

СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

**СВІТОГЛЯД –
ФІЛОСОФІЯ –
РЕЛІГІЯ**

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 12

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



СУМИ
СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
2017

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

С24

Засновник: Сумський державний університет.

Реєстраційне свідоцтво КВ № 22560–12460ПР від 01.03.2017 (код за ЄДРПОУ 05408289).

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

Рекомендовано до друку вченою радою Сумського державного університету, протокол № 4 від 14 грудня 2017.

Редакційна колегія:

- І. П. Мозговий** – д-р філос. наук, проф. (головний редактор) (Україна);
А. О. Васюріна – канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар) (Україна);
З. Н. Ісмагамбетова – д-р філос. наук, проф. (Казахстан);
Р. Колодзей – д-р мистецтвознавства, проф. (Польща);
С. Констанчак – д-р хабілітат, проф. (Польща);
Т. Г. Румянцева – д-р філос. наук, проф. (Білорусь);
О. П. Бойко – д-р філос. наук, проф. (Україна);
А. М. Колодний – д-р філос. наук, проф. (Україна);
Є. О. Лебідь – д-р філос. наук, доц. (Україна);
О. Н. Саган – д-р філос. наук, проф. (Україна);
Л. В. Теліженко – д-р філос. наук, доц. (Україна);
Л. О. Филипович – д-р філос. наук, проф. (Україна);
В. О. Цикін – д-р філос. наук, проф. (Україна);
О. Ю. Щербина-Яковлева – д-р філос. наук, проф. (Україна);
П. Л. Яроцький – д-р філос. наук, проф. (Україна);
С. І. Побожій – канд. мистецтвознавства, 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: Сумський державний університет, 40000, м. Суми, вул. Римського-Корсакова, 2,
тел.: (0542) 33–00–24, e-mail: philosophy@ifsk.sumdu.edu.ua; mozg_akadem@ukr.net

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ	5
Artyukh Vyacheslav MYKHAILO DRANOMANOV: HISTORY AND PROGRESS.....	5
Возний Андрій ФІЛОСОФІЯ ТІЛЕСНОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЗКУЛЬТУРНО-СПОРТИВНОМУ КОНТЕКСТІ.....	15
Книш Інна RHIZOMA VS RADIX VS NYRNE: РІВНІ РОЗУМІННЯ МЕРЕЖ	25
Козинцева Тетяна, Чирков Сергій ФОРМА ЯК ОБ'ЄКТ ХУДОЖНЬОГО ДИСКУРСУ У МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ	46
Корнієнко Олександр СОЦІАЛЬНІ СТЕРЕОТИПИ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА	54
Румянцева Татьяна КЛАСИЧЕСКАЯ И НЕКЛАСИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИХ ОТНОШЕНИИ К ТРАДИЦИИ.....	65
Щербина-Яковлева Елена ПОНЯТТЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКІ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ.....	71
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО	79
Коньок Ольга, Шевцова Аліна ВІДОБРАЖЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО СОВІСТЬ У ПАРЕМІОЛОГІЧНІЙ КАРТИНІ СВІТУ УКРАЇНСЬКОГО І ТУРКМЕНСЬКОГО НАРОДІВ	79
Лебідь Євген ФІЛОСОФІЯ ПУТІВНИКА. ДІАЛОГ У РЕЖИМІ ТОТАЛЬНОСТІ.....	86
Макогон Анатолій ФІЛОСОФСЬКА КРИТИКА ВЧЕННЯ ПРО ВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ В ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДАХ МАКСИМА СПОВІДНИКА	97
Мозговий Іван СІЛЬСЬКІ ГОСПОДАРСТВА НА РОМЕНЩИНІ В ХІХ СТ.: ЄДНІСТЬ ЕКОНОМІЧНОГО Й ДУХОВНОГО.....	109
Теліженко Людмила, Яненко Євгеній ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ АНАЛІЗ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗМІСТУ ПРАКТИКИ МІКРОМІНІАТЮРИ	118
Тубол Наталия, Ахмадалиева Зарнигор СИМВОЛИКА В ТРАДИЦИОННОМ УЗБЕКСКОМ ОРНАМЕНТЕ.....	127
РОЗДІЛ 3. КУЛЬТУРОЛОГІЯ	134
Васюріна Алла, Чегронець Надія СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОГО СИРІТСТВА	134
Кубрак Олег ПРАВО ГРОМАДЯН НА ЗБРОЮ ЯК СОЦІАЛЬНА ПРОБЛЕМА	145
Мазуренко Володимир, Логвиненко Юлія ОСМИСЛЕННЯ НАСЛІДКІВ ГОЛОДОМОРУ В ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ РУДЕНКА (ЗА ОПОВІДАННЯМ “СИН ЧЕТВЕРТОЇ СФЕРИ”)	152

Maliovana Nina	
ENGLISH AS A LINGUA FRANCA IN INTERCULTURAL BUSSINESS COMMUNICATION	162
Николаенко Сергей	
КРАТКОСРОЧНЫЕ МЕТОДЫ ПЕРЕРАБОТКИ ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ ТРАВМ В ПСИХОТЕРАПИИ	168
Побожій Сергій	
“ГРОЗА” ДЖОРДЖОНЕ ДЕ КАСТЕЛЬФРАНКО І ДУХОВНИЙ СВІТ ХУДОЖНИКА.....	179
Роденко Алла, Базарова Гулджан	
ТУРКМЕНСКИЕ ремесла: историческое прошлое и современность	187
РЕЦЕНЗІЇ	196
Стадник О.	
МОЗГОВИЙ І. П. ПАЛЕОКОНТАКТ: МІФИ ЧИ РЕАЛЬНІСТЬ : МОНОГРАФІЯ. – СУМИ: СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ, 2017. – 237 С.....	196
SUMMARY	198
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	199

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1(091)(477)

Vyacheslav Artyukh

MYKHAILO DRAHOMANOV: HISTORY AND PROGRESS¹

In the article the following elements of the positivism paradigm in the philosophical and historical views of Drahomanov such as nature-scientific analogies in understanding the nature of humanitarian and social sciences, necessary involvement of the idea of law in the historical process, the priority of the mental development in the idea of onward, multifactorial approach to explaining motive forces have been revealed.

Ключові слова: positivism, laws of history, progress, multifactorial approach.

Problem statement. Theoretical interest in history, both in history as a process and as a science of this process, is characteristic of a number of Ukrainian thinkers in the modern period. This curiosity was connected to the efforts to understand and define the unique Ukrainian path in history. Generalizing ideas about a distinct Ukrainian history became an important element of self-awareness of Ukrainian nation. This was connected to the “national revival” of the 19th century and to the activity of national intellectuals Myhajlo Maksymovych (1804–1873), Mykola Kostomarov (1817–1885), Pantaleimon Kulish (1819–1897) or Volodymyr Antonovych (1834–1908). Consequently, historiosophy, as a reflection on the historical dimension of the existence of Ukrainian nation became a characteristic feature of the national philosophical tradition. Moreover, the very same period witnessed also an increasing interest in theoretical problems of historical knowledge.

Previous research. Among recent publications on the philosophical component of historical attitudes of M. Dragomanov, one should mention the monographic study of A. Krugashov “The Drama of the Intellectual: Political Ideas of Mikhail Drahomanov”, in which the author made a successful attempt to present systematically the political ideology of the Ukrainian scientist in the context of the basic concepts and categories of modern political science. He also touches upon

© Vyacheslav Artyukh, 2017

¹ Author thanks Jan Surman for his translation and comments to this article.

the historiosophical issues, in particular, he concludes that the idea of progress according to M. Drahomanov has analogies with religious faith at the level of his mass functioning. M. Luk, a historian of Ukrainian philosophy, in conjunction with L. Depenchuk's monographic study "The History and Social Philosophy of Mikhail Drahomanov", points to the main source of the philosophical and historical ideas of the "early" M. Dragomanov – his master's thesis "The question of the historical significance of the Roman Empire and Tacitus" and analyzes in detail the individual philosophical and historical ideas of this work. In the article by Oleksiy Yas' "Comparative-historical method in the researches of Mikhail Drahomanov" the specificity of the formation of the comparative method in the historiography of M. Drahomanov is considered and the opinion about his stage-evolutionary basis is defended. O. Yas' comes to the conclusion that the source of this method lies in the philosophy of positivism. It is worth mentioning also a small article by V. Potulnitsky "The idea of progress in the political legacy of M. Drahomanov", in which he makes an interesting statement that, in his recent writings, M. Drahomanov "clearly denies the idea of progress and dialectics and tends to the theory of historical collapse". Given the distinct presence in the methodological basis of many previous publications of an ideological factor (whether it is communist or nationalistic), it seems to us that at the present stage the study of the legacy of Dragomanov becomes an important strategy for "new reading" of the works of the thinker.

The main aim. In our study, we confine ourselves to analyzing the connections between the historical and theoretical ideas of M. Drahomanov with a positivist philosophical and historical paradigm both at the level of historiosophy and at the level of issues of the epistemology of history.

Main dody. One of the most important Ukrainian political thinkers of the second half of the 19th Century was indubitably Myhailo Drahomanov. He was born in 1841 in the territories of the then Little Russia (town of Hadiach) in a family descending from Cossack *Starshina* (officership), which received Russian nobility. After graduating from the Saint Vladimir University in Kiev, he remained at the university hoping for a professorship. In Kiev he took part in the meetings of the ukrainophile organization "Hromada" (*Community*). In 1876 he was expelled from the university for political activism and was forced to emigrate. In the same year he began to publish in Geneva a journal called "Hromada" (*Community*). In the last years of his life, Drahomanov taught as a professor of general history at the Sofia High School (forerunner of the "St. Kliment Ohridski" University of Sofia). In a nutshell his political views can be described as a very individual synthesis of socialism, liberalism and anarchism and he is credited to have influenced a whole generation of ukrainophile intellectuals both in Ukraine and in Galicia.

Drahomanov's acquaintance with the positivist ideas began with his *gymnasium* teacher in Poltava, Oleksander Stronin (1826–1889). Drahomanov remembered later that Stronin taught him: "If you want to do philosophy, you have to be conscious not to fall into the trap of abstraction without a factual foundation" [7,

p. 596]. Stronin, who was later exiled to Archangelsk Oblast, wrote there his known works “History and Method” (1869), “Politics as Science” (1872) and “History of the public sphere” (1886), where he presented himself as a follower of positivist approach in historiography and sociology.

Drohomanov’s ideas presented his contemporaries the possible ways to divide the theoretical historical factors (*нобыдое*) from the sphere of national ideology and to replace a dogmatic view of history by one based on principles of the positivist scientificity. In his writing, one also finds a syncretic moment of unanimity of historiographical, sociological and philosophical-historical problematics.

As many other Ukrainian (little-Russian) intellectuals of the second half of the 19th century, Drahomanov identified the factors of historical development not in the religious-mystical sphere, as it was characteristic for the romanticist thinkers, but in the rational sphere. The fundamental principle of this idea was that society develops according to certain laws. It was the search for these laws, that became the main aim of positivism-oriented philosophers, historians and sociologists.

In his magister’s dissertation *The Problem of the Historical Significance of the Roman Empire and Tacitus (Vopros ob istoricheskoi znachenii Rimskoi imperii i Tatsit, 1869)*, Drahomanov made the mere fact of existence of a philosophy of history, which he understood as an “assessment of the present and of the past”, dependent on the relation of the ideal to the reality. So far, the ideal has been reduced to three options: a) either one believed, that an ideal order existed in the past; b) or one thought that realization of the ideal is not possible in this life, but only in the ideal life; or, c) one argued that a gradual betterment is possible even in the current world, and that the desire to improve the world would lead to making the real life similar to the ideal one. It was this third ideal that Drahomanov called the theory of progress [2, p. 40]. In fact, it seems that in his writings all modern philosophy of history is possible only in the terms of theory of progress. And this is perfectly consistent with the representatives of the early positivism like John Stuart Mill (1806–1873), who wrote in his *A System of Logic* (1843, Russian translation 1865–1867), that “philosophy of history” is at the same time a verification and initial form of “the philosophy of the progress of society” [2, p. 40].

The theory of progress is on its turn a part of a broader concept of historical law and patterns. According to Drahomanov, only accepting the idea of progress one can find a stable basis for the recognition of patterns from the historical events [2, p. 41].

The Ukrainian scholar followed the sociological theory of historical progress and the search for a sociological concept of historical laws was for him the main task of historical research. He understood the history in Comtean sense, as a social science, which aim is to analyze the social dynamics [3, p. 78]. Thus history was for him a constituent of the science of sociology, that studied the past society.

Drahomanov followed the realist positivistic notion of the ideal scientificity, which says that there is one right way of doing science, with natural sciences as

the ideal. Social sciences and humanities, i.e. also history, should comply with it if they want to remain truly scientific. For this reason, Drahoanov believed in history as an objective science and he meticulously sought for possible connections of history's epistemology with this of natural sciences [3, p. 77]. Hence his focus on their methods. Thus Drahoanov considered the concept of "historical law" from the naturalist perspective and neither asked the question about differences between cognitive phenomena and natural ones nor about contradictions between those two. And here, in fact, he followed the idea of "father" of positivism, Auguste Comte, which another representative of early positivism, Mill, completed as follows:

Their [social sciences] method, in short, is the Concrete Deductive Method: that of which astronomy furnishes the most perfect, natural philosophy a somewhat less perfect, example, and the employment of which, with the adaptations and precautions required by the subject, is beginning to regenerate physiology [10, p. 665]².

With the help of the newly discovered concept of evolution in the natural sciences, Drahoanov tries to justify the absurdity of the idea of revolutionary leaps in the development of the society:

Recently also the natural sciences, geology and biology, have shown how long it takes for changes to take place and replaced the word revolution by evolution [...]. The new natural science has to teach anew the literate people and in their ideas on how to change social order, unlearn them from seeing their interests as most important in the state affairs and state changes, from being eager to make revolutions, upheavals...[4, p. 70].

