.

Маркетологи, дослідники ринку одягу, розробники реклами зазвичай виділяють кілька прихованих від усвідомлення потреб з їх вираженим емоційним змістом. Американський публіцист і дослідник ринку Венс Паккард в книзі “Таємні маніпулятори”, відкрив принципово нову реальність, актуальну як для американського ринку, так і для сучасного ринку країн Європи. Вона характеризується набором не завжди усвідомлюваних бажань, розумових процесів, які спостерігаються в купівельній поведінці. Для цього Паккард використовував методи, почерпнуті з соціальних наук і практики психіатрії. Оскільки виділені Паккардом потреби відносяться до купівельного ринку в цілому, було виділено дослідження потреб тільки в колірних вимогах до одягу [2, с. 187].

На поведінку споживача одягу впливають і цілком усвідомлені споживацько-мотиваційні психічні структури, вони значно доступніші для вивчення, ніж неусвідомлювані. Однією з методик дослідження може бути методика опитування споживача за допомогою спеціально розробленої анкети.

Анкета для вивчення цільових запитів споживачів одягу.

1. Придбання якого одягу для Вас актуально: сезонного, повсякденного, святкового, спортивного, побутового, ніякого?
2. Якій колірній гаммі в одязі Ви віддаєте перевагу?
3. Як Ви ставитеся до двоколірного і триколірного оформлення одягу?
4. Які Ваші вимоги до дитячого одягу?

Статистичний аналіз даних великої вибірки виявив перевагу в придбанні повсякденного і спортивного одягу. Цей показник дорівнює 67 %. Потім покупці віддають перевагу святковому одягу – 24 % та домашньому – 9 %.

Всі учасники опитування висунули високі вимоги до дитячого одягу. Він повинний бути безпечним – виготовленим з натуральних тканин, зручним і яскраво оформленим. Ці вимоги висловили 77 % учасників опитування. Вимоги до ціни виробів пред’явили 23 % з числа опитаних. Лише незначний відсоток споживачів не пред’являє особливих вимог до оформлення одягу.

Відрізняються вимоги до колірної гамми одягу у різних груп і верств населення. Студентська аудиторія опитаних вважає за краще в основному присутність в одязі яскравих контрастних кольорів, таких як червоний, чорний, жовтий, фіолетовий, синій, помаранчевий, білий. Респонденти першої молодіжної групи випробовуваних

вельми позитивно оцінюють червоний і фіолетовий колір з його різним насиченням (80 %). З них 67 % подобається поєднання червоного і фіолетового з ахроматичним чорним. Решта 13 % вважають за краще зв'язку з білим кольором. Викладачі та наукові співробітники університетів також висловлюються на користь кольорового оформлення одягу. Вони не відкидають поєднання в одязі основних і додаткових кольорів, але вважають за краще менш яскраві відтінки. Переважна більшість цієї групи опитаних висловилися за присутність в оформленні одягу відтінків зеленого, червоного, бузкового, синього кольору. Приблизно третина – за одяг ахроматичних сірих відтінків, коричневого та чорного кольору.

При проектуванні складних за кольоровим змістом ансамблів необхідно вміти комбінувати кольори. Характер образу, який створюється кольором, змінюється в залежності від поєднання з іншими кольорами і відтінками. В костюмі, як правило, використовується не більше трьох самостійних кольорів. Один з них є базовим і має велику площу, другий служить доповненням або ж більш яскравою плямою. Якщо присутній третій колір, то він виступає в ролі акценту, центру композиції в процентному співвідношенні займає меншу площу [3, с. 471]. До двоколірного і триколірного оформлення одягу позитивно ставляться 63 % учасників опитування. Це в основному представники першої молодіжної групи. Серед названих ними кольорів – червоний, фіолетовий, жовтий і помаранчевий, відповідно: 21 %, 20 %, 15 % і 11 % опитаних. Аналізуючи колірні переваги в одязі студентства, слід зазначити відносну байдужість до синього кольору. Поряд з цим багато хто з них віддає перевагу чорному, а також його поєднанню з білим. Художник-модельєр повинен враховувати цю обставину в процесі розробки проекту, але при komponуванні ансамблю повинна бути збережена кольорова естетична гармонія.

Одяг з вдалим колірним рішенням конструктивних і декоративних деталей не тільки приховує непривабливі моменти і відволікає від них увагу, але і сприяє його концентрації на вигідних деталях. Домогтися позитивного результату можна шляхом застосування зорових ілюзій у костюмі. Наприклад, довгі руки можна “вкоротити” розмістивши в районі плеча, вище ліктьового суглоба кольорову вставку. Кольорові елементи одягу здатні створити ілюзію подовження ніг або широкого плечового пояса. Для цього модельєри проектують вертикальні і горизонтальні членування силуету. Діагоналі приховують асиметрію фігури і підкреслять динаміку [3, с. 440].

Основні камуфлюючі ролі в одязі виконують синій, чорний, темно-зелений кольори. Світлі кольори – білий, жовтий, помаранчевий,

червоний – привертають увагу. Оскільки лінії на одязі провокують рух очей, вертикальні лінії створюють ілюзію того, що власник одягу високий. І навпаки горизонтальні лінії в одязі направляють рух очей поперек тіла і формують ілюзію більшої фігури.

Кольорові декоративні елементи одягу підсилюють її камуфлюючі функції [4, с. 132]. Незважаючи на те, що набивка – малюнок на тканині, є формою маскування, що походить з історії сукні, з'ясування причин її маскувальної здатності було отримано порівняно недавно [5]. Як показали дослідження, певний малюнок на тканині направляє рух очей так, що у спостерігача формується зорова ілюзія, ніби деяка частина тіла крупніше, стрункіше ніж насправді, головне, правильно підібрати масштаб малюнка.

Забарвлення малюнка тканини здатне створити настрій і сформувавши враження про людину. Наприклад, малюнки, що імітують шкури тварин, нагадують одяг первісних людей і символізують природні інстинкти. Вибір малюнка багато говорить про характер і темперамент. Всі геометричні малюнки – смуги, клітини і будь-які, що регулярно повторюються – організують і ритмічно впорядковують площину. Смуга висловлює деякий організований початок, бажання або необхідність слідувати наміченому. Вузька смуга асоціюється з інтелектуальною роботою. Цей факт пояснює доречність застосування смугастих тканин стриманих відтінків для виготовлення ділових костюмів. Дуже широка і контрастна смуга може бути застосована в спортивному одязі і комплектах для відпочинку. Клітинка також як і смужка уособлює організованість, що носить менш формальний характер. При використанні картатих тканин в процесі проектування костюму не можна забувати про вплив її масштабу на зорову систему людини. Велика кольорова клітинка буде візуально збільшувати розмір виготовленої з неї речі, в той час як дрібна картата тканина здатна приховати реальні розміри [3, с. 441].

Найважливіше завдання для дитини – бути прийнятим членом групи, мати товаришів для ігор і навчання, бути соціальною особистістю. Слід пам'ятати, що колір дитячого одягу впливає на психічне здоров'я і успішний розвиток як дитини, так і дорослого, їх соціалізацію та прилучення до культури, у зв'язку з цим варто приділяти більш пильну увагу кольорному вибору одягу для дітей. Психологи стверджують, що колір одягу впливає на самопочуття дитини та її фізичний стан. Згідно з останніми дослідженнями, діти, які ще з народження носять свій колір, визначений як їх власний, можуть хворіти в три рази менше, ніж інші діти. За допомогою певних кольорів можна піднімати

настрій дитині і навіть підвищувати захисні функції організму – імунітет [6].

Якому ж кольору віддати перевагу при проектуванні одягу для дітей? Дитячі психологи радять не обмежувати дитину в якійсь одній колірній гамі. Одяг його повинен бути різних кольорів, з малюнками, візерунками, аплікаціями. Кольоровий одяг пробуджує власні смаки та уподобання дітей, стимулює до творчого розвитку і формує неповторні риси особистості. Не зовсім доречний у дитячому одязі білий колір, крім того що цей колір абсолютно не практичний, він ще і нудний для дитини і не несе ніякої корисної інформації. Жовтий колір – просто ідеальний для дитячого одягу, оскільки викликає у дитини відчуття свята, радості життя. Існує й інша крайність – весь одяг дитини жовтий. В даному випадку дитина стає рабом однієї емоції: вічно піднесеного настрою і веселощів. Зелений колір для дитинства – колір самого життя з усіма труднощами і радощами. Його позитивні риси: витривалість, працьовитість, життєлюбність, раціональний підхід до вирішення проблеми. Подібним ефектом володіє і синій – це колір спокою і занурення в себе, він передбачає – зібраність, відповідальність, колективізм. Негативні риси – консерватизм, флегматичність, емоційна холодність. Синій колір традиційно вважається чоловічим, але тут також важлива міра. Емоційним, знервованим хлопчикам цей колір в одязі допоможе тримати себе в руках, відокремлюючи важливе від другорядного. Дитячий одяг рожевих відтінків допомагає впоратися з негативними думками, заспокоює після перенесеного стресу. Цей колір вселяє оптимізм і позитивний погляд на навколишнє середовище. Червоний – колір дії. Він незамінний для дітей, схильних бути лідерами в своєму оточенні. Однак надлишок цього кольору може привести до надмірного збудження нервової системи, що дитині зовсім ні до чого. А ось помаранчевий колір в одязі для дітей поєднує в собі плюси жовтого і червоного – він викликає бажання рухатися до поставленої мети, при цьому даруючи позитивні емоції [7, с. 24].

Олімпійські ігри та чемпіонати світу, проведення міжнародних змагань з різних видів спорту істотно підвищують вимоги до підготовки дизайнерів спортивного одягу. Для застосування “правильного” колірної рішення в проектуванні одягу для спортсменів також доцільно використовувати вже наявний науковий потенціал. Аналіз результатів впливу кольору на моторику за критеріями “швидкість” і “частота серцевих скорочень” в процесі дозованого фізичного навантаження дав статистично достовірний результат. Основні кольори (червоний, жовтий і додатковий до синього – помаранчевий колір) активізують моторну активність. В результаті їх впливу швидкісний

графік випробовуваних на велотренажері підвищується на 25–30 % від графіка без колірної стимуляції. Синій, зелений і фіолетовий не впливають на підвищення швидкісного режиму. Вони перешкоджають, гальмують моторну активність. Можна зробити простий висновок про те, що “жовта майка лідера” велогонки не випадково саме стимулюючого яскравого кольору, покликана задавати темп усьому змагання і сприяти встановленню нових рекордів. Зорова стимуляція двома основними кольорами підвищує як швидкісні, так і психофізіологічні показники. Колір спортивної форми в командних видах спорту може стимулювати додаткову активність необхідну в умовах змагання.

У візуальних формах мистецтва основний акцент робиться на колірну форму. У структурі проектування одягу колірна форма займає місце між призначенням одягу і її сприйняттям. Візуально сприйняту колірну форму одягу можна розглядати як освіту, отриману в процесі взаємодії кількох чинників. Першим є структура образу зорового сприйняття, в якому колірна складова, в певному сенсі, виявляє аспекти “кадрування” цілісного процесу сприйняття одягу. Другий фактор полягає в властивості самого зору. Образи зорового сприйняття (перцепції) упорядковуються зоровою системою. Зоровий апарат людини з такою кількістю зовнішніх колірних подразників виділяє і “схоплює” строго певні колірні поєднання. Третім фактором є інтерес (мотивація) людини до спостереження, селекції кольорів, їх усвідомленого сприйняття з одного боку, і символічного несвідомого – з іншого [11].

Спочатку інтерес людини до кольору був пов’язаний з необхідністю соціально-біологічного виживання і існування. Колірний символізм в образотворчому мистецтві і в проектуванні одягу пов’язаний в першому випадку з основною темою художнього твору, а в другому, з призначенням одягу, що підкреслюється і підсилюються кольором. Важливим є і особистісний фактор. Він відноситься до особливостей особистості художника-модельєра, його темпераменту, внутрішнім усвідомленим і неусвідомленим прихильностям.

К. Юнг, аналізуючи різні темпераменти, відзначав факт стійкої прихильності людини певного темпераменту до вибору певних кольорів і колірних поєднань [12, с. 357]. Таке фундаментальне явище як особистісна протилежність людей (між інтровертами і екстравертами) не може не позначитися на їх колористичних смаках, орієнтирах і схильності в одязі. Вони настільки різні в різних типів людей, що такий розподіл позначається на структурі проектування і на вимогах ринку.

Висновки. Таким чином, стає зрозуміло, що формування колірних пристрастей в одязі – складний багатоступінчастий процес, що

включає вплив безлічі чинників, і вимагає додаткових досліджень, тому програми підготовки студентів повинні враховувати багатофакторність як особистісних колірних переваг, так і варіантів впливу кольору на поведінку людини, її гармонійний розвиток. Прагнучи встигати за модними тенденціями, дизайнерські розробки не завжди відповідають позитивній символіці кольору в одязі, тому одне із завдань сучасних модельєрів – примирити вихор модних течій з позитивними колірними рішеннями.

Література

1. Кастанеда Карлос. Лекции и интервью / Карлос Кастанеда / пер. с англ. К. Кастанеда – К. : София, 2000. – 265 с.
2. Паккард В. Тайные манипуляторы / В. Паккард. – М. : Смысл, 2004. – 282 с.
3. Аксенова М., Храмов Г. Мода и стиль / М. Аксенова, Г. Храмов. – М. : Аванта, 2002. – 476 с.
4. Грегори Р. Разумный глаз / Р. Грегори / пер. с англ. Р. Грегори. – 4-е. изд. – М. : Мир, 2010. – 240 с.
5. Леушина Л. И. Зрительное пространственное восприятие / Л. И. Леушина. – Ленинград : Наука, 1978. – 175 с.
6. Запорожец А. В. Избранные психологические труды. – Т. 1 / А. В. Запорожец. – М. : Педагогика, 1986. – 320 с.
7. Козлова Т. В. Цвет в костюме : из цикла лекций / Т. В. Козлова. – М. : Лег-промбытиздат, 1989. – 39 с.
8. Капран О. В. Креативность в изобразительном искусстве // Научно-практический журнал “Спортивный психолог”; основанник Російский Державний Університет фізичної культури, спорту, молоді та туризму. – № 2 (23). – 2011. – С. 46.
9. Петушкова Г. И. Проектирование костюма : учебник для студ. высш. учеб. заведений / Г. И. Петушкова. – М. : Академия, 2006. – 416 с.
10. Арнхейн Р. Искусство и визуальное восприятие / пер. с англ. Р. Арнхейн. – М. : Прогресс, 1974. – 386 с.
11. Юнг К. Г. Очерки по психологии бессознательного / пер с англ. К. Г. Юнг. – М. : Когито Центр, 2006. – 220 с.
12. Юнг К. Г. Психологические типы / пер с нем. К. Г. Юнг. – М. : Хранитель, 2006. – 768 с.
13. Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи / Б. В. Раушенбах. – М. : Наука, 1980. – 289 с.
14. Уэйшенк С. 100 главных принципов дизайна / перев. с англ. С. Уэйшенк. – СПб. : Питер, 2013. – 272 с.
15. Найденская Н. Мода. Цвет.Стиль / Н. Найденская. – М. : Эксмо, 2011. – 320 с.
Отримано 10.04.2016

Summary

Kapran Oksana. Color decisions in the design costume.

Such components as: the knowledge and imagination, intuition and calculation, science and art, talent and skill are combined in the fashion dress design. But the basic point of the dress designer creation is the human necessities.

The dress designer shall to learn, to know to feel the necessities of the man and perform them into the objective forms and images. The topicality of this research is provided by the power of the dress color influence on the feelings, mood, behavior of a person and his ability to work. The influence of the color should be taken into account in the time of the fashion designing in order to provide the favorable psychological condition of individual and positive spirits in the society.

The preparatory process for fashion designers in the system of the Higher School is associated with the need to develop the student's ability to creativity in the selection of color solutions suit, enriching the knowledge of the symbolism of color and color harmony education.

Keywords: *color decisions of the costume, consumer demands, the work of artist and designer, promotion of color, visual illusions, color harmony.*

УДК 37.014.53

Alla KHODTSEVA, Olga LESHCHENKO, Olena MEDVID

LEARNER AUTONOMY AS A SOCIAL PHENOMENON

The article examines the approaches of British scholars to the issues of learner autonomy in a social context. After considering the problem of autonomy from methodological and historical perspective the focus broadens to cover the theory of the learning society as an educational philosophy and as a basis from which autonomous and lifelong learning can take place. Key components of the theory of the learning society are considered and social conditions for autonomous learning are characterized. The author assumes that change can be introduced through creation of an educated public that has the capacity to participate actively in the shaping of a learning society and polity.

Keywords: *education, lifelong learning, learner autonomy, learning society.*

Problem statement. In the period of social transition, which Ukraine is undergoing, education becomes central to our future well-being. The importance of education is illustrated in the diversity of functions it can fulfil for any society. Education can realise the powers and capacities of individuals, help to transmit language and culture from one generation to another, stimulate investment in the human capital required for economic growth and, by encouraging responsible citizenship, help prepare the way for a robust and mature democracy. This diversity of educational functions may often imply that a society will have to make choices about the balance of emphasis. The shaping of education is the shaping of generation and society. Because education expresses the deep cultural and political purposes of a society, choices about the service have reflected the dominant beliefs and expectations of the society in a particular historical context. Education often acts as a kind of metaphor of national destinies. It seems to be a particularly appropriate vehicle for talking about the future of society in general.

The structuring of education embodies a vision of what a society wishes to become over time.

A society that values the personal development of young people has historically created a more decentralized service so that teachers are afforded more discretion in interpreting their students' needs. Only if learning is placed at the centre of our experience can individuals continue to develop their capacities, institutions be enabled to respond adequately to periods of change, and difference between communities become a source of reflective understanding. The challenge for policy-makers is to promote conditions for individuals' continuing development and autonomy of their learning.

The methodological issues of learner autonomy has been explored by many Ukrainian researchers (N. Borysko, J. Petrovska, O. Tarnopolskyj, S. Bodnar and others), but its social and political context has not been given full attention to. To this end, the comparative analysis of British approaches to this issue seem to contribute to the development of theoretical and practical aspects of the problem of learner autonomy in our country.

Previous research. The term "learner autonomy" was first introduced in 1981 by Henri Holec, who is viewed as the "father" of learner autonomy. Many definitions have since been given, depending on the context, and the level of debate educators have come to. Some of the most well known definitions in present literature are [2, p. 8–10]:

- "Autonomy is the ability to take charge of one's own learning" (Henri Holec);
- "Autonomy is essentially a matter of the learner's psychological relation to the process and content of learning" (David Little);
- "Autonomy is a situation in which the learner is totally responsible for all the decisions concerned with his/ her learning and the implementation of those decisions" (Leslie Dickinson);
- "Autonomy is arecognition of the rights of learners within educational systems" (Phil Benson) [2, p. 8–10].

Thus, learner autonomy has been considered as a personal human trait, as a political measure, or as an educational move. This is because autonomy is seen either as a means to an end (learning a subject) or as an end in itself (making people autonomous learners). These two options do not exclude each other, both of them can be part of our views towards learning.

The aim of this paper is to look at the problem of learner autonomy from a wider social perspective, and focusing on the key components of the theory of the learning society, identify conditions for a learning self.

Analysis and discussion. The problem of personal autonomy in Great Britain is deep-seated historically. Two apparently different strategies for restructuring education – corporatism and consumerism have been developed since the mid-1970s in response to the upheavals facing late-twenties-

century society. Their effects are, however, the same: education is becoming a privilege rather than a right that underpins a shared citizenship. An elite rather than an equal democracy appears as the new principle chosen to guide the polity through this transition period in British education. As Ranson claims, although the problems confronting British society are public and require public solution, the societal institutions do not encourage an active public domain. The features of structural change in society (fragmentation, privatism and sectionalism) and qualities of the market order (self-interest and competition) reinforce the erosion of public life and thus the conditions for personal autonomy and collective well-being [9, p. 101].

The challenge for our time therefore is to renew the purposes and institutions of democracy, which allows citizens to create a society, that enables each to develop as a person and to contribute to the good of the community as a whole. Civic responsibility and individual development can create conditions in which 'anyone might do best and live a flourishing life' (Aristotle). Change can be introduced through creation of an educated public that has the capacity to participate actively in the shaping of a learning society and polity.

It should be noted that learning society as an educational philosophy was advocated by OECD and UNESCO. It considers education as the key to a nation's economic development, and holds that education should extend beyond formal learning (based in traditional educational institutions – schools, universities etc.) into informal learning centers to support a knowledge economy (known as a "world education culture") [7, p. 34].

The history of the concept of the learning society can be traced through the chronological development of its theoretical framework. As the framework has developed overtime, so has the sophistication of the idea of the learning society as it applies to an inter-connected 21st-century model, particularly in relation to the shift from state-based educational institutions to more decentralized organizations.

In 1973, Donald Schön developed the idea that change is constant in a modern state and thus to adapt to this change, there must be a constant state of learning within the society of that state. Further, Robert Hutchins also argued that given the ever-changing nature of states, particularly in business organizations, it wasn't possible for educational institutions to keep up, or even be expected to. Later, Stewart Ranson emphasize that learning has a certain 'fluidity' (with no start or end points) that exists outside of formal systems and this seems to reflect a liberalized market model of free movements of knowledge as required by organizations and systems [12; 6; 9].

Developing this framework to a more contemporary basis, it is seen that the requirement for a learning society is a response to the broader is-

sues of globalization whereby richer countries have then become increasingly dependent on “knowledge workers” rather than traditional manufacturing industries (now often outsourced to developing nations), and thus need their workforces to become adaptable, particularly in light of new technological developments which are seen as central to the knowledge economy [7, p. 123]. With this model the concept of the learning society will be transplanted to other countries globally, much like any other product on a global market. This is in keeping with the philosophy of the World Bank that learning and education is central to improved development, justice, the environment and eradication of poverty (and thus global terror threats).

A learning society is generally considered to be the basis from which lifelong learning and autonomous learning can take place. From a theoretical standpoint, not only does the learning society provide the framework in which lifelong and autonomous learning are allowed to flourish, but that in fact both elements mutually support each other. That is, a learning society gives rise to the capacity for lifelong and autonomous learning, but the latter allows, through socialization, for individuals to contribute back to the learning abilities of broader society in the form of wisdom (known as a “wise” society”) [1].

While the notion of the learning society can be sometimes difficult to grasp (relying on concepts such as “fluidity” and “informality”, and moving outside of traditional educational institutions), some scholars believe that a learning society can be identified as having four main attributes. These are:

- **Futuristic.** This is described as the tendency of the learning society to have a dependency on technological advances. This can be regarded as the shifts towards knowledge economies in developed countries where the concept of the learning society is most prevalent, but also vitally as acknowledging the importance of the internet in allowing education to move beyond traditional boundaries and move across transnational borders instantly.
- **Societal.** This attribute is part of the broader conscious acknowledgement that is made by states and institutions that lifelong learning (as part of the learning society) exists specifically to contribute to the economic growth of a country and increase the democratic engagement of its citizens.
- **Reflexive.** This attribute requires learning societies to recognize not just the role of lifelong learning within the broader community, but also to enable it to be adaptable to changes, and flexible to specific individual needs. These changes may come about as a re-

sult of technological advances, legislative amendments or personal preferences of the individual undertaking the education.

- Global market. The final attribute of a learning society requires that, like many products on a global market, education becomes a commodity and that students or participants in the learning process become consumers, able to pick and choose the types of education that they would like, to suit their own personal preferences. This would be facilitated through technological advances that allow students to access learning resources globally. Under this attribute, education would then become tailored towards providing “customer satisfaction” [1].

The above described characteristics of a learning society necessitate the regeneration of an educated public that has the capacity to participate actively as citizens in the shaping of a society and polity. This will require citizens to develop a much firmer sense of their agency—their active contribution to the societal and political life of the community. The prerequisite of agency can begin to illuminate the foundation of a new moral and political order [9, p. 105].

However, the very possibility of tying together a morality with a just polity is strongly contested. For Rorty [11, p. 86], there can be no way of creating a comprehensive theory that brings together the private world of self-creation and the public world of justice. They are incommensurable. But Raz claims that the conditions for self-creation and autonomy are public and collective. The autonomy of each depends upon the restraint of all. Personal development depends upon public virtue. Freedom depends upon justice. Autonomy requires the moral and political conditions that enable each person to develop his or her powers so that public goods, such as education, “are constitutive of the very possibility of autonomy” [10, p. 207].

The theory that can provide the common language of agency to enrich a new moral and political order is that of citizenship within the learning society. The notion of a citizen captures our duality as individuals and as members of the public. The agency of the citizen is exercised in judgement, in choice and in action so that his or her powers and capacities are actively and reflectively expressed through the creative development of self, through civic virtue within the community and through discourse within the polity.

Within the context of Higher Education this approach requires students to have an appropriate conceptual stance towards their learning, which leads to an appropriate orientation to learning. In addition, learning is a social activity, and socializing their learning requires students to recognize the benefits of working with others and to be able to share and negotiate with them. The employability agenda within Higher Education also

requires learners to develop appropriate professional skills and the diverse nature of the student body requires learners to recognize difference. This involves developing tolerance, empathy and understanding of other values and cultures; and to be able to explain, discuss and negotiate in an acceptable manner.

Students come to University from diverse social, cultural and educational backgrounds, which influence their expectations of Higher Education. One factor that can inhibit their learning and success is the mismatch between their expectations and those of the programme. It is important that students develop an appropriate conceptual stance towards their learning. This involves understanding and developing their own approaches to learning, developing high level intellectual skills, including reflection and meta-cognition as well as accepting responsibility for their own learning.

Conceptualizing learner autonomy involves two factors: an autonomous learner has developed the capacity to take at least some control over their learning; and the learning environment provides opportunities for the learner to take control of their learning.

Developing capacity requires a set of personal qualities: confidence, motivation, taking and accepting responsibility, and ability to take initiative. It also involves a set of skills: academic, intellectual, personal and interpersonal.

As specified above, learner autonomy starts with the premise that autonomous learners take responsibility for their own learning. In doing this they can identify their learning goals (what they need to learn), their learning processes (how they will learn it), how they will evaluate and use their learning; they have well-founded conceptions of learning; they have a range of learning approaches and skills; they can organize their learning; they have good information processing skills; they are well motivated to learn.