Drahoanov begins constructing his idea of historical law³ by stating the impossibility of stabilizing them in the manner of unmediated concreteness of single historical facts:

If we see in the history – he writes – a whole series of facts of one sort and remove their birthmarks, in many cases it will become clear that some historical phenomena repeat themselves under certain circumstances – and this conclusion is already a law in history. If the observation will show that certain phenomena appear with less intensity or cease to appear, because known condition, which supported them, grow weaker or stop to exist, this observation will similarly lead us to yet another law, that is, in fact, to the same one but differently expressed [3, p. 78].

² One of first "little-Russian" philosophers who started to transfer biological laws to the history of society was already Lesevych. He saw the search for such laws as the main duty of sociologists. He argued, that sociological laws must be studied "in the sense of their imminent subordination to the natural laws" [9, p. 172].

³ Mill, however, sees this situation more differentiated and distinguishes between laws in history and laws in sociology as for their level of generality. For him "History accordingly does, when judiciously examined, afford Empirical Laws of Society. And the problem of general sociology is to ascertain these, and connect them with the laws of human nature, by deductions showing that such were the derivative laws naturally to be expected as the consequences of those ultimate ones" [10, p. 680].

Thus, historical laws are generalizations of these recurring images, which are brought forward to existence by certain conditions. Laws can be located in the mind, since they are formulated because of mental processes of abstraction and generalization. If such recurring images are a result of perceived similarity of several concrete historical facts, which, in their turn, can only exist in their original singular uniqueness, they exist outside of given time and space, out of given geography and chronology; they are formulated, according to Drahomanov, by the means of logical systematization. Drahomanov's comparative method (and actually also the one proposed by Comte), represents this logical principle [3, p. 81], which aims at looking for patterns in groups according to the principle of similarity of classes of certain historical facts. It is exactly at the level of statics where one can observe a certain homogeneity resulting from a comparison of a number of historical facts, which leads to the idea of a law. Sociological statics (immutability of the law) in a sense "covers" the sociological dynamics (temporal changeability of given sociological facts). From the point of view of the sociology, history reaches the status of science only if it follows the trail of recognizing general laws. Knowledge of singular historical facts has no value for history. For Drahomanov the comparative method appears not only as an instrument of investigation, but also as an axiological component of his positivistic style of thought. This method becomes in fact an evolutionary-causal criterion of value of historical sciences.

Further, Drahomanov wrote also about the practical importance of history. The requirement of a practical significance of historical investigations can mean that, a) since history discovers the law-making patterns and a law is something temporary invariable, knowing how a given law is working at one moment one can predict the future. This means that one can know with certainty that this law will work in the same way in the time to come. For the people it remains only "to act in agreement with the direction of the flow of the history" [3, p. 81]; b) History should have educational functions, i.e. give people the sense of a rightful moral behavior. The result is, however, a contradiction to the principle of objectivity of the historical knowledge. If the metaphor of objective knowledge is an exact copy of a certain historical object in the consciousness of a subject without transferring values of this subject into the objective knowledge, then the realization of the educational function – other way round – involves an identification of the individual with some (subjective) values/convictions of a group, and hence a selective approach to history. Indeed, no historical facts can serve as values for the group.

Thus according to Drahomanov, the theory of progress constitutes a basis of the construction of an idea of a historical regularity (*закономірність*). Progress of the human society is conceived not as only as a temporary sequence of a certain class of historical facts, but also as a law, as a necessary and unconditional movement from the beginnings of the human culture to its current state. At the very heart of this conception of progress lies the idea that the progress is a linear development. The theory of linear development was based on the scientific worldview of the modern times, that explained the development of the society by laws of a

mechanical form of movement. The idea of progress as a constant movement forward, as a passage from the lower stages of development to the higher ones, emerged as a secular version of the Christian view of history, when the need of a divine revelation was refuted. Also this idea is based on faith, but in this case it is the faith in the power of reason. Progress can be conceptualized twofold: belief in progress as an endless ascending development, which has no limits, or a belief in progress as a development, which finally leads to the perfect state of society.

Already Mill formulated the positivist model of law of progress in a following way:

[this] law, once ascertained, must [...] enable us to predict future events, just as after a few terms of an infinite series in algebra we are able to detect the principle, of regularity in their formation, and to predict the rest of the series to any number of terms we please [10, p. 679].

In this way, the main feature of historical law and of progress as one of its main manifestations, is for the positivists its prognostic function.

It was precisely the influence of positivism, which made the doctrine of progress the “commonplace” for Ukrainian intellectuals of the second half of the 19th century. For Drahomanov it was not only a realization of progress in three temporal dimension of the social reality, but also the idea of progress itself that influenced the development of the society. Moreover, he wrote about progress of the idea of progress as something primary to thinking about social and industrial development. Here he also followed Comte and his main general law – the theory of three stages of the mental development of humanity (theological, metaphysical and positive). For Comte, the law of three stages embodied the primacy of the human spirit over the biology when he explains the human evolution. He writes: “The history of humanity is directed by the history of human spirit, and this spirit follows a direction that is prescribed by its own nature. Ideas develop in a kind of spontaneous way, whereas new ideas appear as a result of natural development of the old ones” [11, p. 490–491].

Mill similarly considered “every considerable advance in material civilization” to be “preceded by an advance in knowledge.” He wrote further: “order of human progression in all respects will mainly depend on the order of progression in the intellectual convictions of mankind, that is, on the law of the successive transformations of human opinions” [10, p. 688]. Finally, Buckle, English historian who was the first to apply the principles of positivist doctrine to the science of history agreed with it, writing that “social phenomena were subordinate to their physical laws” [1, p. 90]⁴.

⁴ Echoing this idea, another representative of the positivistic doctrine, Lesevych, characterized social progress as a pursuit of the ideas of humanity and regarded the mental activity as the main moving force of the progress [9, p. 168]. In his eyes a given level of development of the mental abilities is also the main criterion of progress [9, p. 178].

In one of his latest publicist works “Paradise and progress” (1894)⁵ Draho-
manov once more retraced the history of the emergence and development of the
idea of progress. In his eyes only the idea of progress can adequately explain hu-
manity’s past, present and the future [6, p. 62]. However, the history of the hu-
manity is a history of spirit, is the history of formation of the people’s thought,
which develops into the direction of the positive thought. The idea that the devel-
opment of human spirit is the most characteristic aspect of all historical changes,
because “ideas control the world” comes from Comte. Draho-
manov finds the ear-
liest formations of the idea of progress in the contexts of religious type of con-
sciousness of people from ancient civilizations, who, dissatisfied with their current
situation, have formulated imaginations of a Golden Age, which was located not
in the future but in the past long gone. This is how the ideas of golden, silver, cop-
per and iron age in human history emerged in the writings of old-Greek writer and
agronomist Hesiod or those of Roman poet Ovid.

In the dualistic religion of the ancient Persians, zoroastrism, the picture of
former happy life is transferred also to the present and the future: when the forces
of good, led by Ormuzd, will defeat in the final battle the forces of evil, led by
Ariman, then the paradise on the earth will follow. Ancient Jews adopted this idea
of paradise on earth from the Persians. Similarly, Bible’s prophetic books and then
the story of the Messiah, paint us a picture of God’s kingdom on Earth. In con-
trast, Christianity follows the idea of chiliasm – thousand-year long kingdom of
Christ.

The very history of the idea of progress begins, according to Draho-
manov, after the Middle Ages, because it is primarily a secular idea. In the early modern
European history, people begin to change their view concerning the world and
start to see their happy future originating from their own efforts. Here the desira-
ble social order and human wellbeing are transformed in the literary genre of uto-
pia, and from the 17th century, scientific revolution changes the idea of priorities
of temporal modes. Now the humanity does not follow a thread of development
from the antiquity when people were wiser and more intelligent than nowadays,
but it is the present and the future that become the embodiments of humanity’s de-
velopment. Utopism creates an image of a perfect state and through the act of faith
makes it possible everywhere.

The emergence of the idea of humanity’s progress is tantamount with an ade-
quate perception of the social activity, because this activity itself develops accord-
ing to the laws of progress. Draho-
manov sees in the writings of Turgot (1727–
1781) and Concordet (1743–1794) the crucial impulses for the dissemination of
the idea of progress, with the latter enlarging this idea to the whole past of the hu-
mankind. After their writings, it became evident that only envisioning the history

⁵ This work was published first in the Kolomyia published journal of Ruthenian-Ukrainian radical party,
“Narod” (1894, № 6–12). Interestingly, nine years later in the same journal Ivan Franko, who was in-
fluenced by Draho-
manov, presented an analysis of the ideas of his teacher, publishing a scientific-
popular work “What is progress” (“Shcho take postup?”, 1903).

of the whole humanity and not of singular nations, one can discern the moment of continuity of the progress, because at the level of nations there exists a possibility of worsening of its historical state and even its demise. Progress can thus be seen only from the perspective of the totality⁶. Consequently, “the truthfulness of thought about the progress is being supplemented by the very growth of this thought, because one sees in the growth also development in time” [3, p. 64].

Basing on the positivistic guidelines, Draho­manov criticizes the idea of “un­conditional progress“, which he located in the German speculative philosophy and in particular in writings of Hegel (1770–1831). Draho­manov rejected the provi­dentialism of this history, construction of the idea of a “plan” of history, its na­tional arrogance and the arbitrariness of the choice of the nation which is being chosen by the spirit. Following Hegel one would contradict the verity, since “tak­ing randomly single features, single epochs, from the history of every nation, we are putting together an artificial chain of nations and create a fatalistic doctrine about a mission and change of nations” [2, p. 227–228] – he wrote already in his master thesis.

In general, Draho­manov was quite sympathetic to a following positivistic theory of progress: a) progress of human life is implemented accordingly to the laws, to the epochs, which change not in a fatalistic manner (as in the theory of mission of nations), but in an organic and logical way, following one another. b) This progress depends on the continuous progress of mental development; c) progress of civilization manifests itself and stimulates the growth of scientific, moral and political consciousness [2, p. 374–375].

Draho­manov, possibly under the influence of romantics, similarly as actually another historian, Mykola Kostomarov, divides history into an internal and external one. External history is the history of states, is a history of often random (i.e. not in accordance to laws) attacks and conquests of one nations over the others and here the progress does not always happen. But the internal history is always a field of implementation of the law of progress. And since progress is for Draho­manov happening in the first place at the level of human thought and not at the level of technology or economics, thus such thought will be active mostly in the sphere directly affected by it, that is in the internal history of nations [2, p. 407]. In fact, for Draho­manov progress is a category pertaining mostly to the scientific, moral, religious and aesthetic consciousness and is not a progress of economy or trade. Progress becomes for him an issue of direction of movement toward higher levels of spiritual culture and social justice.

One further point connecting Draho­manov to the theoretical teachings of pos­itivism is multifactorial determinism, that is the understanding of the historical progress as a result of influence of several factors, combination of social and natu-

⁶ This idea appears already in the magisterial dissertation of Draho­manov: “According to another formula, whole humanity is one single organism, which progresses and improves not in separate parts (nations), but in the general mass whose parts (nations) are but steps of the general development” [2, p. 221].

ral forces. In addition, we can find here geographical determinism of Montesquieu (1689–1755), in Buckle’s modification, where major factors causing the development of the society were climate, food, soil and landscape. Further, as was shown already, Drahomanov adds the role of human reason to the geographical factors. In addition, he believes that a historian should “analyze the internal causes of historical events and changes – cultural, economic, social and political ones,” [2, p. 40] especially in combinations.

The theory of multiple factors, of principles determining historical events and phenomena, allowed searching for patterns of historical process and played a positive role in the development of the theory of history. Commencing from this theory, Drahomanov rejected the use of one-factor (economical) approach to the explanation of moving forces of the historical process by the Marxist theorists. Concerning Engels’ version of historical materialism, he wrote:

You know that I cannot agree to an exclusively economic philosophy of history and politics; this I regard as a sort of metaphysics. Human life is too complex to be explained by only one element... Unfortunately the followers of Marx, or rather those of Engels, seldom investigate anything; they rather draw a priori, and often completely arbitrary, historical and political figures [5, p. 122].

Conclusion. Thus we see that Drahomanov was interested in general-philosophical aspects of positivism and in the methodological aspects of this doctrine. Components of this interest are general admiration for the phenomenon of science, natural-scientific analogies in understanding of the social and human sciences, application of the idea of law to historical process, predominance of the spiritual development in his thinking about progress and multi-factor approach to the explanation of the moving forces of history. As one can observe already in his master’s thesis, he declared his rejection of the speculative approach to general history. But Drahomanov can be called positivist only in the broadest sense of this word, since he was never a dogmatic follower of the positivistic doctrine, and concerning this issue wrote even himself, that he does “not stand for any priests of science, positivist-doctrinaires” [6, p. 132].

References

1. Бокль Г. Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии : в 2 т. / Г. Т. Бокль. – М. : Мысль, 2000. – Т. 1. – 461 с.
2. Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит // Хроніка-2000. – К. : Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2011. – Вип. 84. Невідомий Драгоманов. – С. 5–418.
3. Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории // Вибране : “...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні”. – К. : Либідь, 1991. – С. 60–83.
4. Драгоманов М. Передне слово до “Громади” // Громада. – Женева, 1878. – № 1. – С. 5–101.

5. Драгоманов М. П. 1-ий лист до Юліана Бачинського // Драгоманов М. П. Переписка / зібрав і зладив М. Павлик. – Львів : Накладом українсько-руської видавничої спілки, 1901. – Т. 1. – С. 122–125.
6. Драгоманів Михайло. Рай і поступ / М. Драгоманов. – Відень : Наклад і друк партійної друкарні, 1915. – 65 с.
7. Драгоманов М. Два учителі // Драгоманов М. Вибране: “мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні”. – К. : Либідь, 1991. – С. 575–604.
8. Дройзен И. Г. Возведение истории в ранг науки // Дройзен И. Г. Историка / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под. ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – С. 526–548.
9. Лесевич В. Философия истории на научной почве // Отечественные записки. – 1869. – № 1 (январь). – С. 163–196.
10. Милль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной : изложение принципов доказательства связи с методом научного исследования / Д. С. Милль / пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. – М. : ЛЕНАНД, 2011. – 832 с.
11. Шапиро А. Л. Русская историография с древнейших времен до 1917 года / А. Л. Шапиро. – М. : Культура, 1993. – 761 с.

Отримано 30.09.2017

Анотація

Артюх В. Михайло Драгоманов: історія й поступ.

У статті виявлені такі елементи позитивістської парадигми в історико-теоретичних поглядах Драгоманова, як природничо-наукові аналогії у розумінні природи гуманітарно-соціальних наук, обов'язкове привнесення ідеї закону в історичний процес, першість розумового розвитку в уявленнях про поступ, багатфакторний підхід до пояснення рушійних сил історії.

Ключові слова: позитивізм, закони історії, поступ, багатфакторність.

Андрій ВОЗНИЙ

ФІЛОСОФІЯ ТІЛЕСНОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЗКУЛЬТУРНО-СПОРТИВНОМУ КОНЦЕПТІ

В статті здійснено спробу проаналізувати питання феномену людської тілесності та її вплив на розвиток фізичної культури, як органічної частини загальної культури суспільства. Дослідити схожість та відмінність понять “тіло людини” та “її тілесності”. Показати різноманіття підходів, парадигм та точок зору до цих понять. Підкреслити проблеми реалізації “нового образу медицини”, направленої на діагностику, моніторинг, збереження, корекцію та відновлення здоров’я людини. Виявити міждисциплінарний характер біоетики як життєво необхідної умови функціонування та саморозвитку біологічно організованої матерії.

Ключові слова: біоетика, здоров’я людини, НБІКС революція, соціум, спортивна культура, тілесність, тіло, цивілізація.

*“В движенъи звѣзд всех
вижу вечность.
А в спорте – жизни высоту
И в совершенстве –
бесконечность.
А в мирозданьи – красоту”*

А. П. Возный

Постановка проблеми. У формуванні сучасного фізкультурно-спортивного світогляду важливе місце посідає проблема тілесності людини. Звичайно, у науці існує безліч визначень основних дефініцій даного поняття. На нашу думку, тілесність виступає важливою характеристикою людської індивідуальності, вона є результатом діяльності, триединої природи людини (тіла, души, духу) [13, с. 23–26].

В свою чергу спортивна культура є невід’ємною складовою сучасного суспільного і культурного життя. Її вплив на самовизначення і само-розуміння людини значно посилюється через розвиток інформаційних технологій і притаманних їм антропотехнік.

Проблема людини в усьому розмаїтті характеристик її сутності й існування завжди виступала актуальною проблемою філософської антропології. Проте сьогодні вона набуває особливої гостроти. Сучасність характеризується небувалими за своїми масштабами економічними, соціально-політичними, духовними потрясіннями, які проявляються у конфлікті між людиною та її соціальним середовищем. Водночас – це період надзвичайно швидкого технічного прогресу і фундаментальних наукових відкриттів, які перетворюють уявлення про тілесність людини та її вплив на розвиток фізичної культури і спорту.

Усе це актуалізує розгляд тілесності людини у філософсько-антропологічній площині через рухову активність та тілесні практики. Така оптика дозволяє розсунути горизонти світу спорту і здійснити концептуалізацію його культурних репрезентацій на макрорівні теоретичної рефлексії [13, с. 17–18].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Важливі теоретико-методологічні орієнтири цієї проблематики містяться в численних працях авторів, де досліджуються загальнотеоретичні проблеми, в яких започатковуються вивчення фізичної культури і спорту з гуманістичної світоглядної позиції. Тут слід назвати в першу чергу праці Б. Г. Акчуріна, В. В. Галкіна, О. Гомілко, Медведєвої, М. М. Ібрагімова, В. Косяка, Ю. М. Ніколаєва, А. Н. Плешакова, Л. Ф. Корецької, Е. Майнберга, В. І. Столярова. Вони й утворюють текстологічну базу дослідження, дозволяють визначити сутність тілесності людини та її вплив на розвиток фізичної культури в суспільстві.

Метою статті є окреслення перспективи, що відкривається внаслідок філософсько-антропологічного підходу щодо проблематики спортивної галузі. Такий підхід дозволяє виявити її людино-творчий потенціал, який відповідає запитанням активного і мобільного суспільства.

Розв'язання окресленого кола проблем належить до числа актуальних завдань сучасної філософської антропології, що виступає методологічною основою міждисциплінарних досліджень соціокультурних синтезів, до яких належить філософія тілесності людини в фізкультурно-спортивному концепті. Культурно-антропологічний статус спортивної галузі та шляхів її гуманізації сприятимуть ствердженню європейських еталонів спортивної культури та культури свободи в Україні [10, с. 7–9].

Виклад основного матеріалу. Філософський дискурс “тіла” як невід’ємного атрибуту “людського”, триває віки і має численні інтерпретації, вписані в соціокультурний контекст. Велика кількість експлікацій “тілесного” утворює у сучасному полі філософських досліджень розмаїття підходів, парадигм та точок зору. Для нас важливо розібратися в тому, які саме підходи до визначення “тілесного” побутують у фізичній культурі? Які аспекти багатовимірного поняття “тіло” використовуються? Які явища соціального досліджуються з явним чи неявним використанням поняття “тіла” людини або її “тілесності”?

Слід зауважити, що проблема тілесності в історії філософії є одним з мотивів, що визначає сам стиль філософського мислення. Як зазначає дослідниця історії питання тілесності О. Гомілко, “генезис та теоретична еволюція західної метафізики невід’ємні від апеляції до тілесності”, а, отже, у зв’язку з цим поняттям, у ставленні до нього знаходить своє відображення сама сутність того чи іншого філософського напрямку [3, с. 25–27].

Передусім зазначимо, що розмежування понять “тіло” і “тілесність” є надзвичайно складною проблемою. Це пов’язано, по-перше, із “само зрозумілістю” або “природною очевидністю” тіла, на яке, свідомо чи ні, покладається більшість дослідників, намагаючись висвітлити цей феномен, а по-

друге, з традиційною опозицією природничих та гуманітарних наук у стратегіях дослідження “природи людини” [6].

Зв’язок та перехрестя понять “тіло” та “тілесність” має, на нашу думку, такі напрямки: 1) “Фізичне тіло” як матеріальна річ та тіло людини, як “живе тіло”; 2) “Організм” як науковий конструкт і “тіло”, як ми його відчуваємо у суб’єктивному досвіді; 3) “Тілесність” як здатність свідомості існувати власним тілом: “Я” – і є моє тіло.

Серед історичних етапів у формуванні сучасного ставлення до понять “тіло” і “тілесність” важливими є, по-перше, дослідження Декарта і проблематика “психофізичного дуалізму”, що знайшли відображення у підходах сучасної науки до тіла; по-друге, ставлення до тіла у філософії життя Ніцше; по-третє, народження і розвиток філософського поняття “тілесності” у феноменології Гусерля, Сартра, Мерло-Понті, Шюца, Вальденфельса і, нарешті, погляд сучасної соціальної топології Фуко, Дельоза, Бурдьє на роль і місце тіла людини у соціальному просторі [7, с. 4–5].

Поняття “тіло” має величезну кількість експлікацій в усіх сферах людського життя: від побуту до релігійних практик, від медицини до мистецтва, від особистих стосунків до соціальних ролей.

У широкому розумінні “тіло” – це матеріальна річ, фізичне тіло, предмет. “Тіло людини” – більш вузьке поняття, серед інших матеріальних речей воно є чимось особливим та унікальним. Поєднуючи нас із речами, іншими “фізичними тілами” у світі воно є чимось значно більшим за них!

Тіло є першоосновою сутнісних сил людини і домінує серед них. Фізичні кондиції в значній мірі обумовлюють образ, якість і стиль життя особистості. *Тіло, виховане спортом*, стає носієм не тільки власних фізичних, але й естетичних чеснот. Цей короткий “маніфест тіла” дає очевидні основи вважати, що як самопізнання дитини починається з пізнання свого тіла, так пізнання людини має базуватися на вивченні закономірностей свого тіла [7, с. 26–27].

Тілесність людини – це поняття більш широкого плану. Н. С. Медведева дала таке визначення тілесності: “*Тілесність* – це субстрат людської життєдіяльності, що являє собою багатомірне утворення, яке існує в трьох вимірах: біологічне (природне) тіло, внутрішня тілесність, зовнішня тілесність, і конструюється на їхньому перетині” [10, с. 11–17].

Отже, розвиток тіла людини безпосередньо пов’язаний з розвитком її тілесності.

У довідковій літературі практично відсутні антропологічні визначення тілесності. Немає у ній і дефініцій тіла людини, як матеріальної субстанції або субстрату душі. В тлумачному “Словаре русского языка” С. І. Ожегова тіло людини тлумачиться як організм в його зовнішніх фізичних формах. Біологічна енциклопедія розподіляє тіло хребетних на стовбурову та периферичну частини. У словнику “Сучасна західна філософія” тілесність визначається поняттям, вільним від антропологічних кодів, які не несуть інформації про будову тіла людини. Є лише типи мислення, за якими ховають-

ся певні типи почуттів. Тілесність – це “матерія”, “тканина” думки (Р. Барт) [7, с. 10]. Тому непродуктивно по концепції “феноменологічного тіла” М. Мерло-Понті протиставлення “духовного” “тілесному” (активного пасивному), так як тілесність є факт безпосередньої умови в світі, даної задовго до його розділення на “внутрішній” і “зовнішній”.

Феномен тілесності, як нерозділеності “внутрішнього” і “зовнішнього” став предметом розсудів багатьох мислителів, художників, поетів ХХ століття (Ж. Делез, С. Беккет, П. Валери та ін.) [8, с. 9–15].

Тілесне все, що матеріальне. Матерія у Платона безформенна і в той же час пластична, в результаті чого може приймати різні форми. Вона не є тілом, так як з поняттям “тіло” пов’язане поняття про якусь форму. Але їй не можна відмовити у тілесності. Тілесні корпускули, кванти, фотони, протони, електрони, атоми і кварки.

Не є зайвим, що в навчальній літературі у системі фізкультурної освіти, де студенти отримують “тілесну” освіту в її різноманітних аспектах поняття тілесності лише “є присутнім”, не знаходячи свого філософського осмислення як соціокультурного феномену в категоріях внутрішнього та зовнішнього, форми та змісту, формальної та функціональної краси. Разом з тим, тіло у сфері фізичної культури та спорту є об’єктом естетичного сприйняття, культивування та саморозвитку людини. Оцінюване, емоційне відношення людини до своєї тілесності, а отже, і до форм своєї моторної діяльності, завжди визначало зміст спорту в людську епоху в будь-якому типі культури. Це генетично споріднює спорт та мистецтво, хоча їх функції в системі культури різні, різні і їх історичні долі.

Введення людської тілесності в контекст гносеологічного, методологічного, предметно-практичного відношення людини до світу і самої себе розширює можливості цілісного розуміння людини, яке стало в наші дні глобальною першопроблемою цивілізації [13, с. 20–30].

На теперішній час є багато наукових визначень людської тілесності. На нашу думку тілесність людини це те що належить кожній окремій біосистемі виду *Homo sapiens* набір інформаційних, енергетичних, системно-структурних та функціональних властивостей. Це всі процеси та явища які утворюються на біологічному, психологічному, соціальному та духовному рівнях людського організму.

З розвитком соціуму в усі сфери життя людей проникає людська фізична активність, яка стає все більш значущою і невід’ємною частиною життєдіяльності світової цивілізації. Мільйони людей в усіх країнах світу дотримуються здорового способу життя, складовою частиною якого є заняття фізичними вправами і оздоровчою гімнастикою, участь у спортивних змаганнях.

Таким чином тілесність людини це дуже складна саморегуляторна і самовідновна система з властивими їй принципами самозбереження і пристосування. Тілесність, як ніщо інше, свідчить про необхідність

самовдосконалення людського організму, *тому, на нашу думку, тілесність людини є феноменом розвитку фізичної культури.*

Фізична культура в сучасному суспільстві все більше стає важливим чинником для підтримки й зміцнення здоров'я людини, підвищення рівня її культури, активного дозвілля, альтернативою шкідливим звичкам і пристрастям. Цей вид діяльності інтенсивно впливає на всі сфери суспільного буття. Він сприяє мінімізації економічних витрат, є чинником збільшення працездатного віку людини. Фізичне і духовне здоров'я нації є надзвичайно важливим елементом економічного і політичного життя суспільства, значущим компонентом світоглядної й ідеологічної позиції, детермінантою пріоритетів і поведінки людей [12].

Стан здоров'я нації безпосередньо впливає на економічне життя: з одного боку, порушення суспільного здоров'я веде до великих господарчих втрат, а з іншого боку, неефективна економіка викликає деградацію суспільства. Найпоширенішими причинами цієї деградації є пияцтво, злочинність, наркозалежність. Вони тягнуть за собою наступні наслідки: зростає кількість психічних та серцево-судинних захворювань, самогубств, збільшується кількість інвалідів тощо [2, с. 8–9].