These ideas for a learner autonomy and hence for a theory of the learning society are built upon thinking and emerging practice. The educational reforms in different countries have their origins in local communities that are discovering solutions to dilemmas they confront. The task of educational policy-makers and researchers is to develop an understanding of underlying principles in order to create the basis for their more general application.

The theory of the learning society in Great Britain builds upon three axes: of presupposition, principles and purposes. The presupposition establishes proposition about the need for and purpose of the learning society; the principles establish the primary organizing characteristics of the theory; purposes and conditions establish the agenda for change that can create the values and conditions for a learning society [9, p. 106].

It is only when the values of learning are placed at the centre of the polity that the conditions can be established for all individuals to develop their capacities, and the institutions can respond openly and imaginatively to a period of change. The transformations of the time require a renewed valuing of and commitment to learning. As the boundaries between languages and cultures begin to dissolve, as new skills and knowledge are expected within the world of work and, as a new generation rejects passivity in favour of more active participation, a learning society, therefore, needs to celebrate the qualities of being open to new ideas, listening to as well as expressing perspectives, reflecting on and enquiring into solutions to new challenges, cooperating in the practice of change and critically reviewing it.

According to Held, citizenship and practical reason are two organizing principles that provide the framework for a learning society. Citizenship establishes the ontology, the mode of being in the society. The notion of being a citizen ideally expresses our dual identity as both individual and member of the public; our duality as autonomous persons who bear responsibilities within the public domain. Citizenship establishes the right to the conditions for self development but also a responsibility that the emerging powers should serve the well-being of the common wealth [5, p. 89]. Citizenship is defined as the status of membership of national and local communities which thereby bestows upon all individuals equally reciprocal rights and duties, liberties and constraints, powers and responsibilities.

Citizens have the right as well as the obligation to participate in determining the purposes and form of community and thus the conditions for their own association.

Practical reason establishes epistemology, the mode of knowing and acting of the citizen in the society. Practical reason presents a comprehensive moral capacity because it involves seeing in particular in the light of the universal, of a general understanding of what is required as well as what proper end might be pursued in the particular circumstances. Practical reason, thus, involves deliberation, judgment and action: deliberation upon experience to develop understanding of the situation, or the other person; judgment to determine the appropriate ends and course of action, which presupposes a community based upon sensitivity and tact; and learning through action to realize the good in practice.

To provide such purposes and conditions, new values and conceptions of learning are valued within the public domain at the level of the self, at the level of society and at the level of polity.

At the centre of educational reforms is a belief in the power of agency: only an active person or public provides the conditions for learning and development. By creatively expressing his/her qualities and powers each citizen develops what is distinctively unique about him/her as a person. Gould

emphasizes the continuing process of learning implied in the cultivation of capacities: “The process of self-development thus consists in the formation of new capacities and in the elaboration or enrichment of existing ones... The development of intellectual, moral or artistic capacities, or of practical and technical skills, as well as cultivation of forms of social relations such as friendship and cooperation... in this development of capacities, individuals may be said to achieve greater freedom of action in the wider range of choices that are opened for their action and in the power to realize their purposes which their increased competence affords. Such a cultivation of capacities is a relatively long term or continuous process” [4, p. 47]. The emerging of self-assertion and autonomy of the agent develops not in isolated events, but in the creative shaping of life. Three conditions are proposed for developing purpose and capacity within the self: a sense of agency; a conception of discovery through a life perceived as a unity; and an acknowledgment of the self in relation to others.

Unfolding of the self depends upon developing the necessary social conditions to provide a sense of purpose within society. These conditions are active participation in creating the moral and social order, and a capacity for interpretive understanding. The conditions for the unfolding self are social and political: my space requires your recognition and your capacities demand my support (and vice versa). It is only in the context of such understanding and support, that mutual identities can be formed and distinctive qualities of each person can be asserted with confidence.

The unfolding of a learning society depends upon the creation of a moral order, because the values of learning as much as provision of the conditions for learning are actually moral values that express a set of virtues required of the self and of others in relationship with the self. The standards accepted by the moral community can provide the values by which each person is enabled to develop. However, a moral order is a public creation and needs to be recreated by all members of the community. Each person depends upon the quality of the moral order for the quality of his/her personal development and the vitality of that order depends upon the vitality of the public life of the community. The development of a moral community has to be a creative and collaborative process of agreeing the values of learning that are to guide and sustain life in the community.

Taylor [13, p. 135] has argued that the forms of knowing and understanding, as much as a shared moral order, are necessary basis of civic virtue. Historically conditioned prejudices about capacity in the British society, reinforced by institutions of discrimination, set the present context for the learning society. The possibility of mutuality in support of personal development will depend upon generating interpretive understanding. In society we are confronted by different perspectives, alternative life-styles

and views. The key to transformation of the prejudice lies in what Gadamer [3, p. 75] calls ‘the dialogic character of understanding’: through genuine conversation the participants are led beyond their initial positions, to take account of others and move towards a more comprehensive view, a shared understanding of what is true and valid. Conversation lies at the hearty of learning as learners are listeners as well as speakers.

The presupposition of such conversations is openness. We have to learn to be open to difference, to allow our pre-judgments to be challenged; in doing so we learn how to amend our assumptions and develop an enriched understanding of others.

Reason emerges through dialogue with others: through which we learn not necessarily facts but rather capacity for learning, for new ways of thinking, speaking and acting. The conditions for this depend upon creation of arenas for public discourse – the final and most significant condition for assuring the learning society.

Conclusion. The challenge for our time therefore is to renew the purposes and institutions of democracy, which allows citizens to create a society that enables each to develop as a person and to contribute to the good of the community as a whole.

The personal and social conditions, described above, will be hollow unless bedded in a conception of a reformed, and more legitimate, political order that empowers the public. The connection between individual well-being and the vitality of the moral community is made in the public domain of the polity. Without political structures that bring together communities of discourse, the conditions for learning will not exist: it is not possible to create the virtues of learning without the forms of life and institutions which sustain them. Further research is needed to explore the preconditions of the good polity in British society and to analyze current models of learning societies today.

References

1. Cisco. The Learning Society [web-resource]. – Retrieved from Cisco Systems Inc. : http://www.cisco.com/web/about/citizenship/socio-economic/docs/Learning_Society_WhitePaper.pdf
2. Dam L. *Autonomy from Theory to Classroom Practice* / L. Dam. – Dublin : Authentik, 1995. – 234 p.
3. Gadamer H. G. *Truth and Method* / H. G. Gadamer. – London : Sheed and Ward, 1975. – 238 p.
4. Gould C. *Rethinking Democracy : Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy and Society* / C. Gould. – Cambridge : Cambridge University Press, 1988. – 185p.
5. Held D. *Political Theory and Modern State* / D. Held. – Cambridge : Polity Press, 1989. – 123p.
6. Hutchins R. M. *The Learning Society* / R. M. Hutchins. – Harmondsworth : Penguin, 1970. – 237 p.

7. OECD. Knowledge Management in the Learning Society. –Paris : OECD Publishing, 2000. – 389 p.
 8. Ranson S. Inside the Learning Society/ S. Ranson. – London : Cassell, 1998. – 189 p.
 9. Ranson S. Towards the Learning Society/ S. Ranson. – London : Cassell, 1994. – 189 p.
 10. Raz J. The Morality of Freedom / J. Raz. – Oxford : Oxford University Press, 1986. – 307 p.
 11. Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity / R. Rorty. – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – 195 p.
 12. Schön D. A. Beyond the Stable State. Public and Private Learning in a Changing Society / D. A. Schön. – Harmondsworth : Penguin, 1973. – 245 p.
 13. Taylor C. The Ethics of Authenticity / C. Taylor. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1991. – 199 p.
- Отримано 10.04.2016

Анотація

Ходцева Алла, Леценко Ольга, Медвідь Олена. Навчальна автономія як соціальний феномен.

Проблема навчальної автономії у сучасній філософській та педагогічній думці Великої Британії розглядається у контексті теорії суспільства, яке навчається. На основі аналізу ключових компонентів теорії визначені соціальні умови для навчальної автономії. Автор припускає, що досягнення змін можливо за умови формування освіченої громадськості, яка зможе активно долучитись до розробки концепцій розвитку суспільства і політикума.

Ключові слова: освіта, навчання протягом життя, навчальна автономія, суспільство, яке навчається.

УДК 167.7; 37.08; 371.3:371.4

Інна КНИШ

ДОКЛАСИЧНИЙ ПЕРІОД РОЗВИТКУ НАУКИ: ЗМІНА ОСВІТНІХ ПАРАДИГМ

Стаття присвячена теоретичній реконструкції концепції докласичної освіти та виховання, які були засновані на досвіді, схилилися до «правильності», «взірцевості», дотримання традицій, еталонів, авторитетів та законів, що формували докласичну людину. Акцентується увага на визначній ролі докласичної освітньої парадигми у становленні української нації. Розглядаються об'єктивні та суб'єктивні аспекти розвитку освіти та виховання цього періоду з позицій: “Учитель (Викладач) – Учитель (Викладач)”, “Учитель (Викладач) – Учень (Студент)” та “Учень (Студент) – Учень (Студент)”.

Ключові слова: освітня парадигма, докласичний період розвитку науки, становлення української нації, науковий дискурс.

Постановка проблеми. Рівень освіти та виховання населення, а також забезпечення можливостей його досягнення виступають суттєвими базовими показниками розвитку суспільства. Тобто характер освіти та виховання у суспільстві багато у чому впливає на потреби та розвиток суспільного життя. Для пояснення складних процесів, які відбуваються у галузі освіти в сучасній незалежній державі – Україні потрібно, на нашу думку, досягнути та проаналізувати механізми становлення вітчизняної освітньої парадигми, починаючи з моменту виникнення та становлення її як держави – за часів Київської Русі. Саме тому у своєму дослідженні ми вважаємо за потрібне здійснити детальний огляд і переосмислення процесів, які відбувалися на докласичному етапі розвитку науки та їх вплив на становлення докласичної освітньої парадигми з наукової точки зору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У літописних джерелах про школи Київської Русі, а також про процес навчання та виховання у зазначений період конкретної інформації практично немає, як і в більш – менш офіційних документах. Навіть у досить пізньому документальному джерелі – постанові Стоглавого Собору (1551) виражалася тільки заклопотаність поганим станом шкільної освіти. Важливою подією для дослідників стало знаходження археологами берестяних грамот у 1988 р. під час розкопок у передмісті давнього міста Звенигорода (тепер село Звенигород Львівська область) – у культурному шарі, який датують 1110–1137 рр., які свідчать про поширення грамотності та існування якихось форм навчання.

Недостатність прямих джерел, які дозволяли б всебічно відтворити картину освіти та виховання за часів Київської Русі, призводить до необхідності використовувати різного роду непрямі джерела, такі, як: церковно-службова література, записки іноземців, фольклор, книжкові мініатюри, іконопис тощо. У зв'язку з цим важливими для висвітлення питань щодо розвитку освіти та виховання у Київській Русі є літературні пам'ятники та праці вітчизняних мислителів: “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона (XI ст.), твори Феодосія Печерського (бл. 1036–1074), “Повість минулих літ” Нестора Літописця (XI – поч. XII ст.), “Притча про душу і тіло” та “Сказання про чорноризький чин” Кирила Турівського (бл. 1130 – бл. 1182), “Повчання дітям” Володимира Мономаха, “Повчання” та “Життя Стефана Пермського” Єпіфанія Премудрого (до 1380 – між 1418 – 1422), “Переказ” та “Устав про скитське життя” Ніла Сорського, “Геннадіївська Біблія” архієпископа Геннадія (1410–1505), “Слово, пространно излагающе с жалостию нестроения и безчиния царей и властей последнего жития” Максима Грека (бл. 1470 – 1555), “Букварь языка славенска”

та “Рифмологіон” Симеона Полоцького (1629–1680), “Лексикон словено-латинський” Єпіфанія Славинецького (поч. XVII ст. – 1675), “Буквар” Каріона Істоміна (кін. 1640 – 1717), “Книга бесід”, “Книга тлумачень”, “Житіє” (між 1672 та 1675) протопопа Аввакума (1620–1682), “Послання архієпископа новгородського Геннадія митрополиту Симону” тощо.

Однак, їх автори відображали процеси навчання та виховання од-нобічно, не враховуючи особливостей тогочасної епохи. Таким чином, обмеженість необхідних джерел призвела до діаметрально протилеж-них оцінок стану освіти та виховання за часів Київській Русі у науко-вому дискурсі: від твердження, що всі слов’яни були неосвічені, до надмірної ідеалізації постановки та самого процесу розвитку у них освіти й виховання.

Мета дослідження полягає у:

- виявленні механізмів становлення вітчизняної освітньої пара-дигми у докласичний період розвитку науки, на основі розви-тку освіти та виховання у Київській Русі, а також специфічних властивостей української ментальності, які сприяли становленню цілісного бачення світу та висвітлення цих процесів у постнекласичному науковому дискурсі;
- аналізі об’єктивних і суб’єктивних аспектів становлення осві-тньої парадигми у докласичний період розвитку науки з пози-цій: “Учитель – Учитель”, “Учитель – Учень (Студент)” та “Учень (Студент) – Учень (Студент)”.

Виклад основного матеріалу. Розвиток і подальше функціону-вання суспільства багато в чому залежать від рівня освіченості та ви-ховання громадян держави, від знання ними правових, моральних, культурних та етичних норм. Все це сприяє регулюванню ставлення людей до природи та суспільства, вмінню застосовувати отримані знання і духовні цінності у повсякденному житті та професійній дія-льності, відповідно до їх цілей, ідеалів та переконань. Завдяки освіті та вихованню стає можливим накопичення, наслідування і зберігання наукових знань, культурних та духовних цінностей, моральних норм тощо.

Тому багато у національному характері, пріоритетних цінностях, а також у освіті та вихованні визначається особливостями природного середовища, у яких опинилися люди в силу об’єктивних причин і об-ставин. Як підкреслює В. Ключевський, різним частинам людства природа, географічне середовище відпускає неоднакову кількість світла, тепла, води – дарів і бідувань, а від цієї нерівномірності зале-жать місцеві особливості людей, тобто ті побутові умови і духовні

особливості, які виробляються у людей “під очевидним впливом навколишньої природи і сукупність яких становить те, що ми називаємо народним темпераментом” [5, с. 40].

Розглянемо, як ці процеси знайшли своє втілення завдяки розвитку докласичної освіти і виховання за часів Київської Русі, а також у становленні самобутньої ментальності давніх слов'ян.

Потрібно зазначити, що за часів Київської Русі, з самого початку її виникнення та становлення як держави, існувала потреба у всебічно освічених, здатних до управління кадрах. При цьому постала проблема підвищення рівня освіти, бо виникла гостра потреба у людях, які б уміли самостійно мислити, переконувати живим словом, спонукати до дій в ім'я торжества істини, добра та краси. Ми вважаємо, що це був докласичний період розвитку освіти та виховання, згідно до класифікації розвитку науки, запропонованої В. Стьопіним. Він зазначав, що науці як такій передують донаукове знання (докласичний період). У цьому періоді з'являються зародки елементів (передумов) науки [10, с. 619–621]. Тому, дану періодизацію, на нашу думку, можна застосувати також щодо періодів розвитку освіти та виховання у Київській Русі.

При цьому часові межі докласичного періоду у розвитку освіти та виховання, на нашу думку, лежать у площині від IX ст. – до XVII ст., що співпадає з періодом існування держави Київська Русь. Потрібно зауважити на тому моменті, що він був дуже тривалим і складним за своєю суттю, так би мовити слугував базою для наступних періодів, без якого, на нашу думку, не могло би бути класичного та постнекласичного періодів у розвитку освіти та вихованні. Йдеться про створення докласичної філософської парадигми освіти в системі формування нового типу особистості – докласичної людини, здатної до дотримання традицій, еталонів та законів, а також беззаперечного прислуховування до думок авторитетів.

Таким чином, головна мета формування докласичної освіти та виховання, на нашу думку, полягає в необхідності переосмислення і трансформації механізму соціалізації людини, частиною якого є освітній і виховний процес. Світоглядна переорієнтація освіти і виховання стала базовим явищем для формування панівної верхівки з її особливою шкалою цінностей, пріоритетами, своєрідним способом життя. Але при цьому, слід зазначити, таке суспільство могло обійтися і обходилося без впровадження обов'язкової для всіх початкової освіти. Розглянемо, яким чином відбувався розвиток освіти та виховання на докласичному етапі розвитку науки з позицій: “Учитель – Учитель”, “Учитель – Учень (Студент)” та “Учень (Студент) – Учень (Студент)”.

Це можна виразити схематично у вигляді таблиці.

Таблиця 1

Суб'єкт – об'єктні аспекти становлення освітньої парадигми у докласичний період розвитку науки – від IX до XVII ст.		
Учитель (бакаляр) – Вчитель (бакаляр)Є	Учитель (бакаляр) – Учень (Студент (спудей)Є	“Учень (Студент (спудей) – Учень (Студент (спудей)”
Замовником освічених та вихованих кадрів була держава (потреби бюрократичного апарату) і церква за латинським, грекофільським та старообрядницьким зразками (готували служителів культу та просвіщали мирян. Мета – залякування та стримання неосвічених народних мас, надії на зміни)		
збереження спадкоємності та відтворення культури; дотримання послідовності, логічності мислення; знання спиралися на досвід; ретроспективно-історичний погляд на предмет вивчення; ретранслятор знань; контроль усіх аспектів навчального процесу; власник джерел інформації (освіта отримувалась при церквах та монастирях); експерт з галузі, що підлягає дослідженню; викладач – людина, яка знає відповіді на усі питання; чітка субординація	авторитарно-демократичний тип взаємин; дотримання еталонів, традицій та законів; у викладі матеріалу простежувався міжпредметний зв'язок, все це сприяло формуванню у студента цілісного бачення світу; постійний контакт між викладачем та студентом призводив до того, що студент мав можливість постійного корегування своїх знань викладачем; були випадки фізичних покарань (розгами, палками, бичом, карали голодом та карцером)	навчання відбувалося не на самості, а під постійним впливом викладача; навчання зводилося до механічного заучування священних текстів, “із вуст в уста” тобто відбувався постійний оральний ментальний тренінг; отримував та відтворював інформації та знань, вмін та навичок; самокритичність, ініціативність
Формували цілісне бачення світу		
<i>Початкова освіта</i> мала релігійне спрямування. Для дітей сільської та міської бідноти. Випускники поповнювали ряди бюрократичної системи (нищих рангів та чинів). Фінансувалася (грошима та натурою) за рахунок коштів батьків учнів	“Школи грамоти” – соборні або кафедральні школи, де зазвичай вчили своїх дітей дворяни і імениті городяни, створювалися в центрах церковного управління. Парафіяльні школи відкривалися при церковних парафіях, містилися або в спеціальній кімнаті, або на квартирі служителя культу і збирали 3–10 хлопчиків. Монастирські школи створювалися для хлопчиків, які готувалися стати монахами (внутрішні), і для жителів даного церковного приходу (зовнішні). Освіта для ремісників та торговців. Випускники поповнювали ряди ремісників та торговців. Фінансувалася за рахунок коштів батьків та виробленого продукту	Вищі навчальні заклади (“школи книжного вчення” та колегіуми) тільки для представників еліти. Випускники поповнювали ряди бюрократичної системи (вищих рангів та чинів). Фінансувалася за рахунок держави, тобто була безкоштовна

Характер освіти і виховання у давніх слов'ян постійно змінювався в процесі просування їх на північ і схід, в зв'язку з чим збагачувалися і їх уявлення про цілі та зміст цих процесів, які відбувалися завдяки тісному спілкуванню з іншими народами. Тому за часів Київської Русі сформувалася специфічна докласична освітньо-виховна культура, яка принципово відрізнялася від західноєвропейської. Розглянемо ці моменти більш детально.

Як зазначає В. Ключевський, “можна чути таке розмежування завдань: сім'ї належить виховання, школі – навчання... Адже ми стільки ж навчаємо, виховуючи, скільки виховуємо, навчаючи”. Освіта складається з виховання та навчання; але ці складові освітні процеси легше розмежовуються в психологічному аналізі, ніж у педагогічній практиці. Головну увагу педагогії було звернуто в іншу сторону – на життєві правила, а не на наукові знання [4].

Кодекс відомостей, почуттів і навичок, які вважалися необхідними для засвоєння цих правил, становили науку про те, як личить жити християнам. Він складався з трьох наук: про духовне – вчення про духовну приналежність або справу спасіння душі, про мирське – наука про громадянське співіснування і про домашнє – науку про ведення домашнього господарства. Засвоєння цих трьох дисциплін і становило завдання загальної освіти та виховання за часів Київської Русі, що сприяло, на нашу думку, формуванню у подальшому самотньої української ментальності. Школою душевного порятунку для мирян була парафіяльна церква з її священником, духовним батьком своїх прихожан. Його викладацькі прийоми та методи зводилися до: богослужіння, сповіді, повчання, прикладів власного життя. До складу його курсу входили три частини: богослов'я – “*како веровати*”, політика – “*како царя чтити*”, мораль – “*како чтити духовный чин и учения его слушати, аки от Божиих уст*”. Він не тільки робив справу їхнього власного душевного порятунку, а й навчав, як вони, допомагаючи йому, повинні готувати до цього і своїх домашніх. “Господар будинку, батько сімейства, був справжній народний учитель у Київській Русі, тому що сім'я була тоді народною школою або, точніше, народна школа полягала у сім'ї” [5, с. 40].

Потрібно зауважити, що під народністю у вихованні розуміється те, що кожен народ має свій ідеал людини і прагне відтворити його в окремих особистостях; кожен народ має свою особливу систему виховання, за допомогою якої і прагне досягти свого ідеалу; система виховання “виростає” з глибини століть і виробляється самим народом; самотність системи виховання пояснюється унікальністю і неповторністю кожного народу; загального, єдиного для всіх стандарту вихо-

вання не існує; є і загальні для всіх народів педагогічні ідеї, наприклад ідея суспільного виховання, деякі загальні організаційні і дидактичні засоби, але їх втілення має національне забарвлення [7, с. 78–79]. З цих позицій розглянемо деякі теоретичні обґрунтування ідеї національного характеру у давніх слов'ян.

Виховання відбувалося двома шляхами:

1) фізичне покарання. Учителі того часу при складанні навчальної програми не тільки розмірковували про дітей, але ще й бачили їх, тобто любили, тому що бачили дітей і любили їх – це одне і те ж, можна сказати два нерозривні психологічні акти. На таке пояснення наводить одна обмовка посібників того часу, з якої видно, що їх автори дивилися на тілесне покарання дітей як на виховно-гігієнічну операцію, ніби додатковий гімнастичний засіб. У Домострої в 21 главі, під назвою: “Як дітей учити і страхом рятувати”, сказано: “Люблячи сина, – читаємо ми там, – роби частіше йому рани, бо від жезла твого він не помре, а ще здоровіше стане; якщо маєш дочку, поклади на неї грозу свою.... Відомо, що любляча рука б'є не боляче і, у всякому разі, болючіше б'є того, кому належить, ніж того, на кого піднімається” [1].

2) живий приклад, наочний зразок. Початкова загальноосвітня школа класичного періоду – це будинок, сім'я. Дитина мала виховуватися не так уроками, які вона слухала, скільки тою моральною атмосферою, якою вона дихала. На це і розрахований був порядок сімейного життя. Все тут було обдумане і випробуване, витримано, розмірено і розмежовано, кожна річ покладена на своє місце, кожне слово логічно визначене і морально зважене, кожен крок розучувався, кожен вчинок передбачений і підказаний, під кожне почуття і помисли підведена заборонна або заохочувальна цитата з писання або батьківського наказу, всі ці кроки, помисли і почуття розписані за церковним календарем, – і людина з її індивідуальною думкою і волею, з вільним моральним почуттям рухалася згідно цього церковно-життєвого трафарету. При такому загальному спрямуванні життя і при тодішніх освітніх методах, сімейному вихованню загрозувала небезпека ухилитися від зазначеного йому шляху, погасити дух обрядом, перетворити заповіді в прості звички і таким чином виробити автоматичну совість, моральне почуття, які діють завдяки пам'яті і навичкам та витримці, при якій знають, як вчинити, перш ніж подумати, для чого і чому так чинять [6, с. 210–239].

Однак, слід зазначити, подальший розвиток внутрішньогромадських економічних процесів поступово призвів до виділення сім'ї як самостійного господарського осередку і до відокремлення різних соціальних верств – хліборобів, ремісників, общинної знаті, жерців.

Освіта та виховання в кожному з цих прошарків, як і в інших народів, почало набувати своїх суто специфічних рис, орієнтуватися на свій ідеал. Так, діти знаті, зокрема, мали готуватися до керівництва життям громади, жрецтва – до оволодіння священним знанням, діти рядових общинників залучалися до трудової діяльності. Освіта та виховання дітей здійснювалися насамперед у родині. Роль батьків у цей час значно зросла, особливо істотним був вплив матері. Не випадково, що згодом на Русі людину, яка досягла повної зрілості, почали називати словом “досвідчена”, тобто вихована матір’ю. У повсякденній мові з’явилися слова, що позначали різні вікові групи: “Дитя”, тобто грудна дитина; “Молодий” – діти, віком до 3–6 років, вихованням яких займалася мати; “Чадо” – діти до 7–12 років, які починали навчатися; “Юнак” – підлітки 12–15 років, що проходили спеціальне учнівство перед посвяченням у дорослі члени громади або роду. Великого значення при цьому надавалося також військовому навчанню.

На думку П. Каптерева, давнім слов’янам найбільше підходила модель виховання, яка була заснована на патріархальному сімейному укладі з незаперечним авторитетом батька, а також підпорядкованому становищі жінки і дітей, суворій домашній дисципліні і разом з тим такій, “що відрізнялася ореолом святості і затверджувалася на слові Божому”. Головною шанованою книгою українського народу на багато століть став старозавітний Псалтир, а не Євангеліє. Важливою особливістю української культури, освіти та виховання докласичного періоду було те, що мовою богослужіння, літератури і школи стала не грецька, як у Візантії, чи латинська, як у Західній Європі, а рідна, слов’янська [2, с. 258–270]. Таким чином, освітній ідеал, що сформувався за таких умов, багато у чому зумовив характер, самобутність і подальший розвиток освіти та виховання, а також становлення та формування у подальшому української нації.