Систематичні заняття фізичними вправами суттєво підвищують працездатність людини, сприяють розвитку загальної витривалості організму, зміцненню здоров'я, покращенню вольових і моральних якостей, створенню позитивного емоційного фону.

Людина майбутнього – це людина розумна, діяльна, гуманна, яка вміє насолоджуватися красою, це цілісна, всебічно розвинена особистість, що втілює ідеал справжньої єдності, духовної і фізичної досконалості.

З'ясування ролі фізичної культури у всебічному розвитку особистості в нашій країні було і є предметом інтенсивного дослідження науковців і пов'язувалося, перш за все, з осмисленням сутності фізичного виховання, фізичної підготовки і спорту, як важливих її елементів. Але акцент у цих дослідженнях має більш медико-біологічний характер. Поняття фізичної досконалості пов'язувалося, як правило, з уявленням про міру гармонійного фізичного розвитку і всебічної фізичної підготовленості людини. Головне акцентувалося на руховій активності, на противагу інтелектуальному і соціально-психологічному розвитку. Це спричинило порушення зв'язків фізичної культури із загальною культурою людини, її духовним початком [11].

Такий підхід є недостатнім, оскільки він не дозволяє вирішувати питання всебічного і гармонійного розвитку особистості. “Фізична культура, на відміну від інших сфер культури містить у собі найбільший потенціал формування особистості, як цілісності у своїй тілесно-духовній єдності. Тому культурна діяльність (у тому числі і тілесна) набуває суспільно-корисну значущість, оскільки її предметом, метою й головним результатом є розвиток самої людини, її біологічного, психологічного, соціального та духовного рівнів”.

Зважаючи на це, ще наприкінці ХХ ст. у зв'язку зі зростанням ролі культури в суспільстві і людського чинника в ньому почалося інтенсивне осмислення фізичної культури крім медико-біологічного і педагогічного аспектів знання, також і психологічного, соціального, культурознавчого і філософського. Вивчення методом аналізу цієї проблеми свідчить про те, що в кожному з цих спрямувань дослідження фізичної культури є певні досягнення. У той же час у цих проблемах залишається багато питань дискусійного характеру, які, як правило, пов'язані з недостатнім урахуванням біосоціокультурної сутності людини, розумінням її як цілісності.

Матеріали дослідження, у яких, розглядаються співвідношення біологічного і соціального, тілесного і духовного у фізичній культурі, не враховують єдності функціонального, аксіологічного і морально-естетичного аспектів її змісту, що свідчить про те, що “у сфері фізичної культури розвиток рухових можливостей людини є невід'ємним від розвитку її особистих якостей, більше того – визначаються ними. Фактично фізична культура – та ж загальна культура з перевагою її духовного боку, але яка реалізується специфічним чином через свідомо окультурену рухову діяльність” [12]. ***На наш погляд, сутність фізичної культури полягає у формуванні інтелекту людини через її рух.***

Необхідно наголосити, що фізичні вправи є такою руховою дією, у якій виявляється ***інтелект людини, що фізична культура – це, перш за все, робота з душею людини, її внутрішнім світом. Тілесність дана людині, але тілесний організм створюється духом, він складає особисте тіло духу.*** Організм людини, який діє чітко і без будь-яких порушень є обов'язковою умовою його духовності, але не може безпосередньо народити саму духовність, яка впливає не з природи, як такої, а з культури, де духовне є первинним до матеріального. Духовність у даному аспекті розглядаємо як цілісну категорію, що включає в себе різноманітні поняття, пов'язані з виявленням психічного життя людини, її свідомістю, підсвідомістю, знанням, емоціями, інтелектом тощо [1].

Духовність людини у сфері культури реалізується як процес єднання ідеального (внутрішнього) і наочного (зовнішнього) боку фізкультурної діяльності. Ця духовність обумовлена пріоритетним розвитком культури мислення, уяви, почуттів, тощо. Саме тому важливою методологічною проблемою сфери фізичної культури є розробка, узагальнення, корекція засобів, методів і форм проведення занять, у яких духовне і фізичне в людині мають бути єдині.

Сам зміст фізкультурної діяльності є визначальним для залучення до цінностей фізичної культури. Тільки тоді, коли ця діяльність розглядається з точки зору людської значущості й цінності, вона стає чинником справжнього культурного розвитку людини, гармонізації тілесного і духовного, стійкого залучення до фізичної культури. Саме проблема “олюднення” фізичного (природного) в людині, розгляд фізичного, як особистого, проблема збереження, підсилення, а за необхідності – відновлення фізичних здібностей, із

інтелектуальної, естетичної, моральної сторони погляду – саме це і є головною проблемою теорії і практики фізичного вдосконалення особистості, розвиток її справжньої фізичної культури [4, с. 12–17].

Фізична досконалість неможлива без моральної, естетичної, інтелектуальної досконалості особистості, але й будь-яка із названих характеристик неможлива без досконалості фізичного характеру. Це є вирішенням закономірності підсилення взаємозв'язку соціального і біологічного, тілесного і духовного в людині, її гармонійного розвитку.

У цьому випадку постає питання про критерій всебічно розвинутої особистості, яка пов'язана з її творчим характером або зі здібністю особистості до самореалізації та самоутвердження.

У формуванні такої людини велике значення має якісний бік фізкультурної діяльності, де панує єднання ідеальної (духовної) і практичної (рухової) складових, пов'язаних з одухотворенням тілесності. Це потребує від педагога, який передає учням цінності фізичної культури, здібність направити їх до саморозвитку, самовиховання, тобто до самореалізації і формування широкого кола позитивних потреб, оскільки потреби створюють особистість, а отже і культуру: “Потреби в фізкультурній діяльності виявляють високу цінність як для формування висококультурного молодого фахівця, так і для прогресивного росту загальної культури всього соціуму в цілому” [9, с. 302–305].

На нашу думку, *фізична культура* є сукупність свідомих біологічних, психологічних, соціальних та духовних факторів у розвитку людського організму. Вона виступає важливим засобом підвищення соціальної активності окремої людини, соціальних груп, задоволення їх моральних, естетичних та творчих запитів, впливає на розвиток культури в цілому. *Фізична культура* – це свідомо діяльність людини, соціальної групи, суспільства по удосконаленню тілесних, психологічних та духовних якостей, за допомогою природних, соціальних та культурних факторів.

Такий підхід до поняття суті фізичної культури може слугувати основою для виявлення взаємопов'язаних, змістовних її характеристик, які дають можливість інтегрувати різноманітні аспекти вивчення фізичної культури людини з позиції медико-біологічного, соціального, культурологічного та філософського знання.

На завершенні нашої статті ми не випадково зупиняємося на питанні біоетики, як важливому елементі медицини здоров'я. Справа в тому, що біоетика є одним із основоположних механізмів збереження, розвитку та вдосконалення людської тілесності, яка в свою чергу має прямий вплив на стан і розвиток фізичної культури і спорту. З цього виходить, що біологічна етика в самому загальному значенні сприймається як сучасний міждисциплінарний феномен який об'єднує біологічне знання і людські цінності.

На нашу думку, дотримання всіх моральних меж проникнення людини в глибину біологічного середовища нашої планети та бурхливий розвиток медицини здоров'я створює неймовірні можливості на формування людини

майбутнього (*постлюдини*). **НБІКС революція** – конвергентний розвиток нано-, біо-, інфо-, а також когнітивних та соціо-гуманітарних технологій, створює неймовірно потужні, чималі засоби для перетворення людини та соціуму. І ця можливість перетворення людини, як біологічної істоти з всіма її функціями в інші субстратні форми є теоретично змістовною (14, с. 13–14).

Біоетика являє собою важливу точку філософського знання. Формування і розвиток біоетики пов'язано з процесом трансформації традиційної етики взагалі і медичної етики зокрема. Воно обумовлене, перш за все, увагою до прав людини (у медицині це права пацієнта і т.д.) і створенням нових медичних технологій, що народжують безліч найбільш гострих проблем, що вимагають юридичного та морального регулювання. Культурні підстави біоетики полягають у моральному осмисленні людиною своїх нерозривних зв'язків з природою та особистої відповідальності за її збереження [5, с. 17–18].

Створюючи нові технології, рухаючись уперед по сходинках цивілізації, людство одночасно рухається назад по екологічних сходах-збіднює природні ресурси і погіршує навколишнє середовище, створює собі лише тимчасову злагоду, так як резерви природи та енергоресурсів безмежні. Світові екосистеми опинились на межі, при проходженні якої їм буде загрозовувати розпад без надійних шансів на відновлення.

Серед фундаментальних факторів протистояння глобальним деструктивним тенденціям ключове місце займає проблема реалізації нового “образу” медицини, направленої на діагностику, моніторинг, збереження, корекцію та відновлення здоров'я людини. Саме це є умовою успішного виконання людиною службових та соціальних зобов'язань, реалізації життєвих планів, задоволеності своїм життям, одним із ключових індикаторів якості якої є ***стан життєвих сил людської тілесності та фізичної культури***.

Висновки. Можна підвести підсумки нашого дослідження:

1. Важливим методологічним принципом дослідження співвідношення людської тілесності та фізичної культури є застосування багатовимірного підходу:

а) тілесність – це субстрат людської життєдіяльності, що являє собою багатомірне утворення, яке існує в трьох вимірах: біологічне (природне) тіло, внутрішня тілесність, зовнішня тілесність і конструюється на їхньому перетині;

б) тілесність, на наш погляд, – це набір інформаційних, енергетичних, системно-структурних та функціональних властивостей, що належать кожній окремій біосистемі людини;

в) людина за своїми основними сутнісними характеристиками – тілесно-соціальне утворення. Тому тілесність – це змістовна складова людини, що забезпечує саму можливість соціального буття. ***Феноменом є той факт, що власне тілесність здійснює важливий вплив на структуру фізичної культури та забезпечує її існування та розвиток.***

2. Фізична культура – це органічна частина загальної культури людського суспільства, сукупність його досягнень у створенні і раціональному використанні спеціальних засобів, методів та умов спрямованого фізичного розвитку людини:

а) *з нашої точки зору, фізична культура – це сукупність усвідомлених біологічних, психологічних, соціальних і духовних факторів* за розвитком людського організму. Вона виступає головним засобом підвищення соціальної активності окремої людини, впливає на розвиток культури в цілому;

б) *фізична культура* – це усвідомлена діяльність людини, соціальної групи, суспільства з удосконалення тілесних, духовних і психічних якостей під впливом природних, соціальних і культурних факторів;

Дослідження міждисциплінарного характеру біоетики дозволило виявити, що вона є специфічна галузь співпраці біології, філософії, етики та права. Сучасна біоетика стверджується, як життєво необхідна умова функціонування гуманістично – орієнтовного наукового пізнання у сфері живої матерії та альтернативи цьому не існує ні для науки, ні для людства, але наука не може регулюватися лише на етичному рівні, її здатність до етичного самоконтролю не вирішує все. Обмежитись моральними обставинами та персональними оцінками вченого вже не можливо, виключивши при цьому державні та суспільні регламентації біомедичних досліджень. Необхідне створення системи етико-правового та соціологічного контролю над ними, з включенням домінуючих в кожному конкретному суспільстві морально-релігійних цінностей.

Людина – це істота, яка здатна і визначати, і проходити межі будь-яких своїх визначень, так як визначеність людини, крім всього іншого, залежить і від її волі, а це означає, що будь-яка її визначеність не є кінцевою. З часом вона може бути скасована суб'єктом волі. Воля людини здатна перетворювати будь-яку визначеність людини у невизначеність. Людське існування у світі, таким чином, постає як щось багатообразне, невизначене, пластичне, яке дає перетворення за допомогою гуманотехнологій.

3. Співвідношення тілесності людини та фізичної культури має своє відображення у наступних словах:

*“В спорте много вершин,
Покоренных людьми.
Это труд,
Это прелесть спортивной борьбы.
Это соль на губах,
Это жизни борьба,
Это воля, терпенье, любовь, красота.
Это взлет и паденье
Прекрасных светил.
Цвет земной красоты,
Украшающий мир”*

А. П. Возный

Література

1. Акчурина Б. Г. Диалектика духовного и телесного начал в свете нового понимания физической культуры / Б. Г. Акчурина // Теория и практика физической культуры. – 2002. – № 6. – С. 57–59.
2. Галкин В. В. Экономика и управление физической культурой и спортом : учебное пособие для вузов / В. В. Галкин. – Ростов Н/Д : Феникс, 2006. – 448 с.
3. Гомілко О. Метафізика тілесності : концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К., 2001. – 180 с.
4. Ібрагімов М. М. Філософія спорту як трансдисциплінарна галузь знань / М. М. Ібрагімов // Тези доповідей і виступів з круглого столу. – К. : Парапан, 2016. – 160 с.
5. Кашапов Ф. А. Философские основания биоэтики : дисс. ... д-ра филос. наук. – Челябинск, 2005. – 388 с.
6. Корецкая Л. Ф. Телесность человека как объект социогуманитарного познания / Л. Ф. Корецкая // Известия Байкальского государственного университета. – Иркутск, 2006. – №1 (46). – С. 69–74.
7. Косяк В. А. Эпистемология человеческой телесности / В. А. Косяк. – Сумы : ИТД “Университетская книга”, 2002. – 362 с.
8. Косяк В. А. Эстетические интерпретации телесности и спорта / В. А. Косяк. – Сумы : ФЛП Цёма С.П., 2016. – 140 с.
9. Майнберг Э. Основные проблемы педагогики спорта / Э. Майнберг. – М. : АО “Аспект-пресс”, 1995. – 317 с.
10. Медведєва Н. С. Проблема співвідношення тілесності і соціальності в людині і суспільстві : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. С. Медведєва. – Київ, 2005. – 24 с.
11. Николаев Ю. М. Человек в мире физической культуры / Ю. М. Николаев // Теория и практика физической культуры. – 1999. – № 7. – С. 2–7.
12. Плешаков А. Н. Потребность в физической культуре как область деятельности / А. Н. Плешаков, А. В. Лотоненко // Теория и практика физической культуры. – 2002. – № 5. – С. 23–26.
13. Столяров В. И. Философия спорта и телесности человека / В. И. Столяров. – М. : Университетская книга, 2011. – 766 с.
14. Цикін В. О. Філософський дискурс феномену конвергенції супертехнологій в суспільстві ризику / В. О. Цикін. – Суми, 2012. – 264 с.

Отримано 30.09.2017

*Summary****Voznyu Andriy. Physicality rights as a phenomenon of physical education.***

The article attempts to analyze the question of the phenomenon of human physicality and its influence on the development of physical culture, as an organic part of the overall culture. To investigate the similarities and differences of concepts “human body” and “its physicality” Show a variety of approaches, paradigms and perspectives to these concepts. Emphasize problem realizing “a new image of medicine”, aimed at the diagnosis, monitoring, conservation, restoration and correction of human health. Identify the interdisciplinary nature of bioethics as a necessary operating conditions and self-organized biological matter.

Keywords: *bioethics, human health, NBIX revolution, socieum, sports culture, corporeality, body, civilization.*

Інна КНИШ

RHIZOMA VS RADIX VS HYPHE:

РІВНІ РОЗУМІННЯ МЕРЕЖ

З'ясовано етимологічну невідповідність метафоричного вживання поняття “ризом”, запозиченого Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі з біології, яке б мало слугувати підґрунтям і формою для реалізації їхнього “номадологічного проекту”. Здійснено аналіз термінів “rhizoma”, “radix”, “hyphes”, отримано підстави стверджувати, що більш доречним є саме третій термін. Доведено, що Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, чітко та правильно визначаючи і даючи ґрунтовні характеристики нелінійних утворень, невдало обрали ризому як метафору. На прикладі мережі Internet розглянуто процеси, які відбуваються у нелінійних утвореннях, та проаналізовано відповідні метафори. Доведено, що мережні утворення змінюють середовище, при цьому у людській свідомості відбувається зміна розуміння стосовно цього утворення. Засвідчено, що у “гіфі” переплітаються як горизонтальні, так і вертикальні зв'язки, які є нелінійними, на противагу лінійному “кореню”, який відображає вертикальні та лінійні зв'язки, а також “ризомі”, яка охоплює горизонтальні (міжвидові) та площинні зв'язки. Обґрунтовано, що для визначення і пояснення сучасного стану мережі доцільно вживати термін “гіфа”, на противагу ранньому Internet-у, який можна схарактеризувати як “радікс” та “ризому”. Проаналізовано принципи зв'язку і гетерогенності, множинності, незначущого розриву, картографії та декалькоманії, застосовані Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі для характеристики ризомі. Доведено, що з огляду на необхідність пояснення процесів, які відбуваються у нелінійних утвореннях, притаманних неklasичному періоду розвитку наукового знання, зокрема кіберпростору першого порядку, більш адекватним видається поняття “радікс”; для нелінійних процесів, тобто кіберпростору другого порядку (який ми визначаємо як гіфпростір) постнеklasичного періоду, придатний термін “гіфа” замість запропонованого Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі поняття “ризом”. З'ясовано, що дослідники, чітко і правильно визначаючи нелінійні процеси та даючи їх докладні характеристики, невдало обрали як метафору “ризом”. Уважаємо за доцільне в цьому контексті вживати метафору “гіфа”. Зазначено, що процеси, які відбуваються у синергетиці, також характерні й для гіфпростору, тобто являють собою нелінійні структури.

Ключові слова: *ризом, радікс, гіф, мережа, номада, мережеве гіф-суспільство, метафора, дискурс, нелінійні та лінійні утворення, кіберпростір, гіфпростір, синергетика.*

Постановка проблеми. Уперше поняття “ризом”, запозичене з біології як метафору, використали Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у праці “Ризом” [9, с. 6–31] (“Тисяча плато”, 1976) для реалізації свого “номадологічного проекту”. Ризомою вони вважали “...підземне стебло (tige), абсолютно відмінне від коренів та корінців. Цибулини, бульби – це ризомі” (кореневище – reseau (мережа) [9, с. 12]. М. Можейко зазначає, що ризом “має протистояти незмінним лінійним структурам (як буття, так і мислення), які, як вважали Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, типові для класичної європейської культури” [23, с. 657]. Але, на нашу думку, метафоричний зміст поняття, яке вони використали у своєму дослідженні, не збігається з визначенням терміна “ризом”, більш того – з визначеннями поняття “радікс”, запропонованого

В. Лапенковим [19] і невідомим автором [26]. На противагу їм, ми вважаємо за необхідне запропонувати для цього використовувати у якості метафори поняття “гіфа” [14, с. 157–164].

Тут необхідно зазначити, що Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі чітко визначили та докладно схарактеризували нелінійні утворення, вважаючи, що запропонованою ними концепцією “ризом” можна послуговуватися під час розгляду та пояснення будь-яких таких утворень. На нашу думку, для більш докладного розгляду і пояснення проявів нелінійності, взаємопов’язаності, складності, відкритості, ймовірності, цілісності, характерних для різних мереж, у тому числі й Internet-у тощо, більш адекватною є метафора “гіфа”. Тому ми спробуємо застосувати її для розгляду і пояснення процесів, які відбуваються у нелінійних утвореннях, наприклад, таких, як мережа Internet, та довести, що для пояснення цих процесів, характерних для неklasичного періоду розвитку наукового знання, зокрема, кіберпростору першого порядку, доцільно вживати поняття “радікс”, а для таких утворень постнеklasичного періоду, як кіберпростір другого порядку (гіфпростір), прийнятний термін “гіфа”, на противагу запропонованому Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі метафоричному наповненню поняття “ризом”. Ми зробимо спробу проаналізувати процеси, які відбуваються у таких утвореннях, як “гіфа”, запропоновані нами (у якій переплітаються як горизонтальні так і вертикальні зв’язки, що є нелінійними) на противагу лінійному “корінь”, який рекомендує використовувати В. Лапенков та невідомий автор (вертикальні й лінійні зв’язки) а також “ризомі”, який використовували Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі (горизонтальні / міжвидові та зв’язки, що відбуваються у площині).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розробці стратегій “ризом” присвячено праці:

- науковців, які погоджуються з використанням метафори “rhizoma” згідно з концепцією Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі (В. Ємелін, А. Капітонова, Т. Козінцева, С. Куцепал, А. Назарчук та ін.);
- дослідника, які з огляду на концепцію Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі віддає перевагу метафорі “radix” (В. Лапенков) та невідомий автор.

Мета дослідження:

- з’ясувати етимологічну невідповідність метафоричного наповнення змісту поняття “ризом”, запозиченого Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі з біології для характеристики свого “номадологічного проекту”;
- на підставі ґрунтового аналізу термінів “rhizoma”, “radix”, “hyphe”, довести на прикладі мережі Internet, що більш відповідним з огляду на своє метафоричне наповнення є термін “гіфа”;
- доведення із застосуванням принципів зв’язку і гетерогенності, множинності, незначущого розриву, картографії та декалькоманії, що для пояснення процесів, які відбуваються у нелінійних утвореннях, характерних для неklasичного періоду розвитку наукового знання, зокрема, кіберпростору першого порядку, замість терміна “ризом”, запропонованого Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, більш доці-

- льно вживати поняття “радікс”, а для нелінійних процесів постне-класичного періоду (кіберпростір другого порядку) – “гіфа”;
- з’ясування того, що сучасний стан мережі (на прикладі мережі Internet) потребує введення поняття гіфпростору (hyphspace), яке вийшло далеко за межі реальної та віртуальної реальності, з активним залученням номади-користувача як досліджуваного суб’єкта на противагу запропонованому раніше кіберпростору першого порядку (з користувачем як об’єктом дослідження), обмеженому лише віртуальною реальністю.

Завдання нашого дослідження полягають у:

- аналізі принципів зв’язку і гетерогенності, множинності, незначущого розриву, картографії та декалькоманії, запропонованих Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі для характеристики поняття “ризом”, та їх використанні для “радікс” і “гіфа”;
- з’ясуванні сучасного стану мережі (на прикладі мережі Internet) як кіберпростору другого порядку і нелінійного утворення, яке має всі ознаки гіфпростору (hyphspace).

Виклад основного матеріалу. Як зазначає О. Князева, в культурі та науці, а також у світі живої природи виникають певні коеволюційні ландшафти, тобто складні конфігурації співіснуючих ніш. Трансформування цих коеволюційних ландшафтів визначається безперервним утворенням нових ніш, а також, як наслідок, перебудовою їх наявної структури. При цьому, якщо розглядати мережі наукового знання, кожний учений, який втручається (або має намір утрутитись) у світ науки, витримує парадигмальний інерційний тиск уже зайнятих “когнітивних ніш”. Убудовування нового знання залежить від їх структури, але за достатньої інноваційної цінності, а також належної рішучості, “пробивної сили” його носія це нове знання може бути прийняте науковим співтовариством. Як наслідок, може відбутися реконструювання структури простору, забудованого “когнітивними нішами”, а також деформація тих, що існували раніше [15, с. 170]. При цьому одним із пріоритетних завдань подальшого дослідження має стати, як зазначає К. Левін, саме “вивчення мережних зон життєвого простору” [36, с. 149].

Таким чином, запропонована Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі метафора “ризом” відповідала всім вимогам і критеріям тогочасних процесів, у розвитку наукового знання, тобто займала свою “когнітивну нішу” наукового знання із 70-80 рр. ХХ ст. Науковці В. Ємелін, А. Капітонова, Т. Козінцева, С. Куцепал, А. Назарчук та ін. вивчали мережні зони її життєвого простору, але з ХХІ ст. щодо неї відзначається “парадигмальний інерційний тиск”, який, на нашу думку, спричинений насамперед тим, що концепція “ризом”, яку Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі запропонували наприкінці ХХ ст., відповідала вимогам тогочасного наукового знання. Проте час плине дуже швидко, і зазначена концепція вже не повністю відповідає вимогам сьогодення. Саме тому ми пропонуємо сучасному науковому співтовариству започаткувати дискусію щодо доречності вживання метафори поняття “ризом” на проти-

вагу запропонованій нами метафорі “гіфа” та спробуємо це пояснити на прикладі мережі Internet.

Зазначимо, що метафора завжди привертала до себе пильну увагу різних дослідників (починаючи від Аристотеля). Зростання теоретичного інтересу до неї було зумовлено її використанням у різних текстах. Р. Хофман, автор цілої низки досліджень щодо метафори, зазначав: “Метафора виключно практична... Вона може бути застосована як знаряддя для опису та пояснення у будь-якій сфері... Метафора, де б вона нам не зустрілася, завжди збагачує розуміння людських дій, знань і мови” [34, с. 327]. У метафорі міститься і брехня та істина, і “ні”, і “так” [1, с. 18]. Тому ми пропонуємо проаналізувати та обрати метафоричне наповнення терміна “гіфа” для пояснення та характеристики нелінійних утворень на прикладі сучасного стану мережі, зокрема мережі Internet.

Для цього спочатку розглянемо концепцію “ризом” Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі. “Ризома (фр. rhizome – “кореневище”) – філософське поняття постмодерну, що фіксує принципово позаструктуровий і нелінійний спосіб організації цілісності, який залишає відкритою можливість для іманентної рухливості і, відповідно, реалізації її внутрішнього креативного потенціалу самоконфігурування” [23, с. 656]. Тобто, як ми бачимо, зазначені філософи досить докладно характеризували нелінійні утворення. При цьому потрібно зазначити, що у сучасному науковому середовищі неодноразово обговорювалося питання неадекватності застосування Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі як метафори терміна “ризом”. Звернімося до праць дослідників з цієї проблеми.

Як наголошує невідомий автор, поняття “ризом” в розумінні Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі означає розгалужену неієрархізовану систему, що нагадує корінь рослини, або, цитуючи, “позаструктуровий і нелінійний спосіб організації цілісності”. Він наголошує, що лат. rhizoma (фр. rhizome) – це власне саме кореневище, по суті – видозмінений пагін з явно вираженою центральною віссю, і жодної “позаієрархічності” там і близько немає [26].

На думку В. Лапенкова, “проблема в тому, що у більшості мов з вузького поняття рослинного кореня (а також водного джерела) природним шляхом вибудовуються і більш широкі (абстрактні) поняття роду, начала, основи. Не є винятком грец. ρίζωμα і лат. radix” [19].

Але потрібно зазначити, що ці дослідники теж не до кінця змогли заглибитись у суть проблеми рецепції біологічних термінів як метафор. Для того, щоб з’ясувати, чи є доречним метафоричне вживання понять “ризом”, “радікс”, “гіфа”, ми наведемо та проаналізуємо відповідні дефініції в царині біології.

Кореневище (rhizoma) [39] – це підземний великий або малий багаторічний пагон багаторічних трав, а також чагарників і чагарничків, який слугує для відкладення запасних речовин, вегетативного відновлення і розмноження. Від кореня відрізняється наявністю лускоподібних листків, рубців від опалого листа (іноді і їх сухих залишків), бруньок і додаткового коріння, від-

сутністю кореневого чохла. Кореневище щорічно наростає моноподіально (вороняче око) або симподіально (купина) і утворює з верхівкової або пазушних бруньок надземні пагони. Нерідко кореневища *утворюють розгалужені системи. Старі частини кореневищ поступово руйнуються.* Довгі кореневища зі значними, річними приростами і добре вираженими міжвузлями (пирій, снить) служать, переважно, для вегетативного розмноження і розселення, короткі кореневища з невеликими річними приростами і зближеними вузлами (ірис, гравілат) – взагалі для запасання і вегетативного відновлення [5].