Поповнення освіченими людьми для розв’язання складних питань державного управління здійснювалося за допомогою “*шкіл грамоти*”, які перебували під патронатом світської влади. Навчання здійснювалося за кошти батьків і фактично було недоступним для незаможного населення.

Шкільний курс, як зазначає М. Левківський, складався з:

1. Вивчення буквиці (азбуки) такими методами: хорове повторення букв за вчителем; дерев’яна азбука – невелика дощечка, на одному боці якої були вирізьблені букви, а інша-вкрита воском; самостійне вивчення азбуки за допомогою креслиць чи дитячих гребінців з написаними частинами алфавіту; “розрізна азбука” – глиняні черепки з окремими буквами. З XII ст. у літописних

- джерелах Київської Русі згадується про літероскладальний метод. Роль перших текстів виконували акровірші – невеликі молитви, перші рядки яких починалися з чергових літер азбуки.
2. Навчання письму проходило у два етапи: металевими або кістяними паличками (писалами) на навощених дощечках; вправи на бересті.
 3. Арифметичні операції (нумерація, подвоєння, додавання, віднімання, множення, ділення) здійснювалися учнями за допомогою пальців рук, суглобів, абаки (дошки, розділеної на смуги, де пересувалися камінчики або кості), гральних кубиків з нанесеними крапками, паличок.
 4. Засвоєння дітьми народних прикмет про погоду. Пізнання природи поєднувалося з вихованням обережного ставлення до неї.
 5. Формування патріотичної свідомості підлітків та юнацтва проходило під впливом історичних легенд, переказів і билин.
 6. Релігійне виховання: зачували напам'ять Часослов, Псалтир.
 7. Хоровий спів [8, с. 73].

Потрібно зазначити, що зовсім іншою докласична освіта та виховання були для дітей еліти. Для них спочатку подібні училища створювалися державою при княжих дворах, але незабаром із зміцненням церковної організації на Русі вони поступово переходили у відання церкви. Це пояснювалося двома причинами: по-перше, освоєння християнської книжності було необхідно перш за все священикам – розповсюдjuвачам православної релігії у державі, а по-друге, навчання грамоті і навчання вірі сприймалося як єдиний процес. Про це ж свідчить зміст навчання у школах, де головним вважалося засвоєння книжкової мудрості, відображеної в “Ізборниках” (хрестоматіях) того часу: “Ізборнік Святослава” (1073), “Златоструй”, “Ізмарагд”, “Златоуст” тощо.

Потрібно зазначити, що значно зростає вагомість розвитку докласичної освіти та виховання, коли київські князі та княгині починають вкладати значні кошти у цей процес з метою формування національного інтелекту і національного ресурсу. Розвитку докласичної освіти та виховання також сприяли і розширення дипломатичних та торгівельних зв'язків Київської Русі з Візантією та іншими країнами, що також потребувало високоосвічених кадрів, які б мали змогу самостійно мислити та вільно володіти словом. Наприклад, київський князь Володимир Святославич, який згадується у літописах від 972 р., у Новгороді наказав створити школи і навчити грамоті 300 дітей. У 988 р. подібні школи були створені і в Києві. Так про це згадується у літописах: Володимир, “рад бувши, що пізнав він Бога... І поставив він цер-

кву святого Василя [Великого] на пагорбі, де стояли ото кумири Перун та інші... І почав він ставити по городах церкви, і попів [настановляти]... І, пославши [мужів своїх], став він у знатних людей дітей забирати і оддавати їх на учення книжне. А матері ж дітей своїх оплакували, бо іще не укріпилися вони були вірою і, як померлого, вони оплакували” [9, с. 280]. Таким чином, освіта у Київській Русі на перших порах насаджувалася згори, тому що школа була явищем абсолютно новим і сприймалася неосвіченими людьми з побоюванням.

З метою підготовки освічених кадрів при Софії Київській ще один князь, Ярослав Мудрий, у 1037 р. створив школу нового типу – “книжного вчення”. Навчалися в академії діти найвищої знаті Київської Русі, зокрема самого Ярослава, а також іноземці – претенденти на корони королівств, такі як діти англійського короля Едмунда Залізнобокого, угорський королевич Ендре (Андрій), норвезький конунг Гаральд, син норвезького короля Олаф та інші. Та треба зазначити, що і самі київські князі були досить освіченими, наприклад, Володимир Мономах володів п’ятьма мовами, Ярослав Остосмисл знав вісім мов, за що славилися вони як “книжні мужі”.

Але, починаючи з XIII ст., школи “учення книжного” занепадають. Однією з причин стало те, що православні священики, не обтяжені обітницею безшлюбності, стали часто передавати професію і пов’язані з нею знання у спадок. У той же самий час священики почали практикувати навчання грамоті дітей у себе вдома, тож традиції сімейного виховання і навчання, таким чином, виявилися сильнішими від спроб створювати школи. Дуже важливим виявився і той факт, що підвищений рівень докласичної освіти навіть для еліти ставав усе менш необхідним. У православній церкві, на противагу від католицької, зріло переконання, що філософія їй не потрібна, тому що всі істини у вищому їх втіленні вже викладені в Священному Писанні, а також у творах святих отців і учителів церкви. Крім того, навчання грамоті і читанню книг, як і будь-яке додаткове знання, діти вищих станів могли отримувати і на дому.

При цьому заслуговує на увагу і той факт, що князі та бояри, які мали керувати країною або великими вотчинами, а також і збережені ділові документи показують, що їх складала не тільки професійні писарі, а й приватні особи. Щодо поширення докласичної освіти та виховання серед нижчих станів сказати що-небудь дуже складно, окрім вищевикладеного, але однозначно можна сказати, що найбільш освіченим станом у Київській Русі було духовенство. Звичайно, православна релігія значно обмежувала роль розуму у справах віри, вважаючи, що осягнення Бога можливе лише шляхом споглядання,

морального подвигу а також через релігійне почуття. Проте саме поширення та впровадження у Київській Русі православ'я вимагало певних практичних знань. Важливою обставиною, що підтверджує необхідність розвитку освіти для духовенства, стала також і боротьба з єретичним вільнодумством, яку у XIV – XVI ст. змушена була вести православна церква на землях, які у подальшому склали територію сучасної України.

У результаті цього процесу відбулося зміцнення становища таких осередків освіти, як церкви та монастирі. Тільки у них можна було отримати гідну на той час освіту. Звичайно, акцент традиційно робився не стільки на засвоєнні суми знань, скільки на морально-релігійному вихованні, а також на духовному самовдосконаленні класичної людини. Як бачимо, у докласичний період розвитку науки освіта та виховання, на наш погляд, великою мірою збігалися з моральною освітою. Християнські моральні принципи-заборони – “не вбий”, “не вкради”, “не зажадай лиха ближньому своєму” – не лише стосувалися взаємин між людьми, а й передбачали своєрідні відносини між людиною та природою.

Висновки. Таким чином, освіта і виховання, які розповсюджувалися у Київській Русі, були засновані на досвіді, схилилися до “правильності”, “взірцевості”, дотримання традицій, еталонів, авторитетів та законів, формують врешті решт докласичну людину. Все це, в свою чергу, обумовлює формування в Учня (Студента) вторинної, загалом сервільної психології та свідомості на рівні світоглядних уявлень. Для докласичного періоду розвитку освіти і виховання характерним було сприйняття знань як складової загального поняття освіти та виховання населення. Знання про людину, як зазначає В. Кізіма, виводились із загального, світоглядно-філософського уявлення про світ, де людина була вторинна від світу та знаходилася у повній залежності стосовно нього.

Завданням викладача було отримання знань від “класиків” та передача їх учням. Освіта та виховання, на наш погляд, значною мірою збігалися з моральною освітою. Таке суспільство могло обійтися і обходилося без впровадження обов'язкової для всіх початкової освіти, що формувала докласичну людину [3, с. 21]. Це суспільство, спираючись на досвід, виробляло нові цінності, нові орієнтири, які мали бути адекватними новим історичним умовам, і освіта повинна була донести їх до кожної людини у прийнятній, зрозумілій формі. Всі ці надбання формували Учителів (Викладачів) – інтелектуальну та духовну еліту нації.

При цьому, як зазначав П. Каптерев, для докласичної освіти та виховання були властиві три риси: “тривалість, велика праця і биття” [7, с. 86]. Саме такі способи організації і розвитку освіти та виховання цілком відповідали потребам тогочасної держави і суспільства, при цьому, будь-яка нова організація освіти здавалася непотрібною, і до XVII ст. державних шкіл грамоти у Русі, потім Московії було дуже мало. Таким чином, до кінця XVII ст. проблема співвідношення віри і знання набувала у свідомості давніх слов’ян особливої гостроти і висловилася в оформленні трьох основних підходів до виховання і навчання, які умовно можна позначити як *латинський*, *грекофільський* і *старообрядницький*. Подальший розвиток держави, церкви і суспільства в Київській Русі призвів до того, що старий, традиційний погляд на докласичну освіту та виховання вже не задовільняв потреби нового часу. На зміну навчанню та вихованню в монастирях і у приватних вчителів прийшла організація шкільної справи за західноєвропейськими зразками, яка була здатна у подальшому сформувати нову класичну людину.

Література

1. Домострой // Памятники литературы Древней Руси, середина XVI века / вступ. ст. Д. С. Лихачева; общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1985. – 638 с.
2. Каптерев П. Ф. Избранные педагогические сочинения / П. Ф. Каптерев ; под ред. А. М. Арсеньева ; сост. П. А. Лебедев ; Акад. пед. наук СССР. – М. : Педагогика, 1982. – 703 с.
3. Кізіма В. Ідея та принципи постнекласичної освіти / В. Кізіма // Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С. 20–30.
4. Ключевский В. О. Два воспитания / В. О. Ключевский // Сочинения : в 9 т. – Т. IX. Материалы разных лет. – М. : Мысль, 1990. – С. 5–28.
5. Ключевский В. О. Курс русской истории : в 9 т. / В. О. Ключевский // Т. 1. – М. : Мысль, 1987. – 430 с.
6. Ключевский В. О. Очерки и речи. Второй сборник статей / В. О. Ключевский. – М., 1913. – С. 210–239 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_1893_dva_vospitania.shtml
7. Латышина Д. И. История педагогики (История образования и педагогической мысли) : учеб. пособ. / Д. И. Латышина. – М. : Гардарики, 2005. – 603 с.
8. Левківський М. В. Історія педагогіки / М. В. Левківський : навч. пос. – Вид. 3-є, доп. – К. : Центр учбової літератури, 2008. – 190 с.
9. Повесть временных лет / подгот. текста Д. С. Лихачева; пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Андриановой-Перетц. – Ч. 1–2. – 1-е изд. – Часть 1. Текст и перевод. – М.; Л. : Изд-во и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР в Л., 1950. – 407 с.
10. Стёпин В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин // М.: Прогресс – Традиция, 2000. – 744 с.

Отримано 10.04.2016

Summary

Knysh Inna. The preclassical period of development of science: shift of educational paradigm.

This article is devoted to theoretical reconstruction of concept of pre-classical education and upbringing which are based on experience, tend to “correctness”, “exemplarity”, respect for customs, standards, laws and authorities forming a pre-classical person. The role of the pre-classical educational paradigm is emphasized in the development of the Ukrainian nation. We consider the objective and subjective aspects of education and training of that period from the following positions: “Teacher (Teacher) – Teacher (Teacher)”, “Teacher (Teacher) – Student (Student)” and “Student (Student) – Student (Student)”.

Keywords: educational paradigm, the pre-classical period of development of science, formation of the Ukrainian nation, scientific discourse.

УДК 116

Тетяна КОЗИНЦЕВА, Сергій ЧИРКОВ
ИНВЕРСІЇ ШЛЯХУ У СУЧАСНОМУ
КІНЕМАТОГРАФІ

Стаття присвячена інверсіям шляху в сучасному кінематографі. Аналізується еволюція інтерпретації шляху в кінематографі від періоду модерну, де кінематограф демонструє ілюзію “схоплювання” руху за допомогою технічних можливостей до постмодерну, де віддзеркалюється драматизм і марність подібних спроб.

Ключові слова: модерн, постмодерн, шлях, кіномистецтво, номад.

Постановка проблеми. Масова культура як явище ХХ століття знайшла для себе адекватні її вимогам масові форми і види мистецтва, серед яких особливе місце займає кінематограф як відображення характерної для модерну відмови від традиційної орієнтації мистецтва на еліту. Мистецтво кіно, орієнтоване на маси, надає можливість через затребувані і визнані метафори, образи і символи виявити світовідчуття епохи і зрозуміти як “кінематограф моделює світ” [9]. Хорхе Луїс Борхес, розглядаючи історію літератури, виділяє в ній всього чотири сюжети, що повторюються, два з яких – про повернення і про пошук, пов’язані із подорожжю, дорогою [5]. Шлях, подорож, рух або перехід з однієї точки простору в іншу, від однієї ідеї до іншої і в метафізичному, і в мистецтвознавчому, і в релігійному, і в повсякденному сенсі є спосіб самоусвідомлення і самовизначення людини або людської спільноти. При цьому людину завжди заводить не початок шляху або його закінчення, а сам процес переходу або становлення. Оскільки саме в процесі переходу і відбувається здійснення людського як такого, бо на початку шляху ми ще не люди, а в кінці вже не люди. Література, мистецтво, релігія і філософія протягом усієї історії робили

спробу зафіксувати, зберегти, зловити, опредметити цей момент переходу. Однак у цьому випадку зникає сам момент переходу. Тому поняття, що позначають шлях, є заперечення самого феномена шляху в застиглій мовній формі, що підтверджується складністю і неоднозначністю їх трактувань.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. З моменту зародження кінематографу і по сьогоднішній день цілком закономірно виникає потреба в осмисленні його можливостей і як видовищного засобу, і як виду мистецтва на феноменологічному рівні. Дану рефлексію, в тому числі і як саморефлексію, здійснюють кінорежисери і актори – С. Ейзенштейн, Р. Брессон, А. Тарковський, І. Бергман. Теоретики і критики кіно роблять спробу розглянути можливості і специфіку кіномистецтва у відображенні дійсності – З. Кракауер, А. Базен, Л. Айснер та ін.

Соціологія і лінгвістика приділяють увагу кінематографу, спираючись на його семантичну і соціально орієнтовану природу (Деллюк Л., Дюран Ж., Лотман Ю., Смирнов І. П.).

Філософія порівняно недавно звернула увагу на можливості кінематографу, у тому числі і у самоосмисленні власне філософії (Ж. Делез, Ж. Бодрійяр, В. Беньямін, С. Жіжек, К. Леві-Стросс, Р. Барт, М. Фуко та інші). Першим, хто намагався зрозуміти, яку роль у розумінні кіно може зіграти філософія та що кінематограф за роки свого існування змінив у філософії, був Ж. Дельоз, який наділив кіномистецтво надзвичайно високим теоретичним статусом, поставивши питання: “Оскільки філософія після своєї смерті розлита по усьому культурному простору, то чому би не знайти її у кіно?” [7]. Ж. Бодрійяр починає звертати увагу на кінематограф, особливо на американський, із початку 80-х років ХХ століття як втілення феномену симуляції. Система масової комунікації, у тому числі й кінематограф, на думку Бодрійяра, відіграє одну із ключових ролей у нашому сприйнятті дійсності. Воно вже не є безпосереднім, а поступово замінюється симуляцією, а окремі об’єкти стають сімулякрами.

Тема шляху є наскрізною для філософії, релігії і мистецтва. Феномен шляху, в тому числі і в кінематографі, розглядали такі філософи, як Ж. Делез, Ф. Гваттарі, М. К. Мамардашвілі тощо.

Метою дослідження є виявлення інверсій інваріантного для людства образу шляху (як у візуальному, так і в метафізичному сенсі) у сучасному кінематографі. Мета дослідження обумовлює виконання наступних завдань:

- виявити особливості кінематографу як мистецтва епохи модерну;

- дослідити, якими засобами кінематограф презентує образ шляху, виходячи як зі своїх особливостей, так і з особливостей епохи;
- з'ясувати чому образ шляху є інваріантним для постмодерністського кіно.

Виклад основного матеріалу. Кінематограф – це явище модерну як стильової характеристики ХХ століття, що у повній мірі віддзеркалює його специфіку. З'явившись як стиль, модерн уже як світоглядна установка у своєму подальшому розвитку руйнує стильову визначеність ХХ століття. Цей руйнівний пафос спрямований на знищення кордонів між мистецтвом та дійсністю, між елітою й масами, між утилітарним і піднесеним. Дух модерного часу задає певний ритм і темп світосприйняття, у тому числі пов'язаний із розвитком глобальних форм існування й взаємодії людства (Перша світова війна, поява автомобіля, аероплана, активний розвиток фотографії, становлення кінематографу). Світ, на подив, стає більш компактним, простір стискається, ущільнюється, те саме відбувається із часом. Час починає розглядатися як спосіб приборкання руху та управління ним. А ось часом вже керує сама людина за допомогою технічних можливостей, які надаються, у тому числі й кінематографом.

Поява кінематографа знаменує собою перехід від книжної культури до екранної, яка у свою чергу диктує нові форми віддзеркалення світу, нові форми образності й впливу на сприймаючу сторону. Форма відображення може створювати ілюзію реальності: "...кіно є не просто "повернення реальності", не просто її точне відтворення, але таке повернення, коли повертається тільки часткове, тільки відібране бажанням, чи, як казав Ніцше про "вічне повернення", – "вибіркове Буття". Можна сказати, що у кінематограф повертається тільки та реальність, яка фіксує світ у становленні" [1]. Або, що кінематограф дає можливість творити реальність, яку людина збирає із власних вражень і довільно побудованої логіки оповіді. У цьому випадку час виступає у двох протилежних іпостасях – з одного боку, створюється ілюзія керування часом й можливості маніпулювати ним як матеріальним субстратом, з іншого боку, час у кінематографі демонструє свою сутність як таку, що постійно вислизає через становлення.

У зв'язку із цим і образ, який збирається до купи під час акту становлення, створюється й сприймається кожного разу знову в акті постійного творення й зникнення. І у цьому акті збирання будь-який елемент кадру стає діючим лицем, де, за словами В. Беньяміна, у якості реквізиту може виступати актор, а у якості актора – реквізит. "Так кіно стає першим художнім засобом, що здатний показати, як

матерія підіграє людині. Тому воно може бути видатним інструментом матеріалістичного зображення” [3].

Схоплювання феномена шляху в стані становлення, постійної зміни і переходу стало можливим завдяки появі технічних засобів, здатних створити ілюзію руху. Крім того кінематограф створює ілюзію управління рухом, коли робить його дискретним під час зйомок, а потім за допомогою монтажу і швидкості зміни кадрів відтворює його безперервну природу.

Будь-який рух – це ніщо інше як метафоризований шлях у різних його виявах. Е. А. Богатирьова стверджує, що “саме виникнення теми дороги у такій інтерпретації свідчить, по-перше, про появу якоїсь нової філософії, по-друге, про те, що вона, ця нова філософія, вже “пішла в народ”, тобто стала розчинятися у буденній свідомості, і, по-третє, про те, що цю філософію вже підхопив кінематограф” [4, с. 70].

Крім цього, у момент сприйняття процесу становлення формується “відкритий смисл” (Р. Барт), який має нескінчену кількість потенцій для інтерпретацій, а тому й нічого не презентує як чиста форма або кіно-умовність. Таким чином, “...той “рух”, із якого зробили сутність фільму, насправді не є оживленням, течією, мобільністю, життям, копією, а лише скелетом, на якому тримається пермутаційний розвиток” [2]. А пермутаційний розвиток передбачає активне долучення глядача до наповнення кіно-умовності власним змістом й у подальшому сприйнятті цього змісту як безпосереднього відображення дійсності, яке підтверджується мовчазною згодою режисера.

Проте, при цьому розмиваються кордони між мистецтвом і реальністю, і будь-яка людина може виступити одночасно у якості актора, автора й споживача, особливо на фоні розвитку цифрових технологій, доступності технічних засобів і способів тиражування. “Репродукційна техніка, так можна було б виразити це у загальному вигляді, виводить предмет, який репродукується, із сфери традиції. Тиражуючи репродукцію, вона замінює його унікальний вияв масовим. А, дозволяючи репродукції наблизитися до сприймаючої її людини, де б та не знаходилась, вона актуалізує предмет, який репродукується” [3].

Шлях до другої половини ХХ століття висвітлювався лише лінійно. Часто дорога була фоном для зображення головних подій (як у фільмах-погонях, найперших вестернах і таке інше). Використовувалась й метафора життєвого шляху, що була взята із класичного роману, де головною метою автора було зображення якомога більшого відрізка життя персонажів.

Ситуація почала змінюватися із розвитком кінематографа й впливу на нього постмодерну у другій половині ХХ століття. У 60-х та 70-х роках кінематограф починає переосмислювати вже існуючі, класичні жанри (вестерни, фільми про гангстерів, нуар). Активна стилізація й пародійність призводить до великої кількості відсилок із кінокласики та фільмів на класичні сюжети (ремейки). Тема шляху в кінематографі цього часу не просто присутня як демонстрація можливостей кінематографа, а й як, незважаючи на негативне ставлення до інваріантів, парадигма сприйняття світу, способів і форм його зображення.

Кінематограф постмодерну відмовляється від звичного прийому підкорення й подолання простору, оскільки простір в реальному світі вже подоланий, а світ виявився компактним, згорнутим до точки. Отже, шлях вже не має сенсу розглядати як переміщення у просторі, але саме ця точка є джерелом нескінчених варіантів маніпулювання часом, де час є теперішнім часом і часом теперішнього. З'являється можливість утримати за допомогою технічних засобів процес становлення, що власне і складає сутність феномену шляху. Це знаходить своє віддзеркалення в розділенні оповіді на хронологічно віддалені одна від одної сцени та прискоренні або уповільненні часу, для чого режисери часто використовують різні прийоми монтажу (від "склейки" кадрів до техніки "slow emotions"). Розподіл сюжету на глави – улюблений прийом американського режисера Квентіна Тарантіно. Більш того, глави у його картинах (за рідким виключенням) йдуть не в хронологічній послідовності, утворюючи уривчасте сприйняття сюжету, який як пазл стає повністю зрозумілим із останньою частинкою мозаїки ("Вбити Білла", "Кримінальне читиво", "Скажені пси"). В фільмах "Скажені пси" та "Мерзена вісімка" основна частина дій відбувається у замкнутому просторі. Глядачеві не пропонується простежити життєвій шлях героїв – лінійність нарративу відсутня як і відсутній власне нарратив. Головних героїв багато, але вони не складають одну спільноту. Кожен із них самотній у своїй свободі вибору шляху, що презентується режисером через мікс сцен минулого із сценами теперішнього.

Особливо це презентується фільмами жанру вестерн. Джим Джармуш у кінофільмі "Мрець" відходить від традиційної моделі подорожі. Він починає фільм, як традиційний, класичний вестерн (прибуття молодого чоловіка на потязі на Дикий Захід), але далі він припиняє зображувати шлях й дорогу у традиційному розумінні. Джармуш майстерно зображує образи дороги, бо все ж таки шлях "Мрця" – це

шлях у потойбіччя, остання подорож смертельно пораненого (чи вже мертвого) героя.

Сцени вуличного руху, як засобу зображення шляху до внутрішнього стану героя активно використовуються у фільмі “Таксист” (реж. Мартін Скорсезе). Саме в цій картині феномен шляху виходить на принципово новий рівень. Від композиційно-важливого елементу він переходить до сюжетно-утворюючого чи навіть стає в один ряд із героями.

Серед стрічок, на яких чітко відчутний вплив “Таксиста”, необхідно звернути увагу на фільм Девіда Фінчера “Бійцівський клуб”. Шлях постає у картині у всьому своєму різноманітті. Майстерно зображені Фінчером авіаперельоти показують однаковість не лише в аеропортах і літаках, вона у квартирах, вона у головах людей, в їх душах. Все за словами самого героя “копія копії”. Боротьба головного героя із самим собою, своїм внутрішнім демоном – Тайлером є боротьбою з власною копією, руйнуючи власну копію, герой починає шлях до істинного “Я”.

Все частіше режисери вдаються до стискання просторових кордонів задля розширення часових рамок. Це працює як пружина. Чим менший простір, у якому знаходиться герой, тим більше шляхів він має. Герой абсолютно вільний у своєму виборі. Шляхів безліч через те, що шляхів як таких немає. Шлях або дорога – це те, що вже було кимось прокладено, але постмодерний герой від цього відмовляється. Він сам будує свій шлях і саме тому йому відкриті мільйони можливостей. Саме тому він абсолютно вільний, але саме тому він абсолютно самотній, бо по шляху, що він для себе відкриває, герой може пройти лише у самотності. Для героя фільма, що очолює рейтинг IMDb – “Втеча із Шоушенка” (реж. Френк Дарабонт), втеча із Шоушенка – це не просто втеча з тюрми, це втеча від минулого. Головний герой провів за ґратами 50 років, він живе в іншому часі і в іншому просторі, а тому у нього власні шляхи. Дорогою на волю для головного героя стала каналізаційна труба. Він не в змозі наздогнати світ, хоча, власне, і немає сенсу наздоганяти світ, до якого веде такий шлях.

Ці кінострічки мають спільного героя – кочовика або номада (Делез і Гватаррі). Тема шляху кочовика актуалізується в епоху постмодерну. Метанарративи минулого зазнали краху, не виправдали себе в якості підстави стабільності людського в людині. Якщо інваріантне і загальне для всіх у вигляді релігії, мистецтва, науки, філософії, етики не виконує своїх функцій, звернення до чогось поточного, миттєвого, сконцентрованого на індивідуальному стає закономірним. “Номадична траєкторія марно намагається рухатися по вже прокладених слідах

або звичними дорогами, у неї немає функції осілого шляху – функції, яка полягає у тому, щоб розподіляти закритий простір серед людей, призначаючи кожному його частку і керуючи комунікацією між частками” [8].