Кореневище, кореневище – підземна видозмінена частина стебла, що своїм зовнішнім виглядом дещо нагадує корінь. Кореневище відрізняється від кореня анатомічною будовою, а також відсутністю кореневого чохла, наявністю бруньок і лускуватих листків. Кореневища бувають довгі, тонкі (у пирію, багатбох осок) або короткі і товсті (у півників, цикути, щавлю та ін.). Від вузлів кореневища відходять додаткові корені. Кореневище утворює надземні пагони. *Кореневище закінчується брунькою.* За допомогою кореневища рослини розмножуються вегетативно. У кореневищі відкладаються запасні поживні речовини [29, с. 273].

Тобто з наведених понять кореневища (rhizoma) для нашого дослідження підходить **такі характеристики ризоми (кореневища):** підземний великий або малий багаторічний пагон; слугує для відкладення запасних речовин, вегетативного відновлення і розмноження, наявністю лускоподібних листків, рубців..., бруньок і додаткового коріння; утворюють розгалужені системи; старі частини кореневищ поступово руйнуються. При цьому, для ризоми характерна наявність як горизонтальних (міжвидових) зв'язків, так і площинних.

Корінь (від лат. radix) – *підземний осьовий радіально-симетричний вегетативний орган з необмеженим ростом, який закріплює рослину в субстраті (грунті).* Вперше справжні корені з'являються у папоротеподібних. Поява кореня в процесі еволюції рослин – одне із пристосувань до життя на суходолі [25, с. 74].

Корінь (лат. radix) – осьовий, зазвичай підземний вегетативний орган вищих рослин (судинних рослин), що *характеризується необмеженим ростом в довжину і позитивним геотропізмом.* Корінь служить для закріплення рослини в ґрунті і *забезпечує поглинання і проведення води з розчиненими мінеральними речовинами до стебла і листя* [17].

Корінь (лат. radix) – підземний осьовий вегетативний орган, який закріплює рослину у ґрунті (субстраті) і *здатний до безперервного росту.* За походженням розрізняють типи коренів: *головний, який утворюється із зародкового корінця насінини; додаткові, які закладаються на наземній або підземній частині пагона; бічні, які ендогенно закладаються на головному, додаткових та бічних коренях нижчого порядку. Кореню властива радіальна симетрія* [3, с. 89–90].

Корінь, корень – один із основних вегетативних органів вищих рослин. В еволюційному розвитку рослин корінь утворився пізніше від стебла і листка, у зв'язку з переходом до життя на суші. Корінь являє собою підземну частину рослини, на якій не утворюється листків, бічні розгалуження виникають ендогенно, а точка росту вкрита кореневим чохлаком. У нижчих рослин коренів немає, а є ризоїди. Корінь відіграє важливу роль у житті рослини. Основною функцією кореню є вбирання води та поживних речовин з ґрунту. У корені відбувається ряд органічних синтезів. Розрізняють корені справжні, або основні, і додаткові. У кореневій системі розрізняють *головний і бічні корені різних порядків. Недалеко від кінчика кореня (як головного, так і бічних) розміщена зона корневих волосків. Для анатомічної будови кореня характерне радіальне розміщення провідних елементів у центральному циліндрі. Розрізняють первинну і вторинну будову кореня.* З морфологічного боку коріння поділяють на стрижневі (ниткоподібні, мотузкоподібні, конусоподібні і т.д.) і мичкуваті (наприклад у злаків). *За розмірами корінь перевищує надземну частину.* Поверхня кореня набагато більша від поверхні надземної частини [29, с. 275].

З наведених тлумачень поняття “корінь” (radix) для нашого дослідження **підходять такі ознаки кореня:** підземний осьовий радіально-симетричний вегетативний орган, здатний до безперервного росту в довжину і позитивним геотропізмом, який закріплює рослину в субстраті (ґрунті) і забезпечує поглинання і проведення води з розчиненими мінеральними речовинами до стебла і листя, має такі типи коренів: головний, який утворюється із зародкового корінця насінини; додаткові, які закладаються на наземній або підземній частині пагона; бічні, які ендогенно закладаються на головному, додаткових та бічних коренях нижчого порядку, корню властива радіальна симетрія; недалеко від кінчика кореня (як головного, так і бічних) розміщена зона корневих волосків. Для анатомічної будови кореня характерне радіальне розміщення провідних елементів у центральному циліндрі. Розрізняють первинну і вторинну будову кореня. За розмірами корінь перевищує надземну частину. Отже, для кореня характерні вертикальні та лінійні зв'язки.

Для повноти розкриття змісту та сутності проблеми, наведемо ще одне трактування визначення “гіфи”.

Гіфи (від грец. Ύφή – павутина) [8] – *ниткоподібне утворення у грибів, що складається з багатьох клітин або містить безліч ядер.* Розрізняють септірованні гіфи (багатоклітинні) і несептірованні гіфи (представлені однією гігантською багатоядерною клітиною). У разі септірованих гіф у клітинних перегородках можуть залишатися отвори (пори), через які цитоплазма і органели (включаючи ядра) вільно перетікають із клітини у клітину. Окремі гіфи наростають шляхом верхівкового росту, за своїм перебігом вони можуть сильно гілкуватися. Гіфи здатні об'єднуватися в поздовжні групи, утворюючи більші (в кілька метрів завдовжки і кілька міліметрів завширшки) тяжі – **різоморфи** (грец. Ρίζα – корінь, μορφή – форма). Більш щільні сплетіння гіф формують **склероції** (грец. Σκληρός – твердий), з яких можуть

утворюватися органи плодоношення. Сукупність гіф гриба складає *міцелій* (від грец. *mýkēs* – гриб), тобто грибницю [35].

Гіфи (від грец. *hyphē* – тканина, павутина) [38] – мікроскопічно тонкі, прості або розгалужені нитки, з яких формується вегетативне тіло (грибниця, або міцелій) і плодові тіла грибів [30].

У деяких муковорих грибів можна виявити *утворення дугоподібних повітряних гіф – столонів*. З їх допомогою *гриб швидко розростається по субстрату*. Прикріплення *столонів відбувається за допомогою ризоїдів, які розвиваються як реакція на зіткнення з будь-яким твердим субстратом* [27].

Для нашого дослідження характерні такі визначення поняття *гіф* (від грец. *Ύφή* – павутина): ниткоподібне утворення у грибів, що складається з багатьох клітин або містить безліч ядер; у клітинних перегородках гіф можуть залишатися отвори (пори), через які цитоплазма і органели (включаючи ядра) вільно перетікають з клітини у клітину; наростають шляхом верхівкового росту, за своїм перебігом вони можуть сильно гілкуватися; здатні об'єднуватися в поздовжні групи, утворюючи більші (в кілька метрів завдовжки і кілька міліметрів завширшки) тяжі – різоморфи; утворення дугоподібних повітряних гіф – столонів їх допомогою ... швидко та безперервно розростається по субстрату своїми кінцями; прикріплення *столонів відбувається за допомогою ризоїдів, які розвиваються як реакція на зіткнення з будь-яким твердим субстратом*. Таким чином, “гіфам” притаманні як горизонтальні, так і вертикальні зв'язки, які є нелінійними на протигагу лінійному “кореню”, який відображає вертикальні та лінійні зв'язки, а також “ризомі”, яка має горизонтальні (міжвидові) та площинні зв'язки.

Навівши визначення й окресливши зв'язки, характерні для “ризомі”, “кореня” та “гіфа”, спробуємо з'ясувати доречність їх уживання для характеристики нелінійних утворень, одним з яких є мережа (на прикладі Internet). Ж. Делез і Ф. Гваттарі дають таке визначення метафоричного наповнення поняття “ризомі”: “ризомі з'єднує якусь одну точку з будь-якою іншою, і кожен з утворених цим штрихів не надсилає з необхідністю до штрихів тієї ж природи, вона пускає в хід дуже різні реєстри знаків і навіть не-знакового стану. Ризомі не дозволяє себе привести ні до єдності, ні до безлічі [єдиного і різноманітного]” [9, с. 30].

На нашу думку, ці ознаки метафоричного наповнення поняття повністю не притаманні ні кореневищу (ризомі), ні кореню (радіксу) та не є їхньою властивістю, а є характерною ознакою *гіфа (павутини)*. Цей висновок впливає з вищенаведеної дефініції: у клітинних перетинках гіфа є отвори (пори), крізь які цитоплазма й органели (включаючи ядра) вільно перетікають із клітини у клітину. Розглядаючи сучасний стан мережі Internet [37], ми зауважуємо, що вона має всі властивості гіфів, а саме: інформація крізь отвори (пори), як і у гіфах, може вільно переміщатися від одного користувача до іншого; мережа, як і гіфи, є просторовим утворенням, вона не має початку і кінця, всі її складники рівноправні, й будь-який з них може стати підґрунтям

для виникнення нової мережі (росту нової гіфи). Саме з цим, на нашу думку, і пов'язана доречність метафоричного вживання поняття “гіфа”, більш дотичного до специфіки мережі, ніж “ризوما”, яку запропонували Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, та “радікса”, яку запропонували В. Лапенков та невідомий автор.

Розглянемо це більш докладно. У неї (ризومي – *I. K.*), як зауважують Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, немає ні початку, ні кінця, але завжди є точка, з якої вона росте і виходить за свої межі (тут існує певне неспівпадіння – немає початку, але є точка, з якої вона росте, немає кінця, але є межа, за яку вона може виходити). Ризома схожа на карту, яка має бути продукувана, сконструйована та завжди демонтована, єднальна, обертальна, модифікована, має безліч входів і виходів та власні свої межі; ризома є нецентрованою, неієрархічною та невизначеною системою [9, с. 30].

І тут теж відзначаємо неспівпадіння. У ризومي є і початок і кінець, як впливає з визначення: підземний великий або малий багаторічний пагін; від кореня (радікса) відрізняється наявністю лускоподібних листків, рубців від відмерлих покривних лусочок, бруньок і додаткового коріння, *щорічно зростає й утворює* з верхівкової або пазушних бруньок надземні пагони, нерідко кореневища формують розгалужені системи. Старі *частини кореневищ поступово відмирають*. Щодо гіфів, то з наведеного визначення видно, що вони не мають ні початку, ні кінця: збільшуються шляхом верхівкового зростання, *можуть сильно розгалужуватися; здатні об'єднуватися в повздовжні групи, утворюючи більші*.

Таким чином, ми довели, що Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, чітко та правильно визначаючи і даючи ґрунтовні характеристики нелінійних утворень, неадекватно обрали термін “ризома” у якості метафори для реалізації їхнього “номадологічного проекту” та зазначили, що для цього більше підходить термін “гіфа”. Для більш глибокого аналізу наведемо принципи, з яких виходили Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі для потрактування “ризومي”, та спробуємо за їх допомогою розглянути ознаки “радікса” і “гіфи”.

1. Зв'язок і гетерогенність. Згідно з ними, як уважають Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, кожна частина кореневища може бути з'єднана з іншою – ризома не має вихідного пункту розвитку, вона децентрована й антиієрархізована за своєю природою. Іншими словами, жодна її частина не повинна мати переваги над іншою, так само як не може існувати привілейованого зв'язку між двома окремими частинами – всі складові ризومي мають бути пов'язані між собою, незалежно від їх ролі та положення [33, с. 7]. При цьому комп'ютер, якщо розглядати його як автономний модуль, поза зв'язками з іншими, не може бути ризоматичним утворенням, оскільки він спроектований як специфічна ієрархічна структура, де “вся влада належить пам'яті або центральному блоку” [33, с. 16]. Це, на нашу думку, лінійне утворення, подібне до “радікса”, в якому переплітаються вертикальні та лінійні зв'язки. Тобто Internet був на початку свого існування централізованим та ієрархізованим, тобто таким утворенням, де переважав порядок, а також контролювався вій-

ськовими, тобто за характеристиками вподібнювався до таких об'єктів, які можна метафорично визначити як “корінь”, тобто кіберпростір першого порядку (про що мова йтиметься далі).

З огляду на централізованість і відсутність розосередженості, будь-яке порушення зв'язків між основними блоками комп'ютера незворотно призведе до виходу його з ладу. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі протиставляють закритим і централізованим утворенням, подібним до персонального комп'ютера, відкриті та децентровані, тобто ризоматичну множинність, яка має горизонтальні (міжвидові) та площинні зв'язки. Їх прообраз вони вбачають у обмежених мережах автоматів, зв'язок у яких здійснюється від одного суб'єкта до іншого, маршрути наперед не задані, а всі учасники взаємозамінні, завдяки чому координація локальних операцій і синхронізація кінцевого, загального результату досягається без центрального органу [33, с. 17]. Але тут ми вбачаємо метафоричну невідповідність: для ризоми (кореневища) нехарактерне поєднання однієї частини з іншою, вона має один вихідний пункт розвитку, а отже, доречно вжити термін “гіфа”, тому що зазначені атрибути властиві тільки для неї (проростання/поєднання через отвори/пори).

Очевидно, що французькі мислителі, наводячи приклади мережевих структур, формулювали свої ідеї на підставі тогочасного уявлення про стан мережі Internet (поч. 60-х рр. ХХ ст.). Звернімося до історії створення цієї глобальної мережі. Свій початок вона бере за часів Холодної війни, коли проект Internet розроблявся американськими військовими з метою забезпечення найбільшої життєздатності систем управління у випадку ядерної атаки. Ідея полягала в тому, що: інформація розміщувалася не в одному місці, а розосереджувалася і дублювалася на перехресно поєднаних один з одним віддалених комп'ютерах. Останні мали бути підключені таким чином, щоб обмін даними між ними міг бути здійснений за різними схемами. Передбачався як прямий зв'язок між будь-якими окремо взятими комп'ютерами, так і опосередковане підключення, до ланцюга якого може бути залучено безліч проміжних ланок (подібно до “ризоми” яка має горизонтальні (міжвидові) та площинні зв'язки). Отже, військові намагалися запобігти фатальному виходу з ладу системи управління: якщо у випадку нападу в робочому стані залишиться хоча б один із комп'ютерів, то збережені на ньому дані дозволять віддати наказ про завдання нанесення “удару відплати”. Маємо вагомі підстави погодитися з міркуваннями В. Ємеліна, який стверджував, що ранній Internet “мав властивості децентрованої й антиєрархізованої структури, що повною мірою задовольняло потреби гетерогенності з'єднань у ризомних конструкціях” [11], тобто кіберпростору другого порядку.