Номад – це у всіх сенсах людина постмодерну, яка перекочувала із філософії у кінематограф. Номад – це власне й є шлях за суттю. Сучасний кочівник – це людина, за якою не стоять традиції, вже зжиті модерном, нові ж ще не сформовані, а тому “Я” як щось окреме, самостійне – є сам собі центр світобудови і джерело традиції, якої немає сенсу дотримуватися, тому що немає простору для її закріплення і повторення.

Сучасна людина намагається подолати час, підкорити його, вона не рухається відомим та перевіреним шляхом, а створює його самостійно. Драма полягає в тому, що шлях зникає в момент його створення.

Отже, сучасна людина – це кочівник і сучасне мистецтво, а саме кіно – є відображенням цього постійного руху відразу в декількох напрямках. Кочівник не прив’язаний до конкретної території, для нього кожен предмет, річ, елемент простору є лише умова, що задає нові варіанти його руху. Це знаки, символи, метафори вічного шляху або вічної дороги, яку творить сама людина, тому в сучасному кіно з’являється вже не сама дорога, а її окремі атрибути. У постмодерні панує вже не рух, а номадичний проект, де точки простору розглядаються як “реле-перемикачі” за Дельозом і Гватаррі не на шляху або дорозі, а в мережі і де кочівник йде від інваріантності, напередвизначеності простору і дороги, що спрямовує, оскільки “... номадичний простір – гладкий, відмічений тільки “рисами”, які стираються і переміщуються разом із шляхом” [8].

Оскільки в постмодерні будь яка ієрархія сенсів сприймається як прояв авторитаризму, тому відсутність єдиної сюжетної лінії, відкритість сюжетів до змін у будь-яку мить є домінуючою в сучасному кінематографі. За принципом різони (Ж. Делез), у постмодерних сюжетах неможливо виділити ані початку, ані кінця, ані центру, що залишає можливість для руху й реалізації внутрішнього потенціалу. А тому шлях не підпорядкований одному єдиному для всіх напрямку, це потенція, яка реалізується у момент здійснення людиною вибору траєкторії руху. Наприклад, у кінострічках Джима Джармуша “Дивніше, ніж в раю”, “Ніч на Землі”, “Таємничий потяг” присутній чіткий розподіл на глави, що абсолютно не пов’язані одна із одною. У будь-якій точці оповіді сюжет може змінити напрямок руху. Навіть деякі інші картини, як от “Мрець”, яка нібито має лінійну форму

оповіді, розбита на маленькі фрагменти за допомогою незвичного переходу із сцени до сцени. Джим Джармуш використовує поступове затемнення кадру і тримає на екрані темряву декілька секунд. Такий прийом дає ефект повільності, плинності сюжету. Частини ніби перетікають одна в одну.

Відхід від зображення шляху у традиційному розумінні зумовив появу низки образів й символів шляху у сучасному кіно. Через ці образи стала можливою інша трактовка феномену. Наприклад, автомобілі – це скоріше атрибут шляху й дороги, аніж його зображення. Важко уявити сучасний фільм про будь-кого (від шпигунів до королів) без автомобілів. Автомобіль – це не тільки засіб для переміщення у просторі, часто він потрібен для того, щоб підкреслити якісь риси головного героя (машини Джеймса Бонда). З іншої сторони автомобіль може бути для героя цілим життям, пліч опліч з яким герой йде (а точніше їде) до своєї мети, як у комедійному фільмі “Таксі” Жерара Піреса. До того ж, машина може символізувати темну сторону особистості персонажа, свого роду Alter ego, яке наштовхує героя на інший шлях. Приклад – бетмобіль з трилогії Кристофера Нолана про Бетмена. Окрім автомобілів використовуються також образи потягів, літаків. Усі вони у свідомості людей асоціюються із дорогою та рухом.

Популярним символом шляху є біг. Мабуть, найкращий приклад для цього – це “Форест Гамп” Роберта Земекіса. Для Фореста біг – це не стільки просторові переміщення персонажа, а скоріше його внутрішні переживання, які виливаються у рух. Інший гарний приклад із цього ж фільму – це автобусна зупинка, з якої фільм починається і якою закінчується. Зупинка символізує початок або кінець подорожі. У випадку Фореста – початок його подорожі, а в кінці – початок життєвого шляху його сина, коли той сідає, як колись сідав і Форест, на автобус до школи.

Великою кількістю символів дороги насичений кислотний вестерн Джима Джармуша “Мрець”, наприклад – саквояж головного героя. Саквояж розуміє під собою подорож, зміни, можливо, переїзд. Хіба смерть – це і не є переїзд? Другий символ шляху, про який варто сказати, – це падаюча зірка в момент, коли герой випадає з вікна. Зірка, що падає, може символізувати, як ідею втечі, що зародилася у голові Блейка (так звали головного героя), так і руйнування мрій, які покладав герой на місто Машин, або, можливо падаюча зірка символізує смерть персонажа і його подальша подорож – це вже блукання душі. Шлях до єдності з природою символізує мертве оленя, яке знаходить по дорозі головний герой й кров’ю якого він наносить на

обличчя ритуальні рисунки. Наступний образ – образ каное, у якому Блейк відправляється у свою “останню подорож”.

Інший символ шляху – годинник, що символізує переміщення героїв у часі й іноді (як у фільмі “Ніч на землі” Джима Джармуша) є засобом для поєднання різних частин сюжету. Годинник та електронний календар символізували подорож у часі героїв фільму “Назад у майбутнє” Роберта Земекіса.

Кінематограф не тільки формує нову реальність, але й впливає на специфіку сприйняття й на досвід, що твориться у межах даної реальності, і у підсумку створює нового споживача, але не дельозіанську надлюдину, а людину масову, людину натовпу, “модель сприйняття” якої – це сучасне кіно, особливо – цифрове кіно D-cinema. D-cinema створює безумовну ілюзію долучення глядача до екранної симуляції й безпосередньо впливає на органи відчуття, що, у свою чергу, позбавляє глядача можливості зберегти дистанцію для роботи раціо.

Наймасовіший вид мистецтва, орієнтований на людину, поставив під питання свій гуманістичний статус, оскільки залишив сферу ідеального, зразкового, відкритого для наслідування. Людина може наблизитись до розуміння самої себе за умови виходу за межі власне людського, як казав В. Вейдле: “Усе тільки людське – нижче людини. У тому мистецтві немає людини, де хоче бути тільки вона” [6, с. 288].

Висновки. Виникаючи в епоху модерну, кінематограф через образ шляху знаходить адекватний епосі спосіб відображення динаміки самого світу й засобів його віддзеркалення. На постмодерному етапі теми й образи шляху також набувають інваріантності, оскільки віддзеркалюють найсуттєвішу ознаку цього періоду як відкритого номадичного проекту, що знаходить свій вияв у інтертекстуальності, нескінченій кількості можливостей або шляхів, при цьому шлях розглядається як рух без минулого й майбутнього, як становлення людського в людині. Кінематограф зберігає традиційну зацікавленість образом шляху, але на користь постмодерній відмові від метанарративів та іронічному імморалізму, приховує це за симулякрами, що перетворює сам шлях на симулякр та знаменує закінчення гуманістичного проекту, оскільки формує ілюзію приналежності окремої людини до спільного з іншими шляху, який, втім, зникає в момент створення.

Література

1. Аронсон О. Язык времени [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/deleuze-cinema-ru.pdf>
2. Барт Р. Третий смысл исследовательские заметки о нескольких фотограммах С. М. Эйзенштейна [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kinoseminar.livejournal.com/103289.html>

3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://monoskop.org/images/d/d6/Беньямин_Вальтер_Произведение_искусства_в_эпоху_его_технической_воспроизводимости_Избранные_эссе.pdf
4. Богатырёва Е. А. Куда едем? Тема дороги в современном европейском кино // Культура и искусство. – 2012. – №2 (6). – С. 70–77.
5. Борхес Хорхе Луис Четыре цикла [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://modernlib.ru/books/bioy_kasares_adolfo_borhes_horhe_luis/chetire_cikla
6. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества // Самосознание европейской культуры XX века : мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве. – М. : Политиздат, 1991. – С. 268–292.
7. Делез Ж. Кино [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/deleuze-cinema-ru.pdf>
8. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://booksonline.com.ua/view.php?book=113444&page=125>
9. Лотман Юрий. Семиотика кино и проблемы киноэстетики [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.ru/CINEMA/kinolit/LOTMAN/kinoestetika.txt>.
Отримано 10.04.2016

Summary

Tatyana Kozintseva, Sergey Chirkov. The inversion path in modern cinema.

The article is devoted to the inversion path in modern cinema. Analyzes the evolution of interpretations of the way in film from the art Nouveau period, where the film shows the illusion of “grasping” motion through the technical capabilities to postmodern, which reflects the drama and futility of such attempts. Predestined path to modernity disappears in the nomadic space postmodern because the path itself disappears. start way point is a symbol of his disappearance, since the person is of postmodern project itself, deployed in several directions. And because the way there is a way of familiarizing the human to the human community, postmodern cinema illustrates the totality of the individual’s loneliness and the end of the humanist project.

Keywords: modern, postmodern, way, film, nomad.

УДК 811.161.2

Людмила КУЛІШЕНКО
НЕНОРМАТИВНІ ЕЛЕМЕНТИ У МОВЛЕННІ
СТУДЕНТІВ

У статті розкриваються особливості мовлення сучасного студентства, проблеми використання елементів таких ненормативних мовних явищ, як молодіжний сленг та суржик. Якщо сленг притаманний саме молодіжному середовищу та з віком вірогідно і не буде використовуватись, то виявляти прихильність до суржиків людина може впродовж усього життя, тому так важливо боротися з цим мовним явищем у студентському середовищі на заняттях з української мови.

Ключові слова: молодіжний сленг, суржик, українська мова.

Постановка проблеми. Процеси трансформації українського суспільства, переоцінки цінностей (як духовних, так і матеріальних), зміни пріоритетів у життєвих настановах торкаються перш за все найбільш динамічної соціально-демографічної групи – молоді. Саме молоді люди є потенцією будь-якого суспільства і визначають його майбутнє, а тому їх роль у побудові громадянського суспільства з демократичними цінностями важко недооцінити. Молодь являє собою один з найважливіших прихованих духовних ресурсів оновлення українського суспільства. Власне цей факт пояснює особливу увагу науковців різних галузей (соціологів, психологів, педагогів, лінгвістів) до вивчення особливостей та проблем молодого покоління на сучасному етапі розвитку суспільства.

Молоді найбільш складно у невизначеності формувати свою власну систему цінностей. Для різних її категорій існують свої уявлення про авторитети, норми поведінки, пріоритети. Особливо це помітно у ставленні молоді до мови свого народу, яка є універсальним засобом вираження внутрішнього світу індивіда, складовою загальнолюдських цінностей.

Важливим є те, щоб ідентифікація особистості молодої людини з етносом відбувалася засобами рідної мови. На цей нерозривний зв'язок вказували В. Гумбольдт та О. Потебня. Мова є втіленням душі народу, його світобачення, ознака окремішності й унікальності нації. Сучасні лінгвісти намагаються виявити глибинний зв'язок когнітивних структур людської свідомості з мовними формами, реконструювати мовну етнічну свідомість, виявити культурно-мовні національні стереотипи, визначити взаємовплив мови та духовної культури. Таким чином, можна цілком впевнено говорити про різноманітність використання стратегій пошуку “людини крізь мову” [2, с. 8].

В Україні, де населення пережило період жорстокої мовно-культурної асиміляції, роль мови ніколи не зводилася до виключно засобу буденного спілкування. “Залишаючись найтривкішим феноменом спадкоємності поколінь і традицій, мірою морального, духовного, естетичного і психічного розвитку як окремої людини, так і суспільства, нації, мова виконує функцію основи формування та утвердження такої світоглядної, політико-ідеологічної системи координат, яка уможливило не тільки внутрішню комунікацію, а й сприйняття вселюдського, загально цивілізаційного через призму власної національної культури” [5, с. 56].

Вплив мови на самосвідомість, світогляд та поведінку молоді є незаперечним, однак необхідним є розуміння ролі мови як одного з найважливіших чинників формування особистості у системі вищої

освіти. В українському суспільстві процес усвідомлення гальмується, на думку О. Черемської, такими об'єктивними чинниками: нестабільність економічної і політичної ситуації; проблеми в реалізації положень Закону про мови; суттєве обмеження функціонування української мови в усіх сферах життя окремих регіонів України; часті маніпулювання мовними проблемами [8, с. 64]. Окрім зазначених можна додати й не менш важливі: чужинська мовна експансія (О. Сербенська); білінгвізм, суржикове мовлення (Г. Залізняк, Л. Масенко); зневага і навіть нігілізм щодо мови (О. Селігей); долання комплексу “білої ворони” (С. Єрмоленко).

Ці фактори частково нівелюють вплив україномовної освіти, оскільки розрив між побутовою мовою і мовою навчання досить великий, а національно-мовна свідомість розвивається тільки у своєму мовно-культурному середовищі. Якщо раніше перед діячами культури, освіти стояло завдання збереження української мови, то тепер це завдання незрівнянно важче, тому що воно потребує зміни мовно-психологічних установок маси людей різних соціальних прошарків і різного рівня освіти.

Особливої уваги потребує молоде покоління українців, народжених у незалежній державі, душі яких мають насичуватись новими світоглядними проукраїнськими смислами. Подолання національного нігілізму та комплексу меншовартості сприятиме розширенню сфер використання української мови.

Завдання вищої освіти полягає у вихованні національно-мовної особистості, здатної не тільки оволодіти мовними компетенціями, а й протистояти нівелюванню національних інтересів, зберегти самобутність українського народу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Різні аспекти формування мовної культури молоді досліджувались вітчизняними науковцями. Формуванню мовної особистості у навчальному процесі присвячені праці таких вчених, як Л. Паламар, О. Семенов, Л. Мацько, П. Селігей, О. Ткаченко, М. Пентелюк та ін. Проблеми вульгаризації мови, молодіжний сленг розглядались у працях О. Сербенської, Л. Мацько, Л. Ставицької, В. Єгорової тощо. Спроби досліджень суржику як ознаки мовлення сучасної молоді знаходимо у роботах В. Радчука, О. Рудої, В. Труби, Т. Кузнецової, Л. Масенко та ін.

Незважаючи на досить широкий спектр досліджень, що стосуються основних положень культури мовлення сучасної молоді, проблеми мовлення студентів вищих навчальних закладів не досить розкриті, що і зумовило вибір дослідження.

Метою статті є визначення особливостей мовлення сучасної молоді, зокрема студентів, характеристика його недоліків, відхилень від норм сучасної української мови та визначення шляхів покращення мовленнєвої ситуації у студентському середовищі.

Виклад основного матеріалу. Як зазначає І. Вихованець, з раннього дитинства і до глибокої старості людина невіддільно пов'язана з мовою. Мова є ідеальною уніфікованою системою й основним засобом спілкування, який реалізується у мовленні, то національна мова – засіб і свідоцтво спільності нації. Вона охоплює усе розмаїття соціальних та територіальних діалектів, а також включає літературну мову як вищу, зразкову, унормовану форму національної мови.

Формальна субстанція мови виявляється у специфіці фонетичної, лексичної та граматичної систем, тобто у мовленні – процесі і результаті спілкування. Мова практично використовується у мовленні, а воно у свою чергу є індивідуальним. Однією з характеристик мовлення є ситуативність, тобто воно залежить від умов, у які потрапляє мовець.

Саме з такої позиції доцільно розглядати мовлення студентів, оскільки соціальні ролі, які виконує студент упродовж навіть одного дня зумовлюють вибір тих чи інших мовних засобів, тобто іншими словами йдеться про використання як норм літературної мови, так і молодіжного сленгу як соціодіалекту, професіоналізмів, суржику тощо. У процесі навчання студенти зазвичай використовують загальноживану лексику та дотримуються норм сучасної української мови, а на перервах та під час дозвілля – лексику неформального спілкування.

Безумовно, основним завданням мовної освіти у виші є підвищення рівня загальномовної підготовки, мовної грамотності, комунікативної компетентності студентів та більш глибоке ознайомлення з нормами української літературної мови (орфографічними, пунктуаційними, лексичними, морфологічними, синтаксичними, стилістичними) у професійному спілкуванні.

Очевидно йдеться, перш за все, про вивчення сучасної української літературної мови, однак спостереження за мовленням студентів, манерою висловлювання дають підстави стверджувати, що для студентського середовища характерними є такі мовні явища, як сленг, суржик, засилля слів іншомовного походження тощо, а тому постає питання: якою є природа цих мовних явищ, їх ознаки, приклади та причини використання.

Однією з особливостей мовлення молоді є сленг. У сучасній лінгвістиці не існує єдиної думки щодо необхідності висвітлення цієї проблеми. Одні вважають сленг не вартим розгляду, оскільки це мов-

не явище виходить за межі літературної мови, однак це не зовсім правильно, бо літературна мова підживлюється розмовною, що і забезпечує її розвиток. Загалом межа між розмовною мовою і сленгом була і дуже рухливою, розмитою. На думку Є. Ірклій, “статус слова змінюється, і те, що, скажімо, у 60-х – 80-х рр. ХХ ст. вважали сленгом тепер стало частиною повсякденного словника” [3, с. 35]. Хоча сленг і займає межову позицію на шкалі можливих засобів мовного спілкування, він потребує дослідження природи свого існування.

Сленг є засобом спілкування великої кількості людей, об’єднаних в основному віком. Носіями його здебільшого є підлітки та молоді люди до 30 років, однак існування сленгу обмежене не тільки певними віковими рамками, а й “соціальними, психологічними, часовими і просторовими умовами існування” [1, с. 123].

Сленг (від англ. *slang*) – міський соціолект, емоційно забарвлена лексика низького й фамільярного стилю, “мова вулиці”, “нецезурна мова” [7, с. 630]. У сучасних словниках зафіксовано як мінімум два основних тлумачення слова *сленг*: по-перше, особлива мова підгруп чи субкультур суспільства; по-друге, лексика широкого вживання для неформального спілкування. Отже, під сленгом ми розуміємо сукупність мовних засобів, які виходять за межі норм сучасної української мови, вирізняються своєю емоційністю та використовуються представниками молодіжного середовища.

З одного боку, сленг є засобом самоствердження молоді людини у дорослому світі, а з іншого – способом уникнути контролю старших шляхом відторгнення мовних норм та залучення до субмови, що супроводжується об’єднанням з групами однолітків, з якими є спільні інтереси, спосіб життя тощо. Частково сленг приваблює молодь як щось заборонене, таємне, а значить – цікаве та інколи незрозуміле для навколишніх. Сленг охоплює всі сфери життя, описує майже всі ситуації, “це постійна словотворчість, в основі якої лежить принцип мовної гри” [3, с. 35].

Таким чином, серед причини вживання сленгу можна назвати такі:

- недостатній словниковий запас молоді;
- бажання ототожнення з молодіжним середовищем, уподібненням до нього;
- висловлення протесту проти норм та правил навколишньої дійсності;
- втаємничення власного мовлення для нерозуміння дорослими;

- урізноманітнення мовлення молоді, надання йому виразності та оригінальності;

- зниження культурного рівня молоді внаслідок поглиблення кризового стану одночасно в трьох сферах життєдіяльності – духовній, соціальній і матеріальній.

Зауважимо, що міська молодь відрізняється від сільської: сленг міської молоді є більш різноманітним, бо вона має більше можливостей для проведення дозвілля. У чомусь міська молодь більш розкута і “просунута”, в цьому немає нічого дивовижного, якщо врахувати, з яким об’ємом інформації молодим людям доводиться зіткнутися щодня. Якщо взяти до уваги студентське середовище, то очевидним є те, що молодь із сільської місцевості, потрапляючи до вишу, намагається активно надолужити “прогалини” у знаннях молодіжного сленгу. І тоді такі лексеми, як “тусняк”, “зависалово”, “капець”, “бабло” тощо, активно починають використовуватись ними у мовленні. Звичайно цьому є своє пояснення: сільська молодь намагається якомога швидше адаптуватись до міського середовища.

Характеризуючи сленг як мовне явище, варто вділити такі його риси:

1. Молодіжна мова схильна до гіперболізації (наприклад: *класний, офігенний, кльовий* – гарний, чудовий).

2. Сленг розкриває реалії молодіжного світу (наприклад: *ковбаситись* – танцювати; *пати* – вечірка; *прикол* – вдалий жарт над кимось).

3. Субмова молоді схильна до вульгаризації (наприклад: *лох, дятел* – обмежена людина).

4. Молодіжний сленг територіально диференційований (наприклад: *кадр* (сх.-укр.), *гицель* (зах.-укр.) – хлопець).

5. Український молодіжний сленг відображає чітку соціальну стратифікацію (наприклад: *бик* – людина із села; *шкет* – дитина; *шпана* – бешкетники).

6. Мовлення молоді схильне до скорочень слів (наприклад: *комп* – комп’ютер; *клава* – клавіатура; *інет* – інтернет; *фізра* – фізкультура).

Іншомовні запозичення є також одним із джерел молодіжного сленгу. Серед студентства популярні такі англіцизми: *тічер* – викладач; *брейк* – перерва; *Ок* – все добре; *юзер* – користувач комп’ютерних технологій; *сенкс* – дякую; *хай* – привіт; *камін пліз* – швидше, будь ласка; *комент* – коментар; *лузер* – невдаха.

Є. Ірклій пропонує свою класифікацію англіцизмів у сучасному молодіжному сленгові:

1. Лексеми на позначення побуту (одяг, взуття, продукти харчування тощо): *фаст-фуд* (їжа швидкого приготування); *мані* (гроші); *бакси* (американські долари) тощо.

2. Комп'ютерні технології: *чатитись* (переписуватись); *он-лайн* (бути на зв'язку); *комп* (комп'ютер); *геймер* (гравець) У сучасному світі дуже поширений саме комп'ютерний сленг, а найчастіше користувачами інтернету та соціальних мереж є саме молодь. Знання сленгу допомагає молодим людям уникнути непорозумінь під час спілкування у соціальних мережах.

3. Емоції, реакції та оцінка дійсності: *окей* – все добре; *ноу проблем* – без проблем; *соррі* – вибачте; *супер*, *файн* – дуже гарний; *крейзі* – божевільний, скажений. Зазначені англіцизми використовуються в повсякденному житті.

4. Групи людей за віком: *бой* – хлопець; *піпли* – люди; *мен* – чоловік; *гьорл* – дівчина; *бейбі* – дитина.

5. Культура (стилі музики, кіно, мода): *понса* – популярна музика; *шоу-біз* – індустрія розваг; *супер стар* – зірка; *селебрітіз* – видатні люди, обрані учасники заходу. Зазначені англіцизми пов'язані з молодіжною музичною культурою, які пропагують засоби масової інформації, кінематограф і шоу-бізнес.

Отже, словник сучасної молоді насичений запозиченнями з інших мов. Цей процес відбувається постійно внаслідок процесів глобалізації, а також як результат науково-технічного прогресу.

Таким чином, можна стверджувати, що сучасний молодіжний сленг є специфічною формою відображення дійсності, що підпорядковується змінам, які відбуваються в суспільному житті і пов'язані зі зміною ціннісний орієнтирів юнацтва. Студентський сленг є важливим прошарком загальнонаціональної мови, хоч і не є водночас елементом літературної, а тому його використання має ситуативний характер: активне використання у суто молодіжному середовищі і майже цілковита відсутність у навчальному процесі.

Ще одним ненормативним елементом у мовленні студентів є суржик. Причиною поширенням суржику серед молоді є масова культура, яка є результатом впливу сусідньої держави при пасивності чи потуранні українських владних інституцій, неспроможних належно захистити національну інтелектуальну сферу [6, с. 6].

Мовне явище, що одержало назву суржик, належить до специфічної форми побутування мови в Україні. Його національну і соціальну природу відображає сам термін, запозичений із сільськогосподарської лексики. Тлумачний словник української мови фіксує слово суржик у двох значеннях:

1) суміш зерна пшениці й жита, жита й ячменю, ячменю й вівса і т.ін.;

2) (перен., розм.) елементи двох або кількох мов, об'єднані штучно, без додержання норм літературної мови; нечиста мова.

Таким чином, семантичне ядро слова суржик поєднує два елементи значення – змішування двох різних субстанцій і пониження якості утвореного внаслідок змішування продукту.

У дев'яностих роках суржик став нарешті об'єктом лінгвістичного аналізу. Одна з перших його дослідниць Олександра Сербенська, упорядник посібника з промовистою назвою “Антисуржик”, розвинула погляд Б. Антоненка-Давидовича на розглядувану субмову як здеградовану під тиском русифікації форму українського мовлення, підкресливши, крім лінгвістичного, психологічний аспект його негативного впливу на свідомість [4, с. 108].

На думку О. Сербенської, суржик почали вживати і в ширшому розумінні – як назву здеградованого, убогого духовного світу людини. Скалічена мова отупляє людину, зводить її мислення до примітива, адже мова виражає не тільки думку. Слово стимулює свідомість, підпорядковує її собі, формує. Суржик в Україні є небезпечним і шкідливим, бо паразитує на мові, що формувалась упродовж віків, загрожує змінити мову.

Останнім часом з'явилися спроби теоретичного дослідження суржик у працях Л. Масенко, Я. Поліщука, В. Єгорової, Т. Кузнецової, Л. Біланюк, Т. Кознарського, В. Радчука, О. Рудої, В. Труба, М. Феллера, М. Флаєра, О. Шарварка тощо.

Щоб детальніше ознайомитися з мовним явищем як український суржик потрібно розглянути його ознаки:

- “українізовані” форми російських дієслів – *понімає, передає, зделав, длівся, говори, унаслідував, любіт, получав, щитав, отдав, отключив*;

- “українізовані” форми російських числівників – *первий/перва, второй/втора*;

- змішування українських і російських форм невизначених займенників – *хто-то, що-то, як-то, які-то, який-то, чого-то, кой-шо, кой-які*;

- порушення дієслівного керування, вживання прийменників і відмінків за російським зразком – *по селам замість по селах, на українській мові замість українською мовою*;

- утворення найвищого ступеня порівняння прикметників і прилівників за зразком російської мови – *самий красивий, саме важне*;

- утворення від українських дієслів активних дієприкметників за російським зразком – *захоплюючий, слідуєчий, приїхавший, виконавчий*;

- слова і вирази, кальковані з російської – *підписувати газети, прийняти до уваги, переписуватись, вірно виконувати, до цих пір, так як, бувший у користуванні*;

- у вимові – редукція ненаголошених голосних, оглушення дзвінких приголосних, заміна “дж” і “дз” на “ж” і “з”, також відсутність чергування “к/ц”, зсув наголосу за російським зразком (*када, розгаварюють, росписуватись, звонять, нахожуся, жінке, в восьмирічкі*), відсутність чергування “о/і” або “е/і” (*корова/коров, голова/голов* замість *корів, голів*).

Хоча суржик і не має власної граматики, але він має притаманні йому мовні засоби, одним з яких є інтерфеми. Інтерфеми – мовні елементи та різні засоби, що не відповідають літературній нормі (вони можуть бути на рівні звукового комплексу, оформленого як слово, окремого звука, морфологічної форми, морфеми як засобу словотвору, зв'язку між словами, можуть виявлятися в наголосі, інтонації, в семантиці та ін.) накладаються, утворюючи різні комбінації. Інтерфеми базуються переважно на перенесенні особливостей російської мови в українську на різних рівнях – фонетичному, лексико-фразеологічному, граматичному; інтерфеми стають набутком писемного й усного мовлення. Відсоток інтерферем у мовленні українця може бути дуже різним; він залежить від рівня освіченості, впливу середовища, у якому перебуває мовець, вироблених навичок самоконтролю тощо. На думку С. Сербенської, ознакою невірної бази мовців, які зазнають інтерференції російської мови, є:

- 1) губно-губна вимова звука [в] у всіх позиціях, аж до оглушення його в кінці слова: [любоф];
- 2) м'якість звука [ч] та інших шиплячих;
- 3) неправильна артикуляція звуків [дж], [дз]: [хожу], [кукуруза], замість [ходжу], [кукурудза];
- 4) невміння артикулювати ненаголошений [о] як звук середнього підняття: [парада], замість [порада];
- 5) ненапружена артикуляція звука [й];
- 6) оглушення дзвінких приголосних в кінці слів та в кінці складу;
- 7) пом'якшення губних звуків;
- 8) невміння артикулювати горловий звук [г];
- 9) неправильна артикуляція звукокомплексів [13].

Зрозуміло, що інтерференція найбільше розповсюджена у середовищі суржикомовного населення України, серед яких є і студентство.

Висновки. Одним з головних практичних завдань досліджень суржикомовності має стати створення навчальних методик, здатних заблокувати розростання й вплив цього хворобливого явища, що загрожує українській мові внутрішньою руйнацією усіх її рівнів. Одним з шляхів боротьби з мовним покручем у студентському середовищі на заняттях з української мови є робота над аналізом мовлення студентів для виявлення суржикових слів. Безумовно, ефективною є також популяризація української мови за допомогою засобів масової інформації, залучення суспільства до акцій та заходів, які мають на меті підвищення рівня її використання.

Література

1. Білецька О. “Бути не як усі...”. Тенденції сучасної мовної культури підлітків / О. Білецька // Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2008. – № 10. – С. 122–127.
2. Голубовська І. О. Етноспецифічні константи мовної свідомості: автореф. дис. ... д-ра філол. наук : спец. 10.02.15 “Загальне мовознавство” / Ірина Олександрівна Голубовська. – К., 2004. – 38 с.
3. Ірклій Є. Іншомовний молодіжний сленг : історія і сучасність / Є. Ірклій // Дивослово. – 2012. – № 12. – С. 35–37.
4. Масенко Л. Мова і суспільство: Постколоніальний вимір / Л. Масенко. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, Всеукр. т-во “Просвіта” ім. Т. Шевченка, 2004. – 163 с.
5. Петькун С. Феномен мови як інтегратор соціокультурного простору в умовах глобалізації / С. Петькун // Українознавство. – 2013. – № 3–4. – С. 56–59.
6. Поліщук Я. Металінгвістичний феномен суржикомовності / Я. Поліщук // Українська мова та література. – 2003. – № 24. – С. 3–12.
7. Українська мова: Енциклопедія / ред. кол. : В. М. Русанівський, О. О. Тараненко, Зяблюк М. П. та ін. – 2 вид., випр. і доп. – К. : Вид-во “Українська енциклопедія” ім. М. П. Бажана, 2007. – 824 с.
8. Черемська О. Формування мовної і комунікативної компетенцій мовної особистості у вищій школі / О. Черемська // Вища школа. – 2010. – № 12. – С. 63–72.
9. Януш Я. Роль української мови у вихованні студентів / Я. Януш // Дивослово. – 2005. – № 4. – С. 37–39.

Отримано 10.04.2016

Summary

Kulishenko Lyudmyla. Nonnormative elements in the speech of students.

The article reveals the features of speech of modern students, problems of using such nonnormative language phenomena as slang and surzhyk. If the youth is exposed to the environment it is slang and probably with age it will not be used, then discover a commitment to surzhyk a person can throughout life, so it is important to fight of lan-

guage phenomenon in the student environment in the classroom with the Ukrainian language.

Keywords: *youth slang, surzhyk, Ukrainian language.*

УДК 1.304:78.05

Ірина ЛЯЩЕНКО
МАСОВА МУЗИЧНА КУЛЬТУРА В УКРАЇНІ:
СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР

У статті розглянуто питання постановки проблеми дослідження вітчизняної масової музичної культури, а також місце масової музики в концепції сталого розвитку суспільства.

Ключові слова: *глобалізація, сталий розвиток, масова культура, масова музична культура.*

Постановка проблеми. Одним з викликів для світової спільноти продовжує виступати проблема глобалізації. І хоча часто цей термін використовується як “синонім цілісності світу” [1, с. 289], негативним аспектам цього сучасного феномену до певної міри протидіє теорія “сталого розвитку суспільства”, що набуває розповсюдження і спроб практичного втілення. Ми вважаємо за потрібне залучення до тріади, що становить основу концепції (суспільство, економіка та природні ресурси), культурного виміру, зокрема, його сучасних проявів. Йдеться про одну з культурних доміант сучасного суспільства – масову культуру. Саме масова культура як феномен глобального масштабу, що об’єднує елементи елітарної, народної, популярної культури, на нашу думку, покликана виступати надалі впливовим фундаментом оновлення соціокультурної картини світу. Адже вірним є твердження, що “у сучасному світі масова культура – це феномен глобального масштабу. Її культурний код має спільні характеристики у всіх нині існуючих суспільствах. Це дозволяє порівнювати по тотожним параметрам будь-які варіації і позиції в соціокультурній динаміці різних країн” [2].

Важливо, на нашу думку, звернути увагу на значення в названій теорії однієї з впливових галузей масової культури – масової музики. Означена частина “культури мас” виступає на сьогоднішній день таким чинником, який регулює смаки, ідеї, образи і, як наслідок, сучасну систему цінностей. Поряд з економікою, соціальними процесами, збереженням довкілля від неї до певної міри залежить стабільність і добробут людини, принаймні через продукування вірувань, ідей та цінностей. І головним чином, завдяки емоційному забарвленню, яке впливає в першу чергу як на окрему особистість, так і на будь-яку більшу соціальну групу.

Сучасна масова культура, зокрема, її музична складова, поступово перетворюється у явище більш позитивно-впливове і стійке, а значить, може стати і, в певному сенсі, вже стає могутнім регулятором багатьох соціокультурних процесів. Тому дослідження сутнісних характеристик, особливостей функціонування у соціумі “культури мас” в контексті теорії “сталого розвитку” є першочерговим завданням, бо тут постає питання створення серйозної, грамотної теоретичної бази.

Соціокультурні зрушення в Україні нині відбуваються стрімко, складно і нерівно. І нашій країні в цей період, як ніколи раніше, необхідними є стабілізуючі механізми. І хоча про сформовану масову культуру взагалі і масову музику зокрема в Україні говорити ще зарано, вважаємо за потрібне проаналізувати її сутність і прояви в нашому молодому суспільстві з метою прогнозування майбутніх соціальних процесів. Звернення до цієї теми є, на нашу думку, актуальним і перспективним, адже дозволяє співвідносити деякі світові та національні аспекти провідного культурного феномену ХХ–ХХІ століття.

Мета дослідження – здійснити аналіз проявів масової музичної культури в Україні у соціально-філософському контексті. Реалізація поставленої мети передбачає розв’язання наступних завдань, а саме:

- проаналізувати національну масову музику у співвіднесені з явищами європейської та світової музичної індустрії;
- виявити історичні передумови формування та розвитку музичної “культури мас” в національному соціокультурному контексті;
- виявити перспективи розвитку української популярної музики;
- дослідити можливість розгляду масової музичної культури в Україні в контексті теорії “сталого розвитку суспільства”.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Масова культура стала предметом дослідження в середині минулого століття. На сьогоднішній день існує величезна кількість вже класичних і новітніх концепцій, підходів до вивчення “культури більшості”. Але в контексті нашого дослідження звернемо увагу передусім на вивчення музичної галузі масової культури. В численних роботах економістів, філософів, культурологів кінця ХІХ – початку ХХ століття музика згадувалася лише побіжно, в якості прикладів загальних спостережень. Тут можна згадати дослідження Х. Ортеги-і-Гасета, Т. Адорно, Г. Маркузе, Й. Гейзінги, П. Сорокіна та багатьох інших.

Ситуація змінюється у другій половині ХХ століття, коли з’являються роботи вчених, що мають фахову музичну освіту і, відтак, не ототожнюють музику з іншими сферами масової культури, а розглядають цю галузь, враховуючи її специфіку. Зокрема, ми спираємося

в своїх висновках на фундаментальні дослідження В. Конен, А. Костіної, В. Холопової, А. Данилюк, А. Васюріної.

Національна музична культура і, зокрема, масова музика тільки починає вивчатися. Та різних аспектів її дослідження торкалися в різний час О. Устименко-Косоріч, Н. Барна, Є. Бобровников, Є. Бортник, Л. Гайдамака, В. Герасимов, Л. Гнатюк, В. Гуцал, Н.-М. П. Фарина, А. Данилюк, А. Калениченко, І. Козаченко, А. Мельник, В. Пучко, Ю. Рева, В. Скоромний, В. Кавун, В. Степурко, К. Стеценко, М. Юрченко. Проте фундаментального дослідження масової музики в Україні поки не існує, тому ця проблематика є перспективною.

Виклад основного матеріалу. Визначимо, насамперед, межі “масової музики”. Так, до масової музичної культури минулого століття поряд з традиційною естрадною музикою і авторською піснею зазвичай відносять різновиди сучасного джазу, поп- і рок-музики. Крім того, в якості жанрових та стильових складових масової музики можна також розглядати ритм-енд-блюз, хіп-хоп (реп), соул, диско.

Не залежно від числених стилів і жанрів, можна твердити, що масова музика розпадається на дві загальні галузі – розважальну, танцювальну музику (диско, рейв) та “серйозну” концертну музику з вираженою емоційною насиченістю (джаз, рок, блюз).

Характеризуючи провідні жанри (та стилі) масової музичної культури, погоджуємося з висновками Т. І. Седлецької, яка слушно зазначає: “<...>Аналізуючи процеси, що відбуваються у масовій музиці, визначимо особливості цього феномена. До них належить: орієнтація і відповідність смакам масового суспільства; високий ступінь поширення в суспільстві; відображення найбільш поширених настроїв і почуттів; доступність змісту і форми творів масової музики; змішування різних стилів і напрямків; складна взаємодія зі сферами академічної та народної музики” [3, с. 117]. Можна додати сюди ще й ієрархічність, національну специфіку та єдине коло виразових засобів, притаманних багатьом стилям і жанрам масової музики.

Ще однією важливою рисою масової музики є її тісний зв’язок з сучасною дійсністю. Вочевидь, дана особливість пов’язана з прагненням масової культури бути транслятором загального знання. Проста та емоційна, мелодраматична і банальна, масова музика стала безпосереднім виразником настроїв і мислення мільйонів людей по всьому світу. Її зміст є зрозумілим і універсальним. Самотність і згуртованість, любов і смерть, гріх і спокута, мир і агресія, – ці вічні теми продовжують бути актуальними і для особистості ХХ ст. Коло образів досить обмежене, та для масового музичного продукту характерна широка інтерпретація початкового образу.

Масова музична продукція створюється на комерційній основі, поширюється за посередництвом сучасних засобів масової комунікації, розрахована на споживання максимально широкою аудиторією і володіє особливим плюралізмом форм.

Вочевидь, усі без винятку характерні ознаки названого феномену, можна дослідити і на прикладах національного сучасного музичного продукту. Та, передусім хотілось би дослідити історичні передумови появи масової музичної культури в Україні, адже питання її генезису та генетичних зв'язків є сьогодні найменш розробленими.

Основним поштовхом до появи масової культури взагалі, і музичної зокрема, в контексті минулого століття можна вважати 60-ті – 70-ті роки – так званий період “хрущовської відлиги”. Оновлення музичних стилів і жанрів відбулося і в Україні, хоча, зрозуміло основні зрушення відбувалися так би мовити в “російському центрі” СРСР. “Радянський авангард”, “нова фольклорна хвиля” – ці пласти виявилися значущими не лише для академічної традиції, але й для інших прикметних для цієї епохи музичних явищ. Авторська пісня (творчість бардів різного звучання), формування цікавих поп-, рок-, джазових груп і виконавців, рок-опера і таке інше – ці музичні жанри і стилі синтезували традицію і новаторство в різний спосіб. І головне, що вони, особливо на перших етапах свого розвитку, носили яскраво виражене соціальне забарвлення, в той чи інший спосіб віддзеркалюючи соціальні теми, ідеї, проблеми, суспільні та духовні запити радянської людини. Гаряче сприйняття в суспільстві і жорстка критика, напівпідпільне існування і повна заборона – ці етапи пройшло кожне музичне явище II половини XX століття в радянський період, не залежно від приналежності до “високого” або “розважального” мистецтва, носіїв або авторів, засобів поширення або міри популярності тощо. Вочевидь, названі тенденції є притаманними культурним продуктам і в контексті українського культурного простору.

Наступним поштовхом до появи власне масової музики стають 90-ті роки минулого століття та сумно звісний період перебудови. Хаос та трансформації всіх рівнів, що панували тривалий час в соціумі, в якості основних осей координат вибирає “американізацію” та “ринкові взаємовідносини”. Більш плідного ґрунту годі й уявити. І масова культура починає охоплювати собою всі галузі існування окремого індивіду і всього соціуму в цілому. В музичному мистецтві стають доступними і впливовими жанри і стилі, що уособлюють собою “західний світ” – рок, джаз, поп, хіп-хоп, диско і їх різноманітні відгалуження. На цій основі виникає надзвичайно поліфонічний пост-

радянський музичний продукт – різної якості, змісту, професійного рівня тощо.

В ці складні і неоднозначні часи зароджується українська естрада. Вона проявляє себе в декількох площинах – 1) як популярна музика, що синтезує всі відомі західні прототипи і національну специфіку (наприклад, призабуті нині “Брати Гадюкіни”, Аква Віта, вже починали на весь світ відомі “ВВ”, “Океан Ельзи”) та 2) так звана, традиційна, так би мовити “класична” українська естрада, яка під цією назвою – українська естрада – і нині функціонує (Володимир Івасюк, Тріо Мареничів, Назарій Яремчук, Павло Зібров і багато інших сольних виконавців, гуртів, великих виконавських колективів). Остання – явище унікальне, яке лише до певної міри перетинається з радянською естрадою (Йосип Кобзон, Валентина Толкунова та ін.). Українська естрада, починаючи з 50-х років і до кінця минулого століття, нібито законсервувала найкращі традиції народної пісні, українського солоспіву ХІХ століття, інтонації і ритми пісенно-танцювальних жанрів радянської доби (те що ми і називаємо “масовою піснею”), і через синтез багатьох високопрофесійних музичних явищ уособила дух української пісенної душі в сучасних умовах. Можна по-різному оцінювати цей пласт, але те, що він є затребуваним і нині (на що вказують численні концертні програми, фестивалі, шоу на кшталт “Мелодія двох сердець” Білоножків або навіть наші численні міські фестивалі і конкурси), є симптоматичним фактом. Недооцінювати або ігнорувати цей аспект української музики минулого та сучасності не потрібно.

Важливим аспектом дослідження масової музики видається її національні складові, що до певної міри співпадають з іншими світовими моделями, та все ж таки формують її унікальний, оригінальний характер. Такими специфічними рисами вітчизняної масової музичної культури можна вважати наступні:

- ґрунтовна опора на фольклор (використання традиційних жанрів, стилів, ритмоформул, інтонаційних зворотів, особливостей формотворення тощо);
- основа – регіональна (“селянська”) культура;
- фундаментальне філософсько-естетичне підґрунтя (образи-архетипи, символи, зокрема культ Жінки, Матері; ліричний стрижень – “філософія серця”; історизм);
- специфіка мови;
- пісенність;
- духовність (релігійно орієнтований тип слов’янського мислення).

Названі сутнісні характеристики можна спостерігати на прикладах з найрізноманітніших стилів і жанрів вітчизняної масової музики. Та цей аспект проблеми ще потребує окремого вивчення в контексті окремого дослідження.

Культура – феномен соціальний. Соціальний аспект є визначальним для “культури мас” особливо. Звернемо увагу на соціальні функції масової музичної культури в українському суспільстві. Зазвичай виділяють близько 10 соціальних функцій музики. В. Холопова виокремлює 13 функцій [4, с. 7–23]. На нашу думку, рельєфно простежується ще одна соціальна функція музичної культури, особливо масової, про яку зазвичай не йдеться, – ідеологічна. Насправді, масову музику можна вважати свого роду “ідеологічною зброєю”, за допомогою якої окремі особи та певні провладні спільноти здійснюють формування художніх смаків, понять, норм, модних тенденцій представників того чи іншого суспільства. Насамперед теле-медійна політично-ідеологічна продукція використовує можливості масової музики. Складно уявити агітаційно-пропагандистський телевізійний ролик політичного забарвлення без опори на культурні традиції, кліше, залучення національних ідей, міфів, відомих культурних діячів тощо. Музичний супровід – беззаперечна складова подібного масового продукту.

Прагнення до індивідуальності, з іншого боку, складно вписується в загальносвітовий вже ідеологічний напрямок глобалізації. Одиначне тане в єдиному, глобальному і, вочевидь, це не допомагає сучасній людині відчувати свою цілісність, самодостатність, значущість. Названі соціокультурні “симптоми” спостерігаються і у багатьох явищах масової музики сучасності. Наприклад, оригінальні виконавці – це одинаки, які приречені до обмеженого кола слухачів і не прийняття медіа; музиканти з відчутною національною нотою у творчості часто змінюють свій стиль в бік “формату”, аби не залишатися на периферії музичної індустрії.

Окремого дослідження потребує вивчення функціонування масової музичної культури в період “помаранчевої революції” в Україні. В цей непростий, але соціально значущий етап для нашої держави об’єднуюче, патріотично забарвлене значення масової музики важко переоцінити.

Якими виглядають перспективи розвитку масової музичної культури в Україні? Вона віддзеркалює ідеали та потреби сучасного суспільства та базується на інтонаційному мисленні, що уособлює творчість кращих представників музичного мистецтва. Необхідним є насамперед стимулювання розвитку національної культури. Позитивні

сторони масової культури, які ми виділили в нашому дослідженні, необхідно направити на істотну трансформацію системи цінностей людей, їх потрібно використати задля розвитку і розбудови держави через розвиток особистості кожного її громадянина. А для цього необхідно є правильно побудована культурна політика.

Масова музична культура набуває значення міжнародної мови спілкування, адже музика є універсальною мовою людства. Що ж до масової музики, вона стає новою альтернативною реальністю, в контексті якої стираються межі між мистецтвом, творчістю та комерцією. Вважаємо, що створення альтернативної культури на базі масової (як найбільш впливової та розробленої) – ось одна з перспективних моделей втілення основи “суспільства майбутнього”.

Висновки. Українська народна пісня і українська традиційна естрада. Чи не виступає ця частина національної музичної культури актуальним базисом тієї проблематики, яку ми аналізуємо в нашому дослідженні, а саме, концепції сталого розвитку суспільства? Чи можна говорити, що це і є певний прояв сталості, стабільності, традиційності, який виступає до певної міри механізмом опору проти американізації та росієзації культури, і є вкрай необхідним в складних соціокультурних реаліях сьогодення? Говорити про це ствердно важко, але ця частина музики в Україні продовжує успішно функціонувати, а значить, ми будемо продовжувати її досліджувати і давати їй не тільки оцінку, але й намагатися застосовувати більш ґрунтовні аналітичні спостереження.

Література

1. Андрущенко В. П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть : досвід соціально-філософського аналізу / В. П. Андрущенко. – К. : ТОВ “Атлант ЮЕМСР”, 2005. – 498 с.
2. Орлова Э. А. Социокультурное пространство массовой культуры / Э. А. Орлова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.ifarcom.ru/files/Monitoring/orlova_mass_kult.pdf
3. Сідлецька Т. І. Особливості масової музики як соціального й культурного феномена // Українська культура: минуле, сучасність, шляхи розвитку : наук. зап. Рівненського державного гуманітарного ун-ту : зб. наук. праць : у 2 т. – Вип. 19. – Рівне : РДГУ, 2013. – Т. 1. – С. 113–117.
4. Холопова В. Н. Музыка как вид искусства : [учебн. пособие] / В. Н. Холопова. – СПб. : Лань, 2000. – 320 с. (Мир культуры, истории и философии).
Отримано 10.04.2016

Summary

Lyaschenko Irina. Mass musical culture in Ukraine: socio-cultural dimension

In the article are the questions of the problem of the study of the domestic mass musical culture, as well as the site of mass music in the concept of sustainable development of society. The article also analyzes the issues of the Genesis of mass

music, stand out the essential features of Ukrainian popular music, outlined prospects for its development.

Keywords: globalization, sustainable development, popular culture, mass musical culture.

УДК 130.123

Олег ТУЛЯКОВ, Валерій БОРЗУНОВ

СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ СТАЛОЇ СУЧАСНОЇ ОБ'ЄДНАНОЇ ТЕРИТОРІАЛЬНОЇ ГРОМАДИ

Реалістичність програм майбутньої життєдіяльності об'єднаних територіальних громад можлива у разі використання концептуального підходу до їх розробки. Пропонується використати філософську традицію українського конкретного православного ідеалізму як ідейну основу концепцій розвитку об'єднань, що планується утворити у процесі децентралізації. Офіційна влада дискредитувала себе корупційними діями та втратила довіру населення, а запропонована філософська традиція має духовний зміст. З огляду на ці дві причини тільки харизматичний лідер є спроможним бути носієм ідеї сталого розвитку. Для усіх об'єднаних територіальних громад визначені базові принципи концепції сталого розвитку.

Ключові слова: концепція, конкретний православний ідеалізм, сталий розвиток, об'єднана територіальна громада, харизматичний лідер.

Постановка проблеми. В Україні сьогоднішнього дня здійснюються спроби формувати об'єднані територіальні громади (ОТГ) згідно відповідних реформаційних дій органів державної виконавчої влади, місцевого самоврядування, громадських об'єднань та ініціативних груп у контексті ідей децентралізації. Відсутність концептуального підходу до планування таких заходів позбавляє перспектив утворення сталих громад. ОТГ плануються та утворюються штучно, неосмислено, формально. Це зумовлює гальмування реформаційного процесу у часі. Так, станом на травень 2016 року в Сумській області формально утворена тільки одна об'єднана територіальна громада з центром у селищі Береза Глухівського району.

Передбачене відповідними проектами місцевих рад та державних адміністрацій утворення інших ОТГ є штучним виокремленням територій. Дії депутатів усіх рівнів, інших уповноважених осіб у цьому напрямі зумовлені утилітарними інтересами, характеризуються хаотичністю внаслідок ідейної дезорієнтації.

Потрібно розробити та впровадити світоглядні основи формування сучасних об'єднаних територіальних громад.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ідея сталого розвитку визнана світовим співтовариством як основа ідеології розвитку людства ХХІ століття. Зокрема, з метою уникнення глобальної катастрофи у червні 1992 року на Конференції ООН у Ріо-де-Жанейро уряди і лідери 179 країн визнали необхідність розробки національних програм, котрі забезпечують благополуччя не тільки теперішнього, але й наступних поколінь.

Теоретично ідея сталого розвитку досліджена у роботах Д. Балтіна, В. Бенренса, У. Кейта, Д. Медоуза, Й. Рэндерса, Д. Халса та інших.

Українська громада як інтегруюча та ідентифікуюча суспільна цінність мислиться у роботах В. Антоновича, М. Грушевського, М. Драгоманова, В. Липинського. Доведено, що це є оптимальна та перспективна форма збереження та розвитку національної самобутності українців, спосіб формулювання спільних задач та розробки шляхів їх вирішення.

У роботах С. Б. Кримського Г. В. Гребенькова, Н. В. Хамітова упроваджується ідея про суспільну само ідентифікацію у частині її аксіологічного змісту. Так, стверджується, що найвищою цінністю для життєдіяльності нації є її виокремлення від інших та визначення власного шляху. Доводиться, що суспільна самосвідомість як об'єктивна даність знаходить свій вираз у самосвідомості окремих особистостей.

Проблема екстраполяції ідеї сталого розвитку у практику роботи українських органів місцевого самоврядування досліджена у роботах Ю. О. Загорського, В. В. Куца, О. К. Мамонова та інших.

Мета статті – визначити ідейні основи формування сучасної української громади у контексті реформаційних процесів щодо децентралізації.

Виклад основного матеріалу. Дослідник української філософської традиції С. Ярмусь говорив про "...духовно розгублену людину нашого часу" [18, с. 4]. Цим стверджується необхідність планувати визначальні реформаційні дії з огляду на ідейні чинники, що сформовані протягом історії формування національного світогляду.