Сучасна ж мережа Internet являє собою скоріше гіфіковану модель децентрованої й антиєрархізованої структури, яка розвивається як по горизонталі, так і по вертикалі. Мережа сьогодні – це принципово відкрите утворення (кіберпростір другого порядку), де панують хаос, імовірність, цілісність тощо: кожен, хто має комп'ютер, модем, доступ до телефонної лінії або кабелю Internet і Wi-Fi тощо (при цьому варто зазначити, що точки дос-

тупу до мережі Internet постійно вдосконалюються, їх кількість збільшується), потенційно можна розширити її межі (подібно до гіфів у яких переплітаються як горизонтальні, так і вертикальні зв'язки, що є нелінійними).

Треба наголосити, що в сучасній глобальній мережі немає центрального пункту, здатного контролювати інформаційні потоки. Зв'язок між комп'ютерами здійснюється безпосередньо, а не через якусь чільну інстанцію, причому шляхи передачі інформації не є завчасно визначеними та стабільними – вони можуть змінюватися залежно від завантаженості ліній, і можливі такі ситуації, коли маршрути даних виявляються парадоксальними з погляду географії. У віртуального середовища мережі своя географія, а для користувача маршрут, яким проходить інформація, не має жодного значення, адже головне для нього – можливість безпосереднього контакту з будь-яким адресатом і прямого доступу до будь-якої сторінки, незалежно від місця її розташування в глобальній мережі.

Отже, ми не бачимо жодних перешкод для того, щоб застосувати такий принцип конструкції ризоми, як “зв'язок і гетерогенність”, запропонований Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, для характеристики сучасної глобальної мережі як гіфів.

2. Принцип множинності. У множинності немає ні суб'єкта, ні об'єкта – є лише визначення, величини, виміри, здатність рости лише тоді, коли множинність змінює свою природу (отже, закони комбінаторики перетинаються з множинністю). Найкращим прикладом, який ілюструє дію цього принципу, є ляльковод, який керує своєю маріонеткою. Французькі філософи стверджують, що насправді рухами ляльки керує аж ніяк не бажання ляльководу, а “множинність нервових волокон, що утворюють, у свою чергу, іншу маріонетку, слідуючи при цьому іншим вимірам, з'єднаним з першими” [33, с. 8]. Зрештою сам ляльковод у кінцевому підсумку виявляється маріонеткою цієї множинності. Остання має усвідомлюватись як така, що існує поза зв'язком як із суб'єктом, так і з об'єктом. Отже, при ризоматичному підході чільне місце відводиться не точкам контакту між нитками та лялькою або між руками ляльководу і дерев'яною рамкою, до якої прикріплено нитки, а лініям, які з'єднують точки, – саме вони мають найбільше значення [33, с. 8]. “Збірка і є такий перетин вимірів у множинності, яка з необхідністю змінює природу тією мірою, якою нарощує свої з'єднання. У ризомі немає ні точок або позицій, які ми знаходимо у структурі – дереві або корені. Є лише лінії... абстрактні лінії, лінії вислизання або детериторизації, слідуючи якій, вони змінюють природу, з'єднуючись з іншими множинностями” [33, с. 8].

Щодо глобальної мережі Internet принцип множинності можна інтерпретувати так. По-перше, за аналогією з ляльководом і лялькою, сполуками комп'ютера керують не клавіатура і не руки, що лежать на ній, а “множинність нервових волокон користувача, що знаходить своє продовження в безлічі кодованих і декодованих комбінацій, на які розпадаються сигнали, які надсилаються в безліч каналів зв'язку, за якими вони передаються” [11], і, нарешті, в безлічі пікселів, що світяться на екрані монітора і відображають

поточну інформацію. По-друге, виходячи з того, що в ризомі істотними є не вузли зв'язку, а лінії з'єднання, ми можемо стверджувати, що й у мережі Internet має місце подібний стан речей, хоча, здавалося б, перше враження свідчить про зворотне, адже з'єднання в мережі встановлюються шляхом переходу від одного комп'ютера до іншого. Насправді тут важливо зрозуміти, що рух мережею – це своєрідне “паломництво у віртуальному світі” (з усіма проявами номадизму) до конкретної мети, водночас користувач фізично не змінює свого розташування в просторі (у реальному світі). Розглянемо це більш докладно.

“Батько кіберпанку”, канадський письменник-фантаст Вільям Гібсон, написав новелу “Спалення Хром” (“Burning Chrome”, 1982), в якій уперше ввів поняття кіберпростору [40, с. 102]. Пізніше у романі “Нейромант” (“Neuromancer”, 1984) він дав таке визначення: “кіберпростір – це узгоджена галюцинація, яку щодня відчують мільярди звичайних операторів у всьому світі” [7, с. 309; 12], тобто глобальна мережа – це “колективна галюцинація”, кіберпростір, за межами якого не існує тих точок (міст, музеїв, бібліотек тощо), які ми віртуально відвідуємо, а існують лише лінії – канали зв'язку (комунікації), що з'єднують запитовані користувачами веб-сторінки. Отже, у своєму первинному значенні поняття “кіберпростір” включає користувачів (але як суб'єктів пізнання).

Кіберпростір (англ. cyberspace) – метафорична абстракція, яка використовується в філософії й у комп'ютерних технологіях, є (віртуальною) реальністю, яка представляє Ноосферу [32, с. 203], тобто це інший світ, що існує як “усередині” комп'ютерів, так і “всередині” комп'ютерних мереж [13]. Саме лінії зв'язку і перехресні посилання (комунікації) роблять мережу глобальним (гіфікованим) простором, а не локально (як кореневища ризоми) розрізненою групою комп'ютерів. Цими лініями зв'язку є не кореневища ризоми, як зазначають Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, а саме гіфи, тобто кіберпростір – це складова “hyrpe” – простору (англ. hyrpspace). Відмінність між ними принципова.

Для глибшого розуміння процесів, які відбуваються у кіберпросторі, більш докладно розглянемо визначення поняття “кібернетика” (грец. κυβερνητική, англ. cybernetics, нім. kybernetik – мистецтво керманича). Уперше це слово як термін на позначення управління в загальному сенсі вжив давньогрецький філософ Платон. Французький учений Андре-Марі Ампер у праці “Досвід про філософію наук” (“Essais sur la philosophie des Sciences”, 1834–1843) запропонував називати кібернетикою науку про управління людським суспільством, потрактовуючи це поняття у соціологічному сенсі. Але кібернетика як наука оформилася лише в 40-х рр. ХХ ст. завдяки праці американського вченого Норберта Вінера “Кібернетика, або Управління і зв'язок у тварині і машині” (1948) [43]. Він упродовж тривалого часу не міг дібрати грецьке слово, яке б означало “той, хто передає повідомлення”, і звернув увагу на слово kibernetes, яке у перекладі з грецької означає “керманич”, “штурман”. “У слові “кібернетика” мене привабило те, що воно більше

за всі відомі мені слова підходило для висловлення ідеї всеохопного мистецтва регулювання й управління, застосованого у різноманітних галузях” [6, с. 308]. Таким чином, він ужив це слово на позначення сукупності теоретичних уявлень про управління. Так було визначено головну проблему кібернетики – управління – у даному випадку великими динамічними системами.

Проблемами управління переймався й Едгар Морен. Цей французький філософ і соціолог здійснив спробу розглянути історичний розвиток машин, а також те, як їх було створено. Так, у праці “Метод. Природа природи” [24] він зазначав, що штучна машина “постала внаслідок розвитку антропосоціальної мегамашини та являє собою один з аспектів її розвитку” [24, с. 204]. Розглядаючи штучні машини, він докладно проаналізував історію їх виникнення.

На першій стадії розвитку суспільства люди експлуатували робочу силу та виробничі можливості живих моторів – машин (тварин і людей). Згодом виникли млини: повітряні та водяні, й це була принципово нова сполучна ланка між людством і фізичною природою. Після механізмів і годинникових пристроїв (XIII ст.) було сконструйовано автоматичні механізми для виконання все більш точних, тонких і різноманітних операцій, які вибудовувались у ланцюги, що неодноразово замикалися на самих собі, – так у XVIII ст. розпочалося виробництво автоматів. У подальшому автоматика розвинулася до рівня промислових пристроїв і перейшла на нову стадію розвитку – кібернетичну. “Управління, яке до цього здійснювалося як зовнішнє, стає відтепер внутрішнім (програмою) й організуючим (упорядкованим), і кібернетичний автомат починає нагадувати живе не просто зовнішньо, виступаючи як тимчасовий автомат, з організованою поведінкою” [24, с. 205]. Отже, поряд із розвитком продуктивних функцій штучних машин було розвинено й їхні організаційні функції, а також розширено їхню автономію.

Ще одну періодизацію розвитку кібернетики запропонував Гайнц фон Ферстера. Згідно з афоризмом австрійського й американського фізика, сформульованим у статті “Кібернетика кібернетики” (“Cybernetics of Cybernetics”, 1974), кібернетика *першого порядку* – це кібернетика систем, які ми можемо спостерігати, а *другого* – спостережних систем, межа між суб’єктом і об’єктом управління та, як наслідок, між сукупністю суб’єктів і середовищем як цілим [42]. Але цей афоризм, на наше переконання, потребує сучасних коректив.

У сучасному науковому дискурсі стосовно кібернетики першого порядку зазначається, що вона мала справу з проблемами управління системами, що саморегулюються, але підходи щодо їх вивчення були ще лінійними. На це, зокрема вказує Н. Кочубей, зауважуючи що підґрунтя кібернетики першого порядку складало лінійне механістичне мислення [18, с. 45]. На цю ж особливість вказує Л. Бевзенко: “Класичну кібернетику можна вважати одним з останніх оплотів сциентистського мислення, орієнтованого на суб’єкт-об’єктні відносини людини зі світом, на підкорення природи, яке уявлялося незворотним наслідком науково-технічного прогресу” [4, с. 40–41].

Якщо кібернетика першого порядку – це кібернетика систем, вона адекватно відображає стан речей, характерний для неklasичного періоду розвитку наукового знання, і являє собою нелінійну систему з елементами лінійності (про що йшлося вище) на її початковому етапі, яка має ознаки “радікса”. Щодо кібернетики другого порядку, властивої для постнеklasичного періоду, це вже не система, а нелінійне відкрите утворення спостережних систем, межа між суб’єктом і об’єктом управління (віртуальною реальністю), якій притаманні риси “ризми”, та, як наслідок, між сукупністю суб’єктів і середовищем (реальною та віртуальною реальністю) як цілим, де панують хаос, імовірність, цілісність тощо, властиві для “гіфа”. Тому для визначення постнеklasичного стану мережі потрібно оперувати метафоричним наповненням поняття “гіфа”, на противагу терміну “ризома”.

Доповнюючи вищезазначене, доцільно залучити ще й концепцію В. Лефевра. У книзі “Структури, що конфліктують” він виокремив особливий клас об’єктів, які назвав “об’єктами, що їх можна порівняти з дослідженнями щодо досконалості”. Таким чином, для кібернетики не першого, а саме другого порядку стало узвичаєним поняття “само-об’єктивізації” [22, с. 9–10]. Відмінності між об’єктом і дослідником зникають, адже об’єкт сам стає дослідником (водночас виникають труднощі щодо розгляду дослідника з позиції об’єкта!). У подальшому ці ідеї було розвинено у монографії “Алгебра совісті” [21], у вихідних положеннях соціальної кібернетики S. Umpleby [41] та ін.

Таким чином, можна констатувати, що кібернетика другого порядку відповідала вимогам неklasичної раціональності, однак, як цілісний напрямок поки не сформувалася. На цю нішу, як зазначають О. Князева [16], Н. Кочубей [18, с. 157–176] та В. Лепський [20, с. 110–111], може претендувати синергетика яка розглядає середовище як базову категорію. Головним об’єктом дослідження кібернетики є складні системи із саморегуляцією, але вона не мала не меті опис зміни типу саморегуляції в процесі розвитку. Цю проблему поставила і розв’язує синергетика, об’єктом дослідження якої є системи, що саморозвиваються а це більш складний об’єкт, ніж системи, що саморегулюються. Для перших саморегуляція є визначеним аспектом, певним станом, тому синергетика органічно включає в себе кібернетику, але не зводиться до неї [28, с. 3–33].

При цьому Н. Кочубей зазначає, що сучасна картина світу збагачується уявленнями про складність, нелінійність, відкритість, запозиченими з різних галузей знань (у нашому випадку – з біології, фізики, фізіології та філософії). Інші поняття – такі як “хаос”, “порядок”, “імовірність”, “цілісність” тощо – теж значно збагачуються, причому змістовно. Те саме стосується і розуміння мережі. Очевидно, що те, до чого підійшла синергетика як теорія самоорганізації, виходячи з власних наукових засад і підходів, характерно і для інших галузей наукового знання, віддалених (але насправді аж ніяк не віддалених) від синергетики та природознавства, адже сама ідея розвитку знання (гума-

нітарного, соціального і природничого) спонукає дослідників до висновків та узагальнень, подібних до синергетичних [18, с. 91].