Процеси децентралізації сучасної України є черговою нагодою вивести націю з темряви духовного сну та показати її світові як окрему спільноту з власною долею. Це підтверджується позитивним історичним досвідом формування громадських об'єднань. Сучасні процеси децентралізації мають позитивну перспективу за умови наслідування духу європейської демократії: збудити, актуалізувати та зробити дійсністю ініціативи місцевих відповідальних громадських активістів у частині спроб утворити сталі об'єднані територіальні

громади. Реалістичність програм децентралізації залежить від рівня їх світоглядної складової.

Представляючи національну світоглядну складову ідеї сталого розвитку ми звертаємося до вітчизняної філософської думки. А саме – до традиції конкретного православного ідеалізму, котра у свій час була названа Д. Чижевським “філософія серця”.

Знання про “серце” є теологічним за своїм змістом, оскільки таке знання здобувається віруючою православною людиною. Це знання ґрунтується на твердженні, що “серце” є сутністю, де у людському тілі знаходить своє місце безсмертна, унікальна людська душа. “Серце” – це утаємничена глибинна безсмертна сутність особистості, у якій відображається її індивідуальність, яка є джерелом специфічних для цієї особистості думок та відповідно до них дій. Розкриття цієї сутності – головна справа життя людини.

Такі ідеї висловлюються вже у часи зародження конкретного православного ідеалізму, зокрема – у богословському тексті V століття нової ери “Корпус Ареопагітик”. Потім вона знаходить своє втілення у світогляді духовних лідерів Княжої доби. Зокрема – у митрополита Іларіона, Володимира Мономаха, у невідомого автора “Слова о полку Ігоревім”. Перекладений у 1371 р. на староукраїнську мову вже згаданий нами “Корпус Ареопагітик” дав можливість для розвитку своїх ідей у душі “філософії серця” та з метою відстоювання “батьківської віри” філософам-полемістам XVI–XVII століть. Так, творчість одного з таких полемістів І. Вишенського ґрунтується на сформованих візантійською культурною спадщиною давньоруських духовних цінностях. Здобуття найвищого рівня духовності І. Вишенський вбачав у існуванні “внутрішньої” людини, яке досягається самопізнанням та самовдосконаленням.

У XVIII столітті “філософія серця” знайшла глибоке та розлоге втілення у житті та творчості Г. Сковороди. Староруська традиція була збагачена ідеями античності, патристики, німецького містицизму. Впроваджується концепція про три світи та дві людські натури. У душі вже сформованої традиції Г. Сковорода стверджує можливість пізнання “внутрішньої” людини виключно шляхом самопізнання та самовдосконалення. При цьому дуже глибокий зміст надається терміну “щастя”, яке філософ вважає метою людських прагнень. Воно здобувається через містичне розкриття божественної суті людини, а саме – виявлення у ній природної схильності до певної праці, яку Г. Сковорода називає “сродною”. Ознаки щастя – “спокій душі” та “тиша серця”. Ключовий моральний принцип – “вдячність”. Умова миру та щастя у суспільстві – заняття її членів “сродною” працею.

Натхненні Г. Сковородою, у душі “філософії серця” мислять П. Куліш, М. Гоголь, Т. Шевченко. Форми класичної філософії, православним ідеям про “серце” надає П. Юркевич. У зв’язку з роботами та життям П. Юркевича Д. Чижевський та І. Мирчук вживають стосовно вітчизняної філософської думки назву “філософія серця”.

Яскраве та своєрідне втілення “філософія серця” знаходить у творчості Б. Вишеславцева. [2]. Східнослов’янська містична традиція, виражена у “філософії серця”, стає основою “етики благодаті”. Вона полягає у ствердженні як найвищої цінності для людини “виходу в Абсолютне”. Цей вихід здійснюється не раціонально (Абсолютне для Б. Вишеславцева неможливо виразити у логічному понятті), а інтуїтивно, серцем. Філософ збагачує “філософію серця” ідеєю З. Фрейда про еротичну природу підсвідомого. Але, наслідуючи К. Г. Юнга, мислить він цю ідею у такий спосіб: прагнення душі до втілення своєї суті ерос сублімує та перетворює тілесні підсвідомі прагнення у духовні. Сублімація еросу трансцендентує людину та робить її залежною від Абсолюту. Ця залежність рятує людину від відчуження та призводить до вільного виходу у сферу Абсолютного.

“Філософія серця” знайшла свій розвиток у Західній Європі, вона стає основою для становлення сучасної філософії екзистенціалізму.

Цінність охарактеризованої світоглядної традиції полягає у тому, що вона є спроможною здійснити соціальну інтеграцію. Така інтеграція – базова основа ідеї сталого розвитку. Адже для того, щоб забезпечити щасливе життя сучасного покоління без шкоди для наступних поколінь, потрібно саме інтегрувати усі покоління у єдину спільноту. Філософський зміст соціальної інтеграції полягає у її визначенні як частини процесу розвитку, що пов’язана з об’єднанням у єдине ціле різних частин та елементів суспільної системи та суб’єктів комунікації [17]. При цьому інтеграція може здійснюватися у межах вже усталеної системи. У цьому випадку інтеграція вдосконалює наявну систему, підвищуючи рівень її цілісності та організованості. Але особливу цінність інтеграція має при формуванні нової суспільної системи з раніше непов’язаних елементів. Саме таку ситуацію ми спостерігаємо у сучасній Україні: через об’єктивні та суб’єктивні причини ламається стара система цінностей. Утворюється “духовний вакуум”, який потрібно якомога швидше заповнити ефективними адекватними сутностями нації ідеями.

Інтеграція, котра побудована на правильному теологічному знанні, відіграє визначальну роль у справі побудови нової політичної системи. Досконалість та ефективність такої системи безпосередньо залежить від рівня та характеру інтеграції. Так, інтеграція збільшує

обсяг та інтенсивність соціальних взаємозв'язків та взаємодій, зокрема – формує нові форми та рівні суспільного управління.

Важливо вказати, що охарактеризовані нами теологічні ідеї протягом ХХ та початку ХХІ століть не мали статусу основи національної ідеології, отже, вони не були залучені для справи освіти, навчання та виховання. Настав час, коли цю глобальну помилку потрібно виправляти. Сьогодні Україна переживає буремні драматичні часи, коли суспільство як ніколи потребує усвідомлення духовної основи свого буття.

Ось те ідейне джерело, відкривши яке для себе сучасне покоління є зданим ввійти в історію як реалізатор національної ідеї. У зв'язку з концепцією сталого розвитку – поєднати усі покоління українців в єдине ціле, яке органічно та злагоджено існує у світовій спільноті.

Хто спроможний бути носієм ідеї конкретного православного ідеалізму в сучасній Україні? На терені олігархічної форми правління, котра сформувалася протягом останніх 25 років, поява такого політичного суб'єкта є вельми проблематичною. Важелі влади реалізуються особами, котрі обслуговують утилітарні інтереси інтегрованих корупційних груп. Сучасна еліта позбавлена народної довіри та метафізичної санкції на визначення дальших шляхів розвитку. Тож об'єктивно з огляду на духовний зміст концепції сталого розвитку єдиним спроможним політичним суб'єктом є харизматичний лідер. Сучасна об'єднана територіальна громада має перспективи тільки під проводом особи, що визнається місцевими громадськими активістами як така, що не пов'язана з корупційними схемами та є носієм духовних національних цінностей.

Реалістичність появи на тлі місцевого політикуму “харизматика” підтверджується факторами, визначеними класиком теорії харизматичного лідерства С. Московічі:

- надзвичайна кризова ситуація в суспільстві;
- переоцінка цінностей, зміна усталених суспільних поглядів;
- низький рівень розвитку інститутів громадянського суспільства;
- масова гіперфрустрація (суспільне невдоволення через тривале незабезпечення нагальних людських потреб) [7].

Харизматичний лідер для сучасної української громади здатний повернути народну довіру до офіційної влади з причини своєї духовної сутності. Такий політичний суб'єкт ірраціональний, тож він не є спроможним бути носієм економічних програм. Його функція – очолювати громадські рухи, надаючи їй метафізичного статусу.

Дії харизматичного лідера зумовлені безпосередніми інтуїтивними інтенціями. Такі дії крок за кроком здійснюють його “становлення” у розумінні Г. Гегеля – як спрямовану реалізацію внутрішньої мети, рух до розкриття абсолютної ідеї. Життєдіяльність харизматичного лідера нагадує інтимний, духовно напружений діалог, який виводить людину за екзистенційні межі у світ пізнання власної сутності та сутності Всесвіту. Тобто відбувається процес, який Г. Гегель описав як рух, у якому антитези мислячого духу – “чисте” буття та “ніщо” – зливаються разом, внаслідок чого становлення є кордоном такого злиття [7].

Системоутворююча “клітинка” становлення – акт внутрішнього переживання у його безпосередній наявності. Подібні акти і стали предметом аналізу феноменології Едмунда Гуссерля, яка орієнтувалася на безпосередній досвід свідомості [7]. Логічне судження недоречно формулювати протягом акту пізнання, бо він розуміється людиною безпосередньо. Така “безпосередність” – ключова ознака феноменологічного пізнання.

Феноменологічне пізнання здійснюється у тому стані, які античні скептики виразили поняттям “епохе”. Секст Емпірік виражає його зміст як “...такий стан розуму, при якому ми нічого не заперечуємо і нічого не стверджуємо” [11, с. 117]. В феноменології Едмунда Гуссерля “епохе” трансформується у метод пізнання засобом утримання від суджень про “чисті сутності” з метою виявлення їх справжнього сенсу.

Намагаючись зрозуміти свій внутрішній світ, людина поринає у царину чистих істин та апріорних сенсів. Вона намагається зрозуміти своє внутрішнє ество не як емпіричний, а як трансцендентальний суб’єкт – світ загальних істин, котрий зумовлює та наповнює змістом емпірично-психологічну *свідомість*.

Людину, яка живе у такий спосіб, видатний український філософ Григорій Сковорода називав “внутрішньою людиною”. Саме так – адже сенс надається тільки тому світу, який існує у глибинах людського серця. У листі Сковороди до його учня Михайла Ковалинського читаємо про “внутрішню людину” наступне: “Бо наша внутрішня людина тепер не обтяжена плоттю, ніби, звільнившись від пут, або знайшовши нові крила, піднімається високо, неначе орел, носить і літає в безмежних небесних просторах, як по рівнині безкраїх полів, прагнучи досягти божественної краси, проникнути туди, де ангели безперервно дивляться на лик отця, радіючи людській долі” [13, с. 261].

Від визначення ідейних основ сталого розвитку сучасної об'єднаної територіальної громади, характеристики сучасного українського харизматичного лідера як її носія переходимо до третьої світоглядної складової – базових принципів концепції сталого розвитку об'єднаної територіальної громади.

1. Геополітична сталість України забезпечується упровадженням ідеї держави як зони комунікації та співробітництва європейського та азіатського світів у контексті задач економічного розвитку нації.

2. Стала внутрішня регіональна політика: децентралізація та створення самодостатніх регіональних кластерів з урахуванням особливостей ментальності, історичності і традицій, особливостей економічного розвитку і на основі принципів делегування повноважень знизу вгору.

3. Сталість управлінських рішень: прийняття управлінських рішень виключно в зоні узгодженості за основними напрямками розвитку – економічного, соціального, екологічного, духовного.

4. Ідеологія реформування і розвитку: за основу береться соціально-ліберальна ідеологія соціалізації капіталізму на постіндустріальному етапі з урахуванням посилення ролі держави як соціально-економічного регулятора, і соціального партнерства влади і бізнесу. Демократія як система управління повинна бути побудована у самій Україні, а не імпортована.

5. Зміна політичної системи: формування нової еліти і створення всіх гілок влади на принципі “народ – це єдине джерело влади”.

6. Загальносистемний принцип реформування: реформування політичної та економічної систем здійснюється на основі загальносистемного проекту базових реформ з усіма необхідними обґрунтуваннями, що містять нову параметричну систему оцінки якості управління територіями, і дорожньої карти реалізації проекту з проміжними результативними параметрами. Проект базових реформ є фундаментом для розробки регіональних стратегій і проектів сталого розвитку області, району та міста.

7. Нова економічна політика: реформи і проекти сталого розвитку розробляються з кінцевою метою підвищення якості життя населення до рівня розвинених країн, на базі принципів кластерної та синьої економіки, соціального партнерства і солідарної відповідальності влади і бізнесу, використання проривних технологій в умовах глобалізації та інтеграції.

8. Принципи децентралізації:

- - проект децентралізації розробляється в складі загальносистемного проекту базових реформ, у тому числі і адміністративно-територіальна реформа;
- - в якості нижнього рівня визначаються територіальні громади населених пунктів (село, їх об'єднання, місто), другого рівня – область (або об'єднання областей) як самодостатня і бюджетотворююча адміністративно-територіальна одиниця з делегуванням повноважень і фінансів на державний рівень з кошторисом утримання центрального апарату та державні програми;
- - районування всередині області проводиться за схемою оптимізації надання населенню адміністративних та соціальних послуг;
- - управління районом здійснює районна адміністрація як відокремлена структура.

9. Склад базового пакета централізованих реформ: стратегія сталого розвитку України в умовах глобалізації, інтеграції, проект децентралізації, податкова реформа, бюджетна децентралізація, проект реформи ЖКГ, пенсійна реформа, реформа охорони здоров'я, закон про нову виборчу систему, реформа судової системи, реформа правоохоронної системи, стратегії сталого розвитку, інвестиційні проекти виведення на рівень самодостатності по кожному регіону.

10. Формування громадянського суспільства: формування нової еліти знизу, створення на базі нової еліти представницької влади як уповноваженої народом, а не партіями, формування інститутів народного контролю, створення інституту стратегічного розвитку та законотворчості, регіональних агентств, формування інституту експертного співтовариства.

11. Боротьба з корупцією: боротьба з корупцією тільки методами революційної люстрації і посилення законодавства без системних реформ призводить тільки до зміни керівництва корупційними схемами.

12. Базові регіональні проекти:

- інвестиційний проект створення багатофункціонального агропромислового кластеру з вирощування та глибокої переробки льону та конопель як базового проекту для розвитку північних районів області;
- інвестиційний типовий проект створення агропромислового територіально і вертикально інтегрованого кластера, що об'єднує виробників сільськогосподарської продукції (зернові, м'ясо-молочної, цукрових буряків, корми) та їх безвідходну переробку на міні заводи;

- інвестиційний типовий проект створення територіального кластера, що об'єднує індивідуальних та фермерських виробників сільськогосподарської і промислової продукції, заготівельну систему, оптовий і роздрібний ринки і міні-заводи з виробництва споживчої продукції;
- бізнес-проекти створення територіальних кластерів малого бізнесу з використанням аутсорсингу, локальної кредитної системи та спільного інвестування в розвиток бізнесу і соціального розвитку території;
- типовий проект створення кластеру споживачів житлово-комунальних послуг на базі об'єднання ОСББ;
- проект регіональної кооперації середнього та великого бізнесу;
- проект створення консорціуму енергетичного машинобудування на базі діючих машинобудівних підприємств для виробництва інноваційних продуктів та модернізації української промисловості;
- інвестиційний проект створення інноваційного кластеру аналітичного приладобудування;
- проект створення венчурного фонду;
- проект створення корпоративного та територіального пенсійного фондів і використання пенсійних активів як інвестиційного інструменту.

Висновки. Сучасні процеси децентралізації відкривають для української спільноти можливості утворити сталі об'єднані територіальні громади. Формальний підхід до справи, нерозуміння сутності реформ, корумпованість посадових осіб органів державної влади та місцевого самоврядування призвели до чергового провалу у справі позитивних перетворень. Реалістична модель програми сталого розвитку містить світоглядну складову. Її формування пропонується здійснити на ідейній основі української філософської традиції – конкретного православного ідеалізму. З огляду на духовний зміст цієї традиції та з причини недовіри населення до офіційної влади єдиним спроможним носієм концепції сталого розвитку у запропонованому вигляді може бути харизматичний лідер.

Сформульовані базові принципи концепції сталого розвитку об'єднаної територіальної громади містять геополітичну, сталу внутрішню регіональну політику, сталість управлінських рішень, ідеологію реформування і розвитку, зміну політичної системи, загальносистемний принцип реформування, нову економічну політику, принципи децентралізації, формування громадянського суспільства, боротьбу з корупцією, базові регіональні проекти.

Література

1. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / М. Вебер // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология. – М., 1998. – 352 с.
2. Вишеславцев Б. П. Вечное в русской философии.– Нью-Йорк : Изд-во им. А. П. Чехова. 1955. –296 с.
3. Гегель Г. Феноменология духа. – М. : Наука, 2000. – 495 с.
4. Гусерль Эдмунд. Идея феноменологии. Пять лекцій / пер. с нем. Н. А. Артеменко. – СПб. : ИЦ “Гуманитарная академия”, 2008. – 220 с.
5. Кудряшева Е. В. Лидерство как предмет социально-философского анализа : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Елена Владимировна Кудряшева. – М., 1996. – 359 с.
6. Загорський В. С. Теоретико-методологічні основи концепції стійкого розвитку / В. С. Загорський, Є. М. Борщук // Стратегія забезпечення сталого розвитку України : матеріали міжн. наук.-практ. конф. (м. Київ, 20 травня 2008 р.) : у 3 ч. / РВПС України НАН України. – К. : РВПС України НАН України, 2008. – Ч. 1. – С. 82–85.
7. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / пер. с франц. – М. : “Центр психологии и психотерапии”, 1998. – 480 с.
8. Національна парадигма сталого розвитку України / за заг. ред. академіка НАН України, д.т.н., проф., засл. діяча науки і техніки України Б. Є. Патона. – К. : Державна установа “Інститут економіки природокористування та сталого розвитку Національної академії наук України”, 2012. – 72 с.
9. Програма дій “Порядок денний на ХХІ століття” Ухвалена конференцією ООН з навколишнього середовища і розвитку в Ріо-де-Жанейро (Саміт “Планета Земля”, 1992 р.) : пер. з англ. – 2 вид. – К. : Інтелсфера, 2000. – 360 с.
10. Про схвалення Концепції реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади в Україні : розпорядження Кабінету Міністрів України від 1 квіт. 2014 р. № 333-р [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/333-2014-%D1%80/>. – Назва з екрану.
11. Секст Емпирик. Три книги пирронових положень // Соч. : в 2 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева; пер. с древнегреч. – Т. 2. – М. : Мысль, 1976. – 421 с.
12. Сковорода Г. С. Твори : в 2 т. / Григорій Савич Сковорода. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – 528 с.
13. Сковорода Г. С. Твори : в 2 т. / Григорій Савич Сковорода. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – 480 с.
14. Сталій розвиток територіальної громади : управлінський аспект. / [Ю. О. Куц, В. В. Мамонова, О. К. Чаплигін та ін.] ; за заг. ред. Ю. О. Куца, В. В. Мамонової; Нац. акад. держ. упр. при Президентові України, Харк. регіон. ін-т держ. упр. – Х. : Магістр, 2008. – 235 с. : іл., табл.
15. Сталій розвиток територіальної громади: управлінський аспект : моногр. / за ред. Ю. О. Куца, В. В. Мамонової. – Х. : Вид-во ХарПІ НАДУ “Магістр”, 2008. – 335 с.
16. Юркевич П. Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / П. Д. Юркевич// Вибране. Бібліотека часопису “Філософська і соціологічна думка”, серія “Українські мислителі”/ пер. з рос. В. П. Недашківського; упор., передм. і прим. А. Г. Тихолаза. – К. : Абрис, 1993. – 416 с. – С.73–115.

17. Філософський енциклопедичний словник. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
18. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. Інститут дослідів Волині. – Ч. 37. – Вінніпег, 1979. – 76 с.
- Отримано 10.04.2016

Summary

Tulyakov Oleg Olegovich. Philosophical Foundations of forming a modern sustainable united local community.

Realistic programs combined future life of communities is possible when using a conceptual approach to their development. It is proposed to use a particular philosophical tradition Ukrainian Orthodox idealism as the ideological basis of the concepts of association planned to create in the process of decentralization. Official government lost public confidence. Offered philosophical tradition has spiritual meaning. For these two reasons alone charismatic leader has been able to be the bearer of the idea of sustainable development. For all local communities united we propose the basic principles of sustainable development.

Keywords: *concept, orthodox idealism, sustainable development, local community united, charismatic leader.*

УДК 811.161.1+811.512.133]27:177

Татьяна ЧЕРНЫШОВА, Мирзохид РАХИМБЕРДИЕВ
РЕЧЕВОЙ ЭТИКЕТ И КОНЦЕПТ
“БЛАГОДАРНОСТЬ” С ПОЗИЦИИ НОСИТЕЛЕЙ
РУССКОГО И УЗБЕКСКОГО ЯЗЫКА

В статье рассматривается понятие речевого этикета, дается толкование концепта “благодарность”, описываются языковые средства выражения благодарности носителями русского и узбекского языка.

Ключевые слова: *речевой этикет, концепт, благодарность, языковые средства, этикетные формулы.*

Постановка проблемы. Речевой этикет всегда находился в поле зрения ученых. В. Г. Костомаровым был впервые введен термин “речевой этикет”, а само слово “этикет” – французского происхождения, что в переводе означает ярлык, этикетка. Речевой этикет актуален во все времена, так как он отражает народный опыт, своеобразие условий быта, обычаев каждого народа. Кроме того, он регулирует правила речевого поведения людей в обществе. Система речевого этикета – это устойчивые, стереотипные формулы обращения, приглашения, приветствия, извинения и т.п. Без знания правил этикета невозможно создать доброжелательные и комфортные условия для собеседника, нельзя показать уровень культуры и воспитанности, особенно в неродной языковой среде. Для речевого этикета разных народов характерны общие черты, с различием лишь в формах реализации речевых

норм этикета. В каждой культуре есть набор своих этикетных формул, однако все они направлены на установление доброжелательных, дружеских, теплых, комфортных отношений. Представители неродной культуры, не знакомые с особенностями национального речевого этикета, могут испытывать дискомфорт в общении.

Актуальность работы состоит в том, что человек, попадая в чужую языковую ситуацию, может показаться невоспитанным и некультурным в силу незнания особенностей национального речевого этикета. Речевой этикет как источник формирования коммуникативной компетенции очень важен для иностранных студентов. Ведь знание и соблюдение правил речевого этикета позволяет студентам чувствовать себя уверенно, не испытывать дискомфорта в общении, успешно осуществлять межкультурную коммуникацию.

Анализ актуальных исследований и публикаций. Изучение речевого этикета представляет большой интерес для лингвистических исследований, так как является одним из показателей межличностных отношений в языке. Речевой этикет является одним из важных элементов культуры и неотъемлемой частью общей системы этикетного поведения человека в обществе. Проблемы речевого этикета активно разрабатывали Н. А. Формановская, В. Е. Гольдин, Е. И. Беляева, И. А. Стернин, Л. В. Цурикова, М. А. Егорова и другие ученые-лингвисты. Под речевым этикетом мы понимаем “систему устойчивых формул общения, предписываемых обществом для установления речевого контакта собеседников, поддержания общения в избранной тональности соответственно их официальным ролям и ролевым позициям относительно друг друга, взаимным отношениям в официальной и неофициальной обстановке. В основе речевого этикета как функциональной системы языковых единиц лежит и функция общения (коммуникативная) и функция выражения мысли” [1].

Цель данной статьи заключается в описании языковых средств, используемых для выражения благодарности носителями русского (имеется в виду русского, а не древнерусского) и узбекского языка.

Изложение основного материала. Речевой этикет как один из источников формирования коммуникативной компетенции очень важен для иностранных носителей языка. Речевой этикет в каждой стране имеет свою национальную специфику и систему языковых средств, в которых проявляются этикетные отношения. Элементы этой системы реализуются на разных языковых уровнях: на уровне лексики и фразеологии; на грамматическом уровне; на стилистическом уровне; на интонационном уровне; орфографическом, коммуни-

кативном и др. Специфика речевого этикета проявляется в том, что он отражает как повседневную языковую практику, так и языковую норму. Элементы речевого этикета присутствуют в повседневной практике каждого носителя языка независимо от владения языковыми нормами и усваиваются настолько глубоко, что воспринимаются как естественное и закономерное поведение людей. В то же время незнание и несоблюдение норм речевого этикета свидетельствуют о невоспитанности и недоброжелательности человека.

Слово “этикет” французского происхождения. Словарь по этике дает такое определение: “этикет (фр. *Etiquette* – ярлык, этикетка) – совокупность правил поведения, касающихся внешнего проявления отношения к людям (обхождения с окружающими, формы обращения и приветствий, поведения в общественных местах, манеры и одежда)” [2].

Н. И. Формановская определяет этикет как такие правила социального поведения, которые отражают существенные для данного общества моральные и этические нормы, связанные с их социально значимыми биологическими признаками (мужчина, женщина, старый, молодой и т.д.). Этикет вырабатывает нормы поведения, общения, способы и приемы исполнения, демонстрации этих норм и вещественные атрибуты такой демонстрации [8].

Этикет (фр. *Etiquette*) – установленный порядок поведения где-либо (первоначально в определенных социальных кругах, например, при дворах монархов, в дипломатических кругах и т. п.), – такое толкование находим в Энциклопедическом словаре [6].

Современный толковый словарь русского языка Т. Ф. Ефремова определяет этикет как установленный порядок поведения, формы обхождения [3].

В Стилистическом энциклопедическом словаре русского языка указано, что речевой этикет – это совокупность принятых обществом правил речевого поведения в соответствующих сферах и ситуациях общения. Речевое поведение регулируется социальной иерархией, национальной культурой и этикетом, ритуалом, воспитанностью языковой личности, постоянной практикой, контролируемой сознанием [6].

Речевой этикет в широком смысле осуществляет регулирующую роль в выборе того или иного средства общения, например в выборе форм обращения на “ты” или “вы”, обращения по имени или по имени отчеству и т.п. В узком смысле слова речевой этикет составляет функционально-семантическое поле единиц доброжелательного, вежливого общения в различных коммуникативных ситуациях. Функции

речевого этикета, базируюсь на присущей языку коммуникативной функции, складываются из взаимосвязанных специализированных функций: контактоустанавливающей, ориентации на адресата, регулирующей, волеизъявления, побуждения, привлечения внимания, выражения чувств к адресату и обстановке общения.

В социальных контактах для поддержания общения в нужной тональности употребляются этикетные формулы – разноуровневые языковые единицы (полнозначительные словоформы, слова неполнозначительных частей речи – частицы, междометия), словосочетания и целые фразы, принятые в определенных ситуациях, в разных социальных группах. Выделяют более десяти важнейших этикетных ситуаций, которые различаются и имеют свой этикетный словарь. Деловая сфера общения расширяет круг этикетных позиций в зависимости от возникновения новых видов деятельности. В условиях же спонтанного общения от коммуникантов требуется творческий выбор этикетных речевых формул.

Речевой этикет тесно связан с категорией вежливости. Она является концептуальным ядром речевого этикета во всех его проявлениях (официальная вежливость, приветливость, корректность, галантность, учтивость, тактичность и др.). Словарь по этике определяет вежливость как “моральное качество, характеризующее поведение человека, для которого уважение к людям стало повседневной нормой поведения и привычным способом обращения с окружающими” [5].

Значит, вежливость – это проявление уважения и внимания к окружающим, выражение благодарности, сочувствия, деликатности и т. п.

Вежливость как категория языка есть лингвистическая универсалия, своеобразная разновидность объективно-субъективной модальности. Категориейным значением вежливости является выражение уважительного, доброжелательного отношения 1-го лица (субъекта речи, адресанта) ко 2-му лицу (адресату). Вежливость выражается национально-специфическими лингвистическими (лексико-фразеологическими, словообразовательными, морфологическими, синтаксическими, графическими, фонетическими) и паралингвистическими (жесты, мимика, позы, взгляды и т.д.) средствами. Вежливость императивна (“что надо сказать?”, “что надо сделать?”). С одной стороны, она требует своего знакового выражения в стандартных ситуациях общения, а с другой – запрещает совершение некоторых действий, употребления определенных слов и выражений, которые могут вызвать дискомфорт в общении. Речевой этикет связан с национальной культурой каждого народа, его обычаями, традициями и ри-

туалами. Знание правил речевого этикета родного языка, а также уместное его использование в коммуникативных ситуациях обеспечивает комфортные условия общения, способствует установлению деловых и дружеских отношений между участниками коммуникации.

Речевой этикет как один из источников формирования коммуникативной компетенции очень важен для иностранных носителей языка. Ведь правила вежливости каждого народа – это сочетание национальных традиций, обычаев и международного этикета.

Языковая картина мира каждого народа является отражением национального менталитета народа. Концепт как ментальная сущность имеет национально-специфические черты, соотносимые с мировидением, культурой, обычаями, верованиями и историей народа.

Речевым актом, играющим очень важную роль в установлении и поддержании вежливых и доброжелательных отношений между участниками коммуникации, является благодарность. В словаре В. И. Даля благодарность толкуется как “добро, все доброе, полезное, служащее к нашему счастью” [2]. Толковый словарь С. И. Ожегова дает объясняет благодарность как “чувство признательности за сделанное добро, например, за оказанное внимание или услугу, а также различные способы выражения этого чувства, в том числе и официальные меры поощрения (например, объявление благодарности) [7]. Благодарность – это: 1. Чувство признательности за сделанное добро, оказанное внимание, услугу и т. п. Выражение такого чувства. 2. Официальная положительная оценка чьего-либо труда, чьей-либо деятельности как мера поощрения. 3. Устар. Вознаграждение, плата” [4].

Русское слово “благодарность” (“благое дарение”) указывает на спецификацию особого действия – дара как подношения, приношения, передачи.

Благодарность (от “благо дарить”) – это чувство признательности за сделанное добро, например, за оказанное внимание или услугу, а также различные способы выражения этого чувства. Благодарность – это сложное чувство, которое возникает на базе эмоциональной и рациональной оценки происходящего, выражение которого ритуализировано.

В лингвистике выражение благодарности рассматривается как особый речевой жанр (устойчивые композиционные и стилистические особенности высказывания на данную тему). Благодарность может иметь различные характеристики. Это прямая и косвенная благодарность; ритуальная (этикетная) и эмоциональная (лично значимая); мотивированная и немотивированная; вербальная и невербальная;

благодарность реальному адресату и благодарность высшим силам. Древнеримский философ Сенека отмечал, что сознание благодарности ценнее, чем полученный дар, поскольку благодарность, будучи добродетелью, возвышает душу.

Благодарность – это сложное слово, образованное сложением двух основ: благо и дар. Для выражения благодарности в русском языке часто используется глагол *благодарить*. Словарь В. И. Даля дает такое толкование: “дарить словом или делом, или желать кому благо, добро; изъявлять благодарность, признательность; объявлять себя должником за услугу, признавать одолжение; поблагодарить кому, говорить спасибо” [2].

Особенностью выражения благодарности в русском языке является наличие большого количества стилистически окрашенных слов. Доминантой выражения благодарности есть слово “спасибо”. Первоначальное значение этого слова (спаси тебя Бог) в современных условиях утратила свое значение. Сегодня мало кто воспринимает “спасибо” как пожелание спасения Богом собеседника. Спасибо используется в качестве этикетной формулы как самостоятельно, так и с уточняющими словами: спасибо за все (наиболее употребительная); спасибо за хлеб-соль; и на том спасибо.

Характерно для русского речевого этикета и употребление сленговой лексики (очень часто молодые люди вместо “спасибо” употребляют “спасибки”, “спасибочки”, “спасиб” и др.). Такое явление свидетельствует об упрощении этикетных формул, а не о их незнании. В русском речевом этикете для выражения благодарности используют такие речевые формулы: *я благодарен Вам; я очень Вам благодарен; я бесконечно Вам благодарен; очень признателен; очень тронут Вашим вниманием; разрешите поблагодарить Вас; я Вам очень обязан*. Для усиления значения формул с глаголом благодарю часто употребляют сочетания: *Вы очень добры; Вы очень любезны и др. Позвольте выразить Вам большую (огромную) благодарность; выражаем благодарность за...; а также выражения, усиливающие эмоциональность и экспрессивность благодарности: нет слов, чтобы выразить благодарность (признательность); я до такой степени благодарен Вам, что мне трудно найти слова; Вы не можете себе представить, как я Вам благодарен; моя благодарность не имеет границ и т.п.*

Как видим, арсенал возможностей поблагодарить человека за оказанную услугу или помощь в русском речевом этикете достаточно обширный. Главное – суметь в конкретной коммуникативной ситуации выбрать уместную формулу, не забывая говорить короткое слово “спасибо” независимо от отношений между коммуникантами. Как

точно подмечено в пословицах: *своего спасибо не жалей, а чужого не жди; велико слово – спасибо.*

Языковая картина мира каждого народа является отражением его национального менталитета. Концепт как ментальная сущность имеет национально-специфические черты, соотносимые с мировидением, культурой, обычаями, верованиями и историей народа. Концепт “благодарность” связан с традициями этноса, а значит, дает представление о культурной картине мира каждого народа. Отметим такие черты этнического сознания узбекского народа, как трудолюбие, гуманность, почитание родителей и старших, чувство глубокого личного достоинства, вежливость, гостеприимство, щедрость, благодарность, любовь и бережливое отношение к духовным ценностям и в целом к истории и культуре нации. Они нашли отражение в народной мудрости: *“Себя не уважаешь – другого не уважаешь”*; *“Руки щедры – путь открыт”*; *“Помни родство, а дружбу храни: друг настоящий – ровня родни!”*; *“Гость – тот же хозяин”*; *“Дому, где раз отведал соли, сорок раз скажи Салом!”*; и другие. В таких изречениях отражены бытовые реалии узбекского народа.

В узбекском языке для выражения благодарности употребляют этикетные формулы, по содержанию сходные с формулами русского речевого этикета.

Таблица 1

Спасибо!	Rahmat!
Большое спасибо!	Katta rahmat!
Спасибо тебе (вам) за помощь (за совет, за письмо, за подарок, за поздравление, за приглашение)!	Yordaming(iz) (maslahating(iz), xating(iz), sovg'ang(iz), tabriging(iz), taklifing(iz)) uchun senga (sizga) tashakkur.
Спасибо вам за то, что вы меня поддержали (вы мне позвонили, вы меня предупредили).	Meni qo'llab-quvvatlaganingiz (qo'ng'iroq qilganingiz, ogohlantirganingiz) uchun sizga rahmat.
Благодарен вам за всё, что вы для меня сделали.	Menga qilgan yaxshiligingiz uchun minnatdorman.
Я тебе благодарен за то, что ты мне помог.	Yordam berganing uchun sendan minnatdorman.
Разрешите поблагодарить вас от имени....	Sizga ... nomidan tashakkur bildirishga ruxsat eting.
Передайте от меня благодарность ...	Mening nomimdan ... tashakkur ayting
Я рад, что вы получили нашу телеграмму.	Telegrammamizni olganingiz uchun xursandman.
Пожалуйста.	Marhamat.
Не за что.	Bemalol.
Не стоит.	Arzimaydi.

В узбекском речевом этикете используется как конвекциональная благодарность, то есть, реплики микродиалога, завершающие диа-

лог, так и благодарность по существу, которая сопровождается дополнительными репликами, представляющими собой положительную оценку предмета благодарности или положительную оценку адресата и его поступков. В ответ на благодарность по существу возможна ответная реплика адресата, которая минимизирует оценку говорящего или отклоняет его благодарность. Как и в русском речевом этикете, ответными формулами могут быть *не за что* и *не стоит благодарности*. Особенностью узбекского речевого этикета есть обращение в определенных жизненных ситуациях со словами благодарности к высшим силам (встают из-за стола с кратким молитвенным благодарением). Таким образом, в речевом этикете узбекского и русского языка функционируют формулы обеих речевых культур.

Выводы. Речевой этикет охватывает все, что выражает доброжелательное отношение к собеседнику, что может создать благоприятный климат общения. Богатый набор средств для выражения благодарности в обоих языках дает возможность выбирать соответствующие речевые формулы, передавать национальные черты и менталитет своего народа. Владение русским речевым этикетом, в том числе уместное использование языковых средств для выражения благодарности, позволит носителям узбекского и других языков избежать неправильных действий и неловкости в общении, поможет успешно осуществлять межкультурную коммуникацию. В речевой ситуации всегда есть говорящий, его собеседник, место и время речи. Современные стандарты образования выдвигают новые требования к преподаванию русского языка как иностранного. Одной из важнейших задач является развитие коммуникативных способностей студентов при освоении норм русского речевого этикета, практической направленности обучения.

Литература

1. Акишина А. А. Русский речевой этикет : учеб. пособие для студентов-иностранцев / А. А. Акишина, Н. А. Формановская. – М. : Рус.й язык, 1978. – 186 с.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого русского языка : в 4 т. – Т. 1. А–З. – М. : Рус. язык, 1989. – 699 с.
3. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный : в 2 т. – М. : Рус. яз., 2000. – Т. 2. – 1088 с.
4. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н Ярцева. – М. : Сов. Энциклопедия, 1990 – 685 с.
5. Словарь по этике / под. ред. И. С. Кона. – 4-е изд. – М. : Политиздат, 1983. – 445 с.
6. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / под ред. М. Н. Кожинной. – М. : Флинта; Наука, 2003. – 696 с.

7. Толковый словарь русского языка / под ред. С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой. – М. : Азъ, 1991. – 955 с.
19. Формановская Н. А. Речевое общение : коммуникативно-прагматический подход : монография. – М. : Рус. язык, 2002. – 216 с.
Отримано 10.04.2016

Анотація

Чернишова Тетяна, Рахімбердієв Мірзохід. Мовний етикет і концепт “вдячність” з позиції носіїв російської і узбекської мов.

У статті розглядається поняття мовного етикету, дається тлумачення концепту “вдячність”, описуються мовні засоби для висловлення вдячності носіями російської та узбекської мови.

Ключові слова: мовний етикет, концепт, вдячність, мовні засоби, етикетні формули.

Summary

Tatiana Chernyshova, Mirzochid Rahimberdiev. Speech etiquette and the concept of gratitude from the perspective of a native Russian and Uzbek language.

The article discusses the concept of speech etiquette, given the interpretation of the concept “gratitude”, describes the language tools means of expressing gratitude by native speakers of Russian and Uzbek languages.

Keywords: speech etiquette, concept, gratitude, language tools, etiquette constructions.

УДК [391:930.85](520)(043.5)

Александр ШИЛО

**ВОКРУГ КИМОНО И НЕМНОГО ШИРЕ
(К ХАРАКТЕРИСТИКЕ КАНОНИЧЕСКОГО ТИПА
КУЛЬТУРЫ НА ПРИМЕРЕ ЯПОНО-ЕВРОПЕЙСКОГО
КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА)**

Традиционный японский костюм исследуется как репрезентативная модель канонической японской культуры. Она проанализирована в контексте изменений социокультурных парадигм и интертекстуальных связей с художественной практикой и культурными традициями Японии.

Ключевые слова: диалог культур (Восток-Запад), японская культура, глобализация, японский традиционный костюм.

Постановка проблемы. Традиционный японский костюм является одним из ключевых явлений традиционной японской культуры и выступает ее репрезентативной моделью.

Актуализация этого обстоятельства видится, по крайней мере, в трех аспектах.

Во-первых, это неослабевающий интерес европейских исследователей к культуре иной ойкумены, иного Космоса. Интерес, возникший еще в середине XIX в. и с тех пор только усиливающийся. За послед-

ние полтора столетия здесь было сделано немало. От описательных работ, знакомящих с отдельными произведениями японского искусства, школами и направлениями, прежде всего, с классической японской гравюрой, ориенталистика перешла к созданию сводных работ по истории японского искусства и, шире, японской художественной культуры.

Во-вторых, в контексте этого изучения возник теоретический интерес к тем универсалиям японской культуры, которые позволили ей воспроизводиться в течение огромного исторического времени и при этом сохранить базовые черты самоидентичности. Безусловно, эти универсалии связаны с каноническим характером традиционной культуры Японии. Выявление механизмов их складывания и трансляции во времени составили особый сюжет европейской японистики. В свою очередь, этот сюжет породил особый жанр компаративистики. В центр его внимания попало сравнение различных канонических систем культуры, сложившихся в рамках европейской и японской ойкумены. Это позволяет выявить не только базовые универсалии культуры как явления общечеловеческого, но и усматривать ранее оказавшие вне поля зрения исследователей особенные черты как одной, так и другой культурных систем, связанные, в частности, с особенностями формирования пластического мышления и условностей пластического языка искусства.

Наконец, в-третьих, исследования такого рода стали возможны в контексте появившихся уже сравнительно недавно идей глобализации культуры. В них отразились современные тенденции диалога и синтеза культур, присущие современному этапу исторического развития. Встреча европейской и японской культурных традиций стала источником своего рода “культурного взрыва”, проявившегося в широком спектре явлений современного мира – от экономики и политики до изобразительного искусства, театра и кинематографа. Здесь, в первую очередь, бросаются в глаза те взаимовлияния, которые связаны с углубленным интересом европейских мастеров к искусству Японии. Хрестоматийно известно, какую роль сыграла японская гравюра в становлении живописи импрессионистов и постимпрессионистов (достаточно вспомнить имена К. Моне, Дж. Уистлера, В. ван Гога и др.), сколь обязана ей европейская графика начала XX в. (П. Боннар, Э. Вюйяр, А. Тулуз-Лотрек, И. Билибин, Г. Нарбут и др.). Значительно менее известно европейской публике, какое воздействие искусство Европы – от живописи “малых голландцев” до беспредметных экспериментов К. Малевича и П. Мондриана – оказало на современное искусство Японии в самом широком спектре его проявлений: от

традиційної гравюри до живописи, дизайну, кінематографа. Но, в будь-якому випадку, сьогодні необхідно враховувати цей взаємний характер впливів, що ще більш різко ставить питання про механізми збереження культурної самоідентифікації, перетворюючи його в один з центральних предметів культурологічних штудій сучасності.

Зрозуміється, питання це можна обговорювати на самому різноманітному матеріалі. На перший погляд, традиційний японський костюм як предмет дослідження виглядає надто вузько. Разом з тим, при найближчому розгляді виявляється, що саме в ньому, подібно краплі води, в якій відображається характер океану, зосереджені базові універсали традиційної японської культури. Крім того, він виявляється включений в типологічні ситуації як традиційного, так і сучасного образу життя, несе на собі відбиток – і відображає рівень розвитку – образотворчого, ювелірного і декоративно-прикладного мистецтва, театру, дизайну, каліграфії і немистецьких форм японської культури (наприклад чайна церемонія). Традиційний костюм репрезентує всю цілісність культури Японії і може розглядатися як проявлення синтезу її культури.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В останнє час питання діалогу культур стало свого роду “науковою модою”. Це веде до того, що вона перетворюється в словесну декларацію, втрачаючи свій історично конкретний, і теоретико-методологічний зміст, настільки важливий для культурологічного дослідження.

Разом з тим, те, порівняльно нечисленні, свідчення про закритий для європейців країну, які стали проникати в Європу починаючи з епохи Великих географічних відкриттів, показують, як поступово цікавість і здивування стали поступати місцем розумінню своєрідності і осмисленості настільки непохожих на звичайний європейський уклад черт образу життя, і як ці риси відбилися в будові традиційного японського костюма, який з тих пор став невід’ємним джерелом мистецького і дослідницького інтересу європейців. В той же час, сам факт проникнення відомостей про Японію в європейську культуру свідчить про те, що стали виникати – навіть дуже рідкі і випадкові – контакти носіїв настільки різних укладів життя, різних культур, в кінці кінців, різних Космосів.

Виникали вони часто внаслідок обставин, зовсім не сприяючих задоволенню наукового інтересу, наприклад, корабельних аварій. Чужеземці отримували заборону на просування вглиб країни, освоюючи тільки невеликі зони узбережжя. Ці обставини

ства позволяют сделать несколько наблюдений, важных для понимания характера свойственного Японии канонического типа культуры.

Часто, говоря о каноническом типе культуры, характерном для доренессансной Европы, мы имеем в виду, прежде всего, идеальную сферу организации мышления и мировоззрения. Сам возрожденческий антропологический переворот, ставший завершением доминирования канонического типа культуры в европейском мире, имел, в первую очередь, идеальный характер. Опыт исследования японо-европейского культурного диалога заставляет обратить внимание на важность такого аспекта канона, как территориальная локализация канонического уклада жизни. Важнейшим фактором его сохранения становится граница, незыблемо закрытая и с предельной четкостью отделяющая мир “своего” от мира “чужого”. Но, как видим, и при столь жесткой регуляции канонического уклада в ней можно выделить некую “серединно” локализованную в географическом пространстве страны – “внутреннюю” – ядерную зону канонической образочной структуры и периферийную зону, пусть и ограниченно, но все же открытую соприкосновениям с другими укладами, диалогу с ними, а значит, и подверженную их влияниям, и воспринимающей такие отклонения от канонического уклада, которые при определенных условиях могут стать источником “переформатирования” ядерной канонической структуры или отдельных ее элементов.

С этой точки зрения особую роль в эволюции японской цивилизации начинает играть ее островная локализация. Она приобретает полицентрический характер, при котором ее отдельные “серединные” элементы, с одной стороны, в целом воспроизводят общие для самоидентификации японской культуры черты, с другой же, отдельные периферийные элементы приобретают черты уникальности и не повторяются в других периферийных зонах. Таким образом складываются своего рода “экспериментальные” локусы, в которых каноническая культура, сохраняя свою устойчивость и универсальность для всего региона, получает возможность варьировать свои отдельные характеристики, отбирая те из периферийных эксклюзивов, которые в тех или иных обстоятельствах оказываются наиболее жизнеспособными.

В течение длительного времени, когда культура Японии была закрыта для “чужого” мира и существовала изолированно, происходит отладка такого социокультурного механизма отбора уникального и втягивания его в состав универсалий, который на много веков обеспечил японскую культуру невероятной устойчивостью, сообщив ей равновесие ее константных и вариативных элементов. Они, с одной

стороны, воспроизводят уже имеющийся уклад – основная функция канона, – с другой же, вносят в него необходимые для его сохранения в изменяющихся обстоятельствах инновации, что позволяет сохраняться уже самому канону как институции, конституирующей образ жизни, обеспечивающей его идентичность.

Другая важная сторона существования канонического типа культуры связана с органичностью канонического уклада жизни в отношении условий его осуществления. Тема органики культуры в общем своем виде не только не получила еще сколько-нибудь полного обсуждения, но как теоретическая проблема еще не поставлена. Часто полагается, что те или иные приоритеты в организации образа жизни связаны с доминированием тех или иных природных условий, ответом на которые и становится формирование определенных традиций культуры.

Этот взгляд, возможно, и правильный в отношении отдельных привычек или обычаев, не учитывает того обстоятельства, что целостный комплекс жизненного уклада и предметно-пространственного окружения, в котором он осуществляется и который условно принято называть “второй природой”, с одной стороны, и является “естественной” средой обитания человека, а с другой, – безусловно, является продуктом его культурной практики. В органике уклада жизни проявляется синтез культуры, пронизывающий все стороны ее осуществления и выступающий в качестве ее фундаментального – и, возможно, определяющего – свойства.

Особенно очевидным это становится тогда, когда сталкиваются друг с другом бытовые навыки и привычки разных культурных Космосов, анализ чего и является **целью** этой статьи.

Изложение основного материала. Незаметные в “своей” ойкумене, бытовые навыки и привычки становятся не только заметными, но иногда проявляются как нелепые в “чужом” культурном контексте. Встреча европейской и японской цивилизаций изобилует подобными примерами. Именно их “незаметность” позволяет рассматривать их как “естественные”, сопряженные условиям существования ойкумены, как “раз и навсегда данные”. И только соприкосновение с другими, не менее “естественными” для представителей другой ойкумены, но столь отличными от привычных навыков обнаруживает их “искусственную” природу. Их условность связана с выработанными длительной культурной практикой обстоятельствами организации образа жизни, которые могут быть даже забыты или, в силу их привычности, “не замечаться”.

Важнейшим выражением этой условности становится принятый в той или иной культуре образ порядка. Привычно связывая его, прежде всего, с мифологическим комплексом и с возникающими на его основе образами Космоса, мы часто упускаем из виду, что идея порядка, являясь краеугольной в любой ойкумене, в конце концов, определяющей ее очертания, охватывает собой всю ее – не только в идеальных, но и в материальных ее проявлениях. Она определяет характер устроения, привычек и навыков жизненного уклада, образ мыслей и образ жизни и воплощается в предметно-пространственном окружении человека – сообразно ей организуется город и жилище, трудовой инструментарий и бытовая утварь, привычки и поведение. Традиционный костюм, разумеется, оказывается в этом ряду. Потому, конечно, не будет случайным искать в его строе отсветы Космоса.

Но важно понимать и другое. В канонической культуре очень часто мы не найдем некий предметный комплекс, указывая на который, можно со всей определенностью сказать: вот канон. Нет. Сопряженный с идеей порядка и воплощающий ее в деятельности людей, включенных в ойкумену, именно этой деятельностью – ее целеопределенностью, ее процедурами, ее продуктами – канон оказывается растворен во всем комплексе культуры, включая и такие ее преходящие составляющие, как поведение и привычки. При этом он не суммируется из этих отдельных составляющих, но воплощается в них всей своей целостностью, лишь обнаруживая доминирование тех или иных своих аспектов. Здесь вновь удобно вспомнить метафору с каплей воды: ее состав такой же, как и всего океана. Потому можно говорить о том, что канон лежит в основе культурного синтеза во всей его целостности и именно степенью соотнесенности с ним определяется органика тех или иных отдельных проявлений культуры.

Взятые отдельно и помещенные в иной культурный контекст, они проявляют свою крайнюю неорганичность и условность, примером чему становится появление традиционного костюма – японского ли, европейского ли – на территории другой традиции. Преодоление этой неорганичности и условности становится, в частности, отдельной темой диалога культур, поиска некоего их “общего знаменателя”, что особенно ярко проявляется в сегодняшней культурной практике, когда и экономика, и технологии, и международные контакты все более приобретают глобальный характер, все дальше уходящий от локально закрепленных традиций.

В этих условиях мы можем наблюдать, как на наших глазах складывается иная органика глобального мира, для которой любые традиционные культуры – в том числе и японская, и европейская –

выступают в качестве определенным образом локализованных систем условностей. Тем самым глобальная культура все в большей степени проявляет свой “искусственный” характер. Все более артифицируется и включенный в ее контекст человек. В этих обстоятельствах и традиционный костюм, некогда репрезентирующий “свою” ойкумену, все чаще выглядит и воспринимается экзотикой все более “чужой”, остранимой и условной, примером чего становится, скажем, появление в т.н. “народном” костюме на мероприятиях, для которых выработан усредненный “интернациональный” дресс-код. Европа уже давно пережила эту коллизию. Япония переживает ее сегодня. Здесь бессмысленно обсуждать оценочный аспект этого процесса. Таковы закономерности развития утратившей каноническую основу культуры глобального мира.

Эти рассуждения общего характера становятся возможными из освоения того конкретно-исторического, этнографического, культурологического, искусствоведческого и антропологического материала, который связан с исследованием традиционного японского костюма.

Он широко представлен в сложившихся за последние два столетия европейских коллекциях японских артефактов. Зачастую и коллекционерские интересы, и экономические предпочтения поставщиков предметов на европейский рынок приводили к тому, что традиционный костюм как целостный ансамбль, репрезентирующий целостный же культурный канон, исчезал, превращаясь в набор отдельных элементов, иногда относившихся к принципиально разным комплексам. Показателен пример, когда шлем самурая был представлен наряду с женским кимоно [1, с. 27].

Здесь мы сталкиваемся с двумя противоположными тенденциями. С одной стороны, эти случаи свидетельствуют о том, что, попадая в чуждую культурную среду, японские артефакты утрачивали свой традиционный смысл и получали в ней хождение такое же, как и современные собирателям предметы европейского искусства. Отчасти это было модернизацией, отчасти подменой невнятного смысла экзотических предметов более понятными аналогами “своей” культурной среды. Именно в этот период, когда появилась мода на японскую экзотику, эта тема особенно активно стала эксплуатироваться в европейском искусстве. Вместе с тем, непонимание, соединенное с любопытством оказались продуктивны, поскольку, с другой стороны, стимулировали формирование профессионального исследовательского интереса к изучению Японии, ее искусства, нравов, обычаев, истории, культуры.

Тем самым актуализируется необходимость комплексного исследования традиционного японского костюма как репрезентанта культурной целостности канона, обобщающего ранее полученные результаты и, вместе с тем, принципиально нового по сравнению со сложившимися исследовательскими направлениями.

В этом смысле изучение этимологии слова “кимоно” само по себе оказывается весьма показательным. Достаточно традиционное для европейской традиции исследование превращается в экскурс в область метафор, возникающих в результате сочетания иероглифов. Органичное для японской традиции словообразование демонстрирует качественное отличие от привычного нам стиля мышления уже в том, что сама группа иероглифов, образующих то или иное понятие, связанное с костюмом, включает в себя знаки, относимые к более общим и синтетическим понятиям. Тем самым идея целостности культурного канона проявляется уже на стадии складывания специфических терминов, означающих элементы бытовых вещей и их комплексов: “Понятие японской одежды содержит иероглифы “ва” и “фуку”, где “ва” используется в значении японского, но его первичное содержание – гармония, мир, согласие, соглашение, согласованность, сумма, итог. В человеческих отношениях “ва” мыслится как взаимопонимание, консолидация людей, имеющих чувство ответственности” [1, с. 91].

За языковой практикой стоит определенный строй и стиль мышления. Постигание значения терминов становится выстраиванием исходных моделей мышления, которое воплощается затем в культурной практике как создания артефактов, так и употребления их, а эти последние формируют предметно-пространственную среду осуществления поведения и навыков жизненного уклада. Поэтому неслучайным аспектом этой культурной практики становится складывание “концепции одежды как средства создания социальной гармонии” [2, с. 9].

Здесь идея порядка как принцип устройства Космоса экстраполируется на рукотворные изделия не только как принцип их построения, но и использования, которое, в свою очередь, происходит в определенных условиях окружающей среды, в частности, в то или иное время года, на связь и гармонию с которыми указывают отдельные элементы костюмного комплекса. То, что мы привыкли воспринимать, главным образом, как утилитарную сторону одежды, наполняется в японской традиции глубоким поэтическим, эстетическим и философским смыслом. Но это, в свою очередь, означает, что для этого стиля мышления утилитарное и поэтическое не противопоставлено друг другу в крайнем выражении “полезного-бесполезного”, а является

неотъемлемыми аспектами одного и того же наподобие двух сторон одного листа бумаги. А это означает, что повседневность быта в японской традиции уже на уровне слов и навыков поведения пронизана поэтическим смыслом. Так устроены мышление и миропонимание, в которых воспроизводится культурный канон. Потому неслучайно, что “в 1960-е гг. возникло понятие “содо” (装道) (путь облачения), что означает воспитание моральных качеств через культуру одевания” [1, с. 101–103; 2, с. 9–10].

Тем самым, ориентация на исследование традиционного костюма как репрезентанта целостности культурного канона диктует необходимость моделировать сложный комплекс культурных практик, различных сфер ритуализированной и неритуализированной коммуникации и стиля мышления как системное целое, различные уровни организации которого сложным образом взаимодействуют друг с другом. Такая исследовательская установка обращает нас к методологии системного подхода.

Часто используемое здесь представление Л. фон Берталанфи об общей теории систем [1, с. 104] является в применении к стоящей перед таким исследованием цели слишком широким, с одной стороны, и формальным, с другой. Формализм этот состоит в том, что на уровне описания систем разной природы не различаются оппонирующие друг другу интеллектуальные стратегии исследования – натуралистическая и деятельностная. В силу этого последователь Берталанфи вольно или невольно осуществляет натуралистическую стратегию, сводимую к тому, что объект его исследования представлен ему в качестве объекта созерцания наподобие природного (“натурально данного”) объекта, тогда как искусствоведческое и культурологическое изучение артефактов со всей очевидностью сталкивается с явлениями, имеющими деятельностное происхождение.

Эффективные средства исследования таких явлений были выработаны в рамках системно-структурной методологии и системомыследеятельностного подхода, в общем виде представленного работами Г. П. Щедровицкого, Э. Г. Юдина, В. Н. Садовского, а применительно к задачам искусствоведения и культурологии – работами О. И. Генисаретского, А. Г. Раппапорта и др.

Даже сама граница объектности подобных явлений оказывается проблематизирована позицией исследователя. В частности, это касается темы понимания искусства в японской традиции, весьма отличного от соответствующих представлений европейцев [1, с. 107–109]. Его границы проблемны. Они не “даны” нам заранее природой объекта анализа, а определяются целями, задачами и средствами исследова-

ния, которые формируются наряду с выработкой исследовательской позиции.

Костюм как “культурное тело” человека развивает тему артификации человека в культуре и последующего его оестествления в каноне, сообщающее органику поведению и жизненному укладу.

Одеванием в широком смысле может рассматриваться любое внешнее преобразование тела, сообщение ему некоего “другого”, отличного от натурального, вида. Оно выступает как форма выделения и противопоставления человека природе – один из первых актов культурной практики, в котором, пусть и в превращенной форме, присутствует рефлексия, в пределе обращенная к осмыслению собственного места в мире. При этом сам мир мыслится как “одетый” культурным преобразованием. В этом смысле органика – это слияние с этим миром, приятие на себя того культурного преобразования, которое вековой практикой поколений адресовано этому миру. Следствием так понимаемой органики становится социализация, “отпечатывающая” на отдельно взятом человеке условности жизни его страта. Другой стороной так понимаемого одевания становится воображение, в котором схватывается некий скрытый идеал [1, с. 147]. Именно он, выраженный не непосредственно телесно, а лишь намеками, в которых проявляется свойственная японской традиции метафоричность, становится предметом художественного освоения.

Тем самым обнаруживаем, что в японской традиции чувственности в проявлении и восприятии канона отводится совсем иная роль, чем в традиции европейской, в которой именно чувственность была одним из базовых факторов формообразования, сделавших возможным весь известный нам античный мифологический комплекс. В свою очередь, его реминисценции насыщают привычным нам пониманием “реализма” (т.е. соответствия чувственному опыту) искусство Возрождения и Нового времени, выстраивая соответствующие системы условностей пластического языка.

Возникает любопытная коллизия. Казалось бы, что может быть более индивидуальным, чем воображение? Но обнаруживаем, что сфера идеального в воображении также формируется культурным канонем, а затем его воспроизводит в индивидуальной культурной практике отдельно взятого человека. Таков универсальный механизм воспроизводства образа мира, который складывался канонической культурной традицией.

Тогда возникает отдельная тема организации этой индивидуальной культурной практики. И здесь мы обнаруживаем некие аналогии, например, в создании моно и иконописных изображений. Так, в Япо-

нии “...каждый род имеет собственный мон, который передается из поколения в поколение. Первоисточником здесь выступает семейный дневник, который ведет глава рода (старший сын), который воспроизводит в своей тетради станицу из отцовского дневника, где содержатся данные о генеалогии, девиз рода и его герб. Разумеется, такие “прориси” несовершенны, скорее они отражают главные элементы мона и принцип его композиционного построения, основные цвета. Графическую выразительность, гармоничность сочетания толщин и изобразительных элементов придадут мону мастера, которым будет заказано его воплощение на кимоно или на некоторых других ценных вещах” [1, с. 165]. Подобная практика создания прорисей закреплена и в традиции иконописных подлинников, получивших распространение в средневековой Европе. То же касается и европейских т.н. “книг образцов” и японских “книг хины” [1, с. 170], функции которых для организации культурной практики были, фактически, тождественными.

Подобные аналогии усматривается и в аномативном укладе европейских карнавалов и японских “веселых кварталов” [1, с. 168]. Говоря об индивидуальной культурной практике, необходимо выделять типовые нормативные ситуации, регулируемые каноническим правилом, и уникальные случаи, эксцессы, зачастую представленные, например, аномативным поведением богемы [1, с. 167–168]. И то, и другое складывало своеобразные каталоги прецедентов, по-разному оцениваемых и сообразно этим оценкам воспроизводящихся в разных обстоятельствах. Этот механизм, представленный преимущественно в формах коммуникации, обеспечивает, так сказать, повседневный уровень существования канона.

Наряду с ними обнаруживаются и аналогии экономической природы. Это переход от натурального хозяйства, в котором костюм производился для домашнего употребления, к сначала ремесленным, а впоследствии и мануфактурным и индустриальным формам его производства, массификация спроса на него. В процессе этих переходов утрачивались одни – главным образом, традиционные – ценности, возникали другие, имеющие более широкий, универсальный характер. Среди них, например, спрос на экзотику на Всемирных выставках в Европе, стимулировавший спекуляции традиционными формами японской одежды. При этом они утрачивали как свой комплексный художественный характер, так и идеальный канонический смысл, но имели высокий спрос у европейцев, не очень знакомых с японской традицией.

В этих аналогиях можно усмотреть универсалии той экономической, технологической и коммуникативной инфраструктуры деятель-

ности, которые, в конце концов, – почти через полтысячелетия складывания и распространения! – станут “общим знаменателем” процессов глобализации, столь обостривших проблематику традиционных культур.

Кимоно выступает в качестве произведения искусства как своеобразная основа синтеза искусств. С одной стороны, оно само по себе является произведением прикладного искусства. С другой же, в комплекс традиционного японского костюма, центром которого является кимоно, входят произведения малой пластики – нэцкэ, – лаковой миниатюры, ювелирного искусства, графики, каллиграфии, а через нее – поэзии, а с нею и устной речи как особой сферы творчества, искусства создавать подтексты. Тем самым соотношение видимого и скрытого, идеального, получает свое дальнейшее развитие. В этом синтезе находит свое воплощение тема единства утилитарного и поэтического, явленного пластической метафорой [1, с. 194], через прочтение которой открывается путь к постижению заключенных в каноне символов.

Здесь со всей очевидностью проступает двойственность наносимого на кимоно иероглифического знака – как носителя вербального значения и как визуальной формы. В канонической культуре связь этих начал осуществляется не автоматически, а опосредуется ситуацией, соотносимой с имеющимися в культурном поле прецедентами.

Ситуативность прочтения пластических метафор органично связывает кимоно с театром – особым искусством моделирования жизни в наборах прецедентных ситуаций.

Здесь обнаруживается двойственность уже самого кимоно: оно, с одной стороны, выступает в качестве театрального костюма, т.е. элемента имитирующей ситуации, с другой же, – выступает своеобразным персонажем спектакля, выполняя означаящую роль, характеризуя того, кто в это кимоно одет.

Театр также, в свою очередь, становится элементом воплощаемого кимоно синтеза искусств в качестве источника декора, с помощью которого прецедентные – или нормативные, образцовые, типовые – ситуации из модельных театральных форм спектакля переносятся в пространство жизни и его организовывали сообразно моделированным каноническим прототипам.

В свою очередь, кимоно само становится элементом синтеза, когда вписывается в архитектуру или становится предметом изображения.

Одной из формальных характеристик канона является связанность всех элементов, участвующих в синтезе, единой модульной системой, позволяющей складывать различные предметные ансамбли,

самостоятельные и изолированные, но при этом корреспондирующие друг с другом.

Условности пластического языка также имеют некие “общие знаменатели”, связанные с характером пластического мышления, погруженного в более общие мировоззренческие и образожизненные контексты. С этой точки зрения весьма неслучайным представляется совпадение плоскостного характера изображений в традиционной японской гравюре и живописи и плоскостное же понимание костюма. Через эту плоскостность возникает и связь кимоно с архитектурой, где оно играет роль ширмы (т.е. плоскости, имитирующей или заменяющей плоскость стены).

В свою очередь, модульность японской архитектуры также имеет плоскостный характер, задаваемый циновкой в качестве модуля, организующего не только план, но и фасады и разрезы. Этому в немалой степени способствовало отсутствие мебели [1, с. 212], которая в европейской традиции задает объемно-пространственный характер интерьера, строящегося объемно-предметными модулями.

Разные аспекты плоскостного типа пластического мышления сталкиваются, когда изображение помещается на поверхности кимоно. Из этого столкновения возникает пространственный эффект, пространство начинает мыслиться как сочленение плоскостей. Пространство японской архитектуры возникает – в отличие от европейского опыта – вне освоения его объемно-предметным наполнением.

Плоскостный характер росписей инро, входящих в ансамбль традиционного костюма, также корреспондирует со всем строем пластического мышления в целом.

Элементы, составляющие комплекс японского костюма, представляют собой единый ансамбль традиционной одежды.

В первую очередь, это нэцкэ. Понимание нэцкэ создающими их мастерами прошло путь от скульптуры малых размеров до самостоятельного вида пластики, имеющего собственный жанровый и тематический репертуар. Вместе с тем, он корреспондировал с репертуаром гравюр, варьируя темы, связанные с характерными для канонического строя культуры прецедентными ситуациями. Через них нэцкэ наполнялись тем символическим смыслом, в котором канон обретал конкретику своего проявления. В нэцкэ, может быть, наиболее наглядно проявилось единство утилитарного и поэтического смысла произведения. Впоследствии, с превращением – не без европейского влияния! – нэцкэ в предмет коллекционирования, это единство стало ослабевать и постепенно на первый план стал выходить его сугубо эстетический

аспект, что, безусловно, свидетельствует о разрушении – уже в наше время – традиционного канонического уклада жизни и стиля мышления.

Еще одна сторона, характерная для канонического типа культуры, проявляющаяся в изготовлении инро и сагемоно (она, конечно, встречается и в других ремеслах от гравирования до ткачества), – коллективный процесс изготовления изделия. В этом проявляется характерная для канонических ремесел технологическая схема, ориентирующая именно на создание изделий, – произведениями они станут потом, когда превратятся в предмет коллекционирования (при активном участии в этом процессе европейцев).

Ансамбль аксессуаров традиционного костюма, может быть, в наибольшей степени связан с присущей канону символичностью, восходящей еще к архаическим магическим ритуалам, прежде всего, к оберегам. Сами эти ритуалы, возможно, и забылись, но рудиментарные их следы закрепились в культурной практике обращения с отдельными предметами, создавая упомянутое единство их утилитарного и поэтического смысла.

Процесс постепенного разрушения традиционного канонического уклада жизни и стиля мышления в наибольшей степени связан с теми коллизиями, которые Япония пережила во второй половине XIX – I пол. XX вв. Снятие ограничений на контакты с иностранцами, участие во Всемирных выставках в Европе, массовое проникновение европейцев в районы “внутренней” Японии, милитаристская экспансия в Тихоокеанском регионе, поражение во Второй мировой войне и широкое проникновение в страну элементов массовой культуры Америки и Европы – эти и многие другие факторы сыграли свою роль в процессе модернизации японской культуры.

Показательно, что в этом контексте обнаруживаются отличия канонического уклада периферийных островов и “внутренней” Японии, связанные с теми видоизменениями традиций, которые возникли под влиянием комплексов обстоятельств, характерных именно для этих отдаленных провинций страны. Некоторые из этих отличий имели характер анахронизмов: на островах сохранилось то, что уже было забыто в “метрополии”; другие имели уникальный характер и выступали по отношению к общепринятым нормам в качестве эксцессов.

Здесь уместно вспомнить, что, восприняв в процессе модернизации собственной культуры многие тенденции развития культуры Европы и Америки, Япония, в свою очередь, оказывала на них и обратное влияние. Так, граф А. А. Игнатъев вспоминает, что переход в 1907 г. русской армии на форму цвета хаки произошел после пораже-

ния в русско-японской войне именно под влиянием японского опыта, который, в свою очередь, был заимствован из опыта англо-бурской войны.

Выводы. Сегодня традиционный японский костюм выступает в качестве образа гармонии, в котором воплотились и тысячелетняя история страны и культуры, и ее современность. Возможно, секретом современного “японского чуда” является именно то обстоятельство, что послевоенной Японии удалось соединить американско-европейскую технологическую инфраструктуру с канонической основой собственной традиционной культуры. Эта возможность, вероятно, связана как раз с полицентрическим характером японского культурного канона, подтвердившего свою устойчивость даже в условиях невероятной социально-культурной динамики, в чем обнаружилось его существенное отличие от канонического типа европейской культуры.

Воплощенный в традиционном японском костюме мир образов, привычек, навыков, поведения представляет собой целостную модель культурного канона.

Литература

1. Рыбалко С. Б. Традиционный костюм как репрезентативная модель японской культуры : дисс. ... докт. искусствоведения. – Х. : ХГАК, 2013. – 653 с.
2. Рыбалко С. Б. Традиционный костюм как репрезентативная модель японской культуры : автореф. дисс. ... докт. искусствоведения. – Х. : ХГАК, 2013. – 36 с.
Отримано 29.02.2016

Анотація

Шило Олександр. *Навколо кімоно і децю ширше (до характеристики канонічного типу культури на прикладі японо-європейського культурного діалогу).*

Традиційний японський костюм досліджується як репрезентативна модель канонічної японської культури. Вона проаналізована в контексті змін соціокультурних парадигм та інтертекстуальних зв'язків з художньою практикою та культурними традиціями Японії.

Ключові слова: *діалог культур (Схід – Захід), японська культура, глобалізація, японський традиційний костюм.*

Summary

Shilo Alexander. *Around kimono and some widely (to the characteristic of the canon culture type as an example of the Japanese-European cultural dialog).*

Tradition Japanese costume is investigating as representative model of the canon Japanese culture. It's analyzed in the context of the social and cultural paradigms' changes and intertextual connections with art practice and cultural traditions of the Japan.

Keywords: *culture dialogue (East – West), Japanese culture, canon, globalization, art, Japanese traditional raiment.*

SUMMARY

Worldview – Philosophy – Religion : Scientific Journal / ed. by prof. Ivan Mozgovyi. – Issue 11. – Sumy : WORLD PRINT, 2016. – 274 p.

Journal of scientific papers “Worldview – Philosophy – Religion” is a scientific publication, founded jointly by the Ukrainian Academy of Banking and the Institute of Philosophy named by G. S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine.

The journal is published to promote philosophical ideas directed on further systematic formation of the the complete outlook of modern human, highlighting research papers in the field of humanities, analysis of current social, political and spiritual issues of the day through the lens of philosophical knowledge.

In the tenth issue of the scientific journal “Worldview – Philosophy – Religion” works of scientists from Ukraine are presented. They are devoted to the problems in the sciences such as philosophy, religion, cultural studies.

Publishing of the articles is being made in the original language (English, Ukrainian, Russian). Frequency of publishing: up to two times per year. Editorial team exercises internal and external peer review of submissions and reserves the right to edit them according to current requirements. Authors are responsible for scientific and methodical level of articles, validity of conclusions, and reliability of facts. During the reprint of materials published in the journal of scientific papers “Worldview – Philosophy – Religion”, a reference to this issue is required.

Journal is designed for professionals and scientists, experts in the field of humanities graduates and university students.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Анамуратов Куват	студент факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Бойко Ольга Петрівна	доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних дисциплін Української академії банківської справи, м. Суми
Борзунов Валерій Іванович	доцент, кандидат економічних наук, м. Суми
Васюріна Алла Олександрівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Української академії банківської справи, м. Суми
Жулінський Микола Васильович	заслужений діяч мистецтв України, викладач кафедри образотворчого мистецтва, історії, теорії музики та художньої культури Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
Зякун Алла Іванівна	кандидат історичних наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Української академії банківської справи, м. Суми
Капран Оксана Володимирівна	старший викладач кафедри образотворчого мистецтва, теорії, історії музики та художньої культури Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
Книш Інна Василівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Козинцева Тетяна Олександрівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних технологій Сумського державного університету, м. Суми
Колінько Марина Вадимівна	кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Донецького національного університету, м. Вінниця
Корнієнко Олександр Миколайович	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Кубрак Олег Вікторович	старший викладач кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Кулішенко Людмила Анатоліївна	кандидат філологічних наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Української академії банківської справи, м. Суми
Лебідь Андрій Євгенівич	кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна, м. Ха-

	рків
Лебідь Євген Олександрович	доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Лещенко Ольга Іллїна	кандидат філологічних наук, доцент кафедри іноземних мов Української академії банківської справи, м. Суми
Лященко Ірина Сергїївна	викладач кафедри музикознавства, інструментальної та хореографічної підготовки факультету мистецтв Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Рїг Дніпропетровської області
Медвідь Олена Миколаївна	кандидат філологічних наук, доцент кафедри германської філології, в.о. декана факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Мозговий Іван Павлович	доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних дисциплїн Української академії банківської справи, м. Суми
Побожїй Сергїй Іванович	кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри гуманітарних дисциплїн Української академії банківської справи, м. Суми
Рахімбердієв Мірзохїд	студент факультету електроніки та інформаційних технологій Сумського державного університету, м. Суми
Роденко Алла Вікторівна	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
Савельєва Юлія Михайлівна	провідний фахівець кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Сагдуллаєв Ганїшер	студент факультету економіки та менеджменту Сумського державного університету, м. Суми
Снагощенко Анна Олегівна	студентка юридичного факультету Української академії банківської справи, м. Суми
Тубол Наталїя Олексїївна	викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
Туляков Олег Олегович	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплїн Української академії банківської справи, м. Суми
Хенгі Людмила Василівна	аспірант кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних технологій Сумського державного університету, м. Суми
Ходцева Алла Олександрівна	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри іноземних мов Української академії банківської справи, м. Суми
Храпко Павло Юрїйович	кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету водного

	господарства та природокористування, м. Рівне
Чернишова Тетяна Григорівна	викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
Чирков Сергій Юрійович	студент факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Шевель Анжеліка Олександрівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Шило Олександр Всеволодович	доктор мистецтвознавства, професор кафедри образотворчого і декоративного мистецтва Харківського національного університету будівництва та архітектури, м. Харків

При передруку матеріалів, опублікованих у збірнику наукових праць “Світогляд – Філософія – Релігія”, посилання на даний збірник обов’язкове. Позиція редколегії може не збігатися з думкою авторів. Статті друкуються в авторській редакції. За достовірність викладеного матеріалу відповідальність несуть автори. Усі права застережені.

Підписано до друку 29.04.2016. Формат 60x90/16. Гарнітура Times.
Обл.-вид. арк. 17,1. Умов. друк. арк. 17,2. Тираж 300 пр. Вид. № 668.

Надруковано та виготовлено в друкарні “Компанія “СВІТ ДРУКУ”
ФОП Ятмов В. С.”
вул. Троїцька, 57, м. Суми, Україна, 40000, тел. +380[99]-789-93-55

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ВО2 № 268020 від
21.06.2002

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Українська академія банківської справи та Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України видають фаховий збірник наукових праць “Світогляд – Філософія – Релігія”, якому присвоєно міжнародний ідентифікатор періодичних видань **ISSN 2305–7459** і який індексується у міжнародних наукометричних базах **Google Scholar** та **Index Copernicus** (Польща). Він також включений до **Ulrich’s Web Global Periodicals Directory** і прийнятий до індексування в **European index for the humanities and social sciences (ERIC PLUS)**: <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info?id=490170>, відповідальність за ведення якого покладене на NSD – Норвезький Центр Наукових Даних.

Мета видання – поширення філософських ідей, спрямованих на подальше системне формування цілісного світогляду сучасної людини, аналіз актуальних проблем сучасності через призму філософського, релігієзнавчого й культурологічного знання, з метою пошуку оптимальних варіантів їх розв’язання.

Редакційна колегія запрошує до співпраці авторів і звертає увагу, що **статті, надіслані для публікації у збірнику “Світогляд – Філософія – Релігія”, повинні бути оформлені згідно з вимогами п. 3 постанови Президії ВАК України № 7–05/1 від 15.01.2003 “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України”, ДСТУ 7152:2010 та ДСТУ ГОСТ 7.1–2006, ДСТУ ГОСТ 7.80:2007.**

У збірнику “Світогляд – Філософія – Релігія” відкрито такі тематичні рубрики:

- філософія;
- релігієзнавство;
- культурологія.

Статті для публікації повинні відповідати профілю видання.

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ АВТОРСЬКИХ ОРИГІНАЛІВ

До редакції рукописи наукових статей подаються текстовим файлом електронною поштою або на магнітному накопичувачі. Назва файлу – латинськими літерами за прізвищем автора.

Авторський рукопис наукової статті повинен містити такі структурні частини (з дотриманням вказаної послідовності):

- індекс Універсальної десятикової класифікації (УДК);
- ім’я й прізвище автора – прописними й великими літерами відповідно;
- заголовок – великими літерами (шрифт жирний);
- анотацію мовою оригіналу (не більше 75 слів);
- ключові слова;
- текст статті;
- список використаної літератури (оформлення – згідно з ДСТУ ГОСТ 7.1–2006, ДСТУ ГОСТ 7.80:2007), розміщений у кінці статті. На всі першоджерела повинні бути зроблені посилання у тексті; порядковий номер першоджерела проставляється у квадратних дужках, наприклад [3, с. 5], де 3 – порядковий номер позиції (монографії, статті) у списку літератури, 5 – номер сторінки; першоджерела подаються мовою оригіналу в алфавітному порядку;
- анотацію українською мовою для публікацій іншими мовами (не більше 75 слів);
- анотацію (Summary) англійською мовою (130–150 слів) з перекладом назви статті, ключових слів, ім’ям і прізвищем автора в англійській редакції.

На окремій сторінці як додаток подаються відомості про автора (прізвище, ім’я, по батькові, місце роботи, вчений ступінь, наукове звання, адреса, телефони, e-mail).

Обсяг статті – 0,5 др. арк. (20–21 тис. др. знаків) разом з бібліографією й анотацією; абзацний відступ – 1,25 см; вирівнювання основного тексту по ширині сторінки;

Міжрядковий інтервал – 1,5. Кегль шрифту – 14. Параметри сторінки (поля): зверху, знизу, справа – 2 см; зліва – 3 см.

Файл готується за допомогою текстового редактора Word. У файлі не використовуються стилі тексту. Слова друкуються без переносів. Рекомендований шрифт – Times New Roman. Автор зобов’язаний ретельно вичитати рукопис.

Публікація матеріалів здійснюється мовою оригіналу. Редколегія здійснює рецензування і залишає за собою право редагування поданих матеріалів.

Відповідальність за науково-методичний рівень статей, обґрунтованість висновків, достовірність фактів несуть автори. Дотримання цих вимог прискорить публікацію надісланих матеріалів.

Редакційна колегія