Ще один “претендент” на “когнітивну нішу”, як зазначає В. Аршинов, – ценологічний міждисциплінарний підхід, органічно поєднаний із синергетикою. Цей підхід ґрунтується на уявленні про світ як цілісність, що є пухкою та виявляється лише у великих просторово-часових масштабах. Тут ключовим поняттям є ценоз (синергетичний об’єкт), для якого порядок більш притаманний, ніж хаос; цей порядок забезпечується інформаційно через фізичні процеси; збільшення різноманітності підвищує стійкість системи (середовища) [2].

Також цю нішу, на нашу думку, може зайняти і запропонований нами *гіфпростір* (hyperspace) – метафорична абстракція, що може бути використана в філософії у комп’ютерних технологіях та являє собою (віртуальну) реальність, яка є складовою Ноосфери, тобто це інший світ як “усередині” комп’ютерів, так і “всередині” комп’ютерних мереж, із активним залученням користувача (користувачів) суб’єкта (суб’єктів), так і об’єкта (об’єктів) пізнання. Отже, маємо справу з номадичним утворенням (несталим, децентралізованим), що постійно розвивається як у горизонтальній, так і у вертикальній площині.

3. *Принцип незначущого розриву.* Згідно з цим принципом, “розриви в ризомі виникають щоразу, коли сегментарні лінії несподівано опиняються на лініях вислизання, а лінія вислизання – це частина ризоми. Ці лінії постійно переходять одна в одну. ...Здійснюючи розрив, ми прокладаємо лінію вислизання, однак ризик виявлення в ній утворень, які переструктурують систему, нададуть владу визначеному, відновлять повноваження суб’єкта, залишиться” [31, с. 662–663]. При цьому Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі зазначають, що “ризом – це антигенеалогія” [33, с. 9]. Ідеться, як ми зазначали раніше, про явище, не притаманне кореневищу (ризомі), в якій певна частина коренів відмирає, не в змозі відновитися до вихідного стану (лише за наявності цибулин і бульб), що є визначальною ознакою гіфів, при цьому вони можуть швидко відновлюватись і їм не потрібні цибулини або бульби тощо. Саме цього і домагалися розробники першого Internet-у, щоб нівелювати наслідки можливих розчленувань мережі управління у випадку атомної війни. Internet став тією детериторіалізованою зоною свободи, якою він є сьогодні. З огляду на розгалужене і багатоканальне утворення глобальна мережа практично (ставляться захисні коди, паролі, але їх можна зламати, підібрати) втратила властивість ізоляції будь-якої своєї частини, доступ до якої з тих чи інших причин вважається небажаним. Можливість альтернативних обхідних маршрутів робить такі спроби безглуздими (будь-яке втручання простежується).

Також із принципом незначущого розриву можна пов’язати той факт, що на сьогодні Internet є найбільш невразливим із відомих засобів масової комунікації. Приклад тому – відома ситуація в Югославії, коли після руйнування телевізійних ретрансляторів канали глобальної мережі стали головним засобом обміну інформацією із зовнішнім світом, адже блокувати “павути-

ну” набагато складніше, ніж розбомбити антени телецентрів. Так ідеї, закладені американськими військовими у зміст мережі Internet, парадоксальним чином повернулися проти них самих – принцип незначущого розриву фактично означає неможливість блокади, ізоляції та цензури у всесвітній розгалуженій і багатоканальній “павутині”. Це все якраз стосується не ризоми, а саме гіфів.

Але уряд навчився не тільки контролювати, але й блокувати мережу.

З цієї нагоди, Дж. Діббел (Julian Dibbeli) зазначає, що як показали події, які відбувалися у ніч з 28 січня 2011 р. у Єгипті на антиурядові акції протесту, організовані за допомогою Facebook та інших соціальних мереж, був повністю відключений Internet. Ще один приклад – Китай побудував ще одну “велику стіну” – брандмауер, який дозволяє уряду країни блокувати будь-які сайти. Тому, розробники мережі плідно почали працювати над проблемою стійкого та динамічного Internet-у, який завдяки принципу свого устрою зміг би давати супротив та тиск ззовні держави, уряду та корпорацій, а також не допустити можливості відключення окремих своїх сегментів, забезпечуючи принцип свободи у віртуальному просторі. Альтернативою поки що є створення комірцевої топології мережі, наприклад такої, як FunkFeuer. Вона робить те, чого не в змоззі зробити провайдери, а саме, перетворює користувача (його комп’ютер) із кінцевого вузла у ретранслятор, іншими словами вони перетворюють користувачів з простих Internet-користувачів у самостійних провайдерів [10, с. 56–58].

Так ідеї, закладені американськими військовими у побудову мережі Internet, парадоксальним чином повернулися проти них самих – принцип незначущого розриву фактично означає неможливість блокади, ізоляції та цензури у всесвітній розгалуженій і багатоканальній “павутині”. Це все якраз стосується не ризоми, а саме гіфів.

4. Принцип картографії та декалькоманії. Згідно до цих принципів Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі заявляли, що ризома – це не механізм копіювання, а карта з безліччю входів. Але насправді ризома у їхньому розумінні подібна до кальки, а от гіфи схожі на карти. Протиставляючи кальку і карту, теоретики шизоаналізу наголошують, що остання за своєю природою “відкрита, вона здатна до поєднання в усіх вимірах, демонтована, обертальна, здатна постійно модифікуватися... має чисельні входи... та має справу з успішністю” [33, с. 9], сприйнятлива до змін, тобто подібна до синергетичних процесів. Калька ж, навпаки, не схильна до модифікації, вона не створює нічого нового... відсилаючи постійно “до одного й того ж” ... продукує лише глухі кути, перешкоди, зародки стрижня або точки структурування... і лише копіює наявні лінії та контури (кореневище, відмираючи, повільно відростає за старими лініями, а гіфи, відмираючи, відновлюються значно швидше за кореневище, і їм для цього не потрібні ні цибулини, ні бульби) мають справу з “компетентністю”. Рисунок на карті ніколи не може вважатися залишковим – він постійно змінюється, як змінюється сама дійсність. Водночас, карти (гіфи) можуть існувати незалежно від того, чи існує щось поза картою, тоді

як калька існує тільки як уявлення, зліпок референта (наявність цибулин і бульб у ризомі). Отже, карта, на противагу кальці, не репродукує реальність, а експериментує, вступає з нею “в сутичку” [33, с. 9]. Саме такими ідеями керувалися Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, коли представляли конструкцію ризоми як утілення картографії та декалькоманії – ризоморфні об’єкти, на їхню думку, принципово не піддаються калькуванню і не можуть бути відтворені як репліки.

Розглянемо тепер, як ці принципи узгоджуються з глобальною “павутиною”.

Як зазначає Едгар Морен, якою б розвиненою не була штучна машина, вона щодо живих машин є водночас і грубим начерком, і грубою копією. Хоча предмети, створені людиною – артефакти, – сьогодні перевершують живі машини за можливостями виконання завдань і здійснення обчислень, хоча вже існують комп’ютери, які виконують надлюдські інтелектуальні операції, найбільш досконала і найбільш прогресивна зі штучних машин не здатна відновлюватися, відтворюватися, самоорганізовувати себе, не володіє тими елементарними якостями, що притаманні найдрібнішій бактерії. Таким чином, штучні машини не мають власної організаційної генеративності та власного поезису, тобто вони не можуть виробляти себе, породжувати себе, виправляти себе, репродукувати себе, але вони є відтворюваними, виправленими, оновленими, зміненими та репродукованими на фабриках, заводах, у майстернях тощо. Щойно штучна машина народилася, вона здатна лише збільшувати свою ентропію (коли функціонує), але антропосоціальна негентропія її ремонтує, оновлює, відновлює її стаціонарну ентропію [24, с. 205–207], тобто штучна машина – це калька, “груба копія” живої машини.

Як уже зазначалося раніше, всесвітня мережа – це принципово незавершена, неієрархічна система, що динамічно розвивається, тим самим уподібнюючись до нелінійних утворень. У гіфпросторі (hyphspace) мережі немає фіксованих, неіменних маршрутів, він не розкреслений лініями второваних магістралей, а скоріше нагадує мережу польових доріг, яка постійно змінює свою конфігурацію: заростають одні шляхи, прокладаються інші, поруч із розмитою дощами колією виникає нова, яка теж проіснує недовго, і так нескінченно. Очевидно, що зміни, які відбуваються безперервно, перешкоджають мережі стати хоча б на певний час тотожною самій собі, що внеможливіє її калькування. Internet – це номадичний простір, середовище існування кочівників-користувачів, і, подібно до карти, він не вкладається в межі будь-якої структури або моделі, тому що вона постійно змінюється, тобто перебуває в нестабільному стані.

Тут варто виокремити ще один момент на підтвердження того, що глобальна мережа (гіфпростір) – це карта, а не калька. Коли йдеться мова про перманентну трансформацію “рисунка” мережі, необхідно враховувати, що її причиною є не тільки “фізичне” виникнення нових маршрутів: введення додаткових оптичних каналів, підключення нових комп’ютерів тощо; важливим чинником є ще й те, що сам користувач постійно змінює схему свого

руху, обираючи й освоюючи різні, часто альтернативні траєкторії. У цьому сенсі Internet – не що інше, як карта з безліччю входів – виходів, кожен з яких є потенційною відправною точкою. Користувач може розпочати рух мережею з будь-якого вузла, чи то своєї домашньої сторінки, чи то сторінки свого університету чи провайдера, причому наступні кроки в гіфпросторі з його розгалуженою структурою і великою кількістю посилань не є зовні детермінованими, а залежать лише від мети користувача або ж від її відсутності. Таким чином, ми можемо сміливо стверджувати, солідаризуючись із В. Ємеліним [11], що Internet є номадичним простором, маршрути міграції в якому створюють “кочівники-користувачі”, які цілеспрямовано або хаотично переміщуються “степовими” гіфпросторами (hyphspace) замість руху старими, відомими магістралями. Саме в цьому і полягає відповідність глобальної мережі Internet гіфікованим, а не ризоматичним принципам “картографії” та “декалькоманії”.

Отже, ми розглянули всі основні принципи організації ризоми та гіфи і показали, як вони можуть бути використані для філософського аналізу мережі Internet, а також констатували, що її сучасний стан – це гіфа, а не ризома, з’ясували, як ідеї Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі втілилися в найсучасніші інформаційні технології, створивши проміжну ланку між лінійними утвореннями з рисами радікса і нелінійними утвореннями, подібними до гіфів. Очевидно, що саме за допомогою метафори “гіфа”, а не “ризوما” розкриваються філософські й онтологічні аспекти сучасного стану глобальної мережі.

Висновки. Таким чином, ми довели етимологічну невідповідність застосування у якості метафори поняття “ризوما”, запозиченого Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі з біології для реалізації їхнього “номадологічного проекту”. Здійснений нами аналіз термінів “rhizoma”, “radix” і “hyphe” засвідчив, що в цьому випадку як метафору термін “гіфа” (hyphe), а не “ризوما”. Водночас Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі чітко і правильно визначили та докладно схарактеризували нелінійні процеси, і проте обрали невдалу метафору “ризوما”.

Проаналізувавши історичний розвиток мережі, на прикладі мережі Internet, ми дійшли висновків, що метафори “ризوما” і “радікс” абсолютно не адекватні сучасному розумінню мережі: у “гіфів” переплітаються як горизонтальні, так і вертикальні зв’язки, що є нелінійними, на противагу лінійному “кореню”, який відбиває вертикальні та лінійні зв’язки, а також “ризомі”, яка охоплює горизонтальні (міжвидові) та площинні. На той час, коли Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі розробляли свою концепцію “ризомі”, не було відповідного терміна щодо мережі. З цього приводу В. Ємелін відзначає: “Вибір даної категорії для аналізу Мережі зумовлений тим, що в сучасній філософській літературі немає альтернативного поняття, яке могло б так чітко передати сутність мережевих технологій і водночас указати на їх взаємозв’язок із світоглядним контекстом культури постмодерну” [11]. Отже, немає жодних перешкод для того, щоб вживати для характеристики сучасного стану мережі поняття “гіфа” як метафору, а для раннього Internetу – “радікс”, як на цьому

наполягають В. Лапенков і невідомий автор, а також термін “ризомат”, що ним послуговувалися Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі.

Проаналізувавши рецепцію принципів зв’язку і гетерогенності, множинності, незначущого розриву, картографії та декалькоманії, застосовані Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі для характеристики ризомати, ми довели, що для пояснення та експлорації процесів, які відбуваються у нелінійних утвореннях, характерних для некласичного періоду розвитку наукового знання, зокрема кіберпростору першого порядку, необхідно вживати поняття “радїкс”; нелінійним процесам постнекласичного періоду, тобто кіберпростору другого порядку (гіф простір, *hyphspace*), – замість поняття “ризомат”, краще відповідає термін “гіфа”.

Усі характеристики ризомати, що їх виокремили Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, а саме: “на відміну від дерев та коренів, ризомат з’єднує будь-яку точку з іншою, при цьому не дозволяє собі повернутися ні до однієї, ні до багатьох, зроблена не з одиниць, а з вимірів, а ще точніше з рухливих напрямків, у ній немає ні початку, ні кінця, але завжди є середина, з якої вона росте і переливається через край”; “констатує лінійні множинності з вимірами, без суб’єкта й об’єкта та зроблена з ліній сегментарності, стратифікації як вимірів, а також ліній вислизання або детериторизації як її максимального виміру, згідно з якими і слідує якими множинність піддається метаморфозам, змінюючи свою природу”; “ризомат не є об’єктом відтворення: ні зовнішнього – як дерева-образу, ні внутрішнього – як структури-дерева; ризомат – це антигенеалогія, це короткочасна пам’ять, або анти-пам’ять”; “діє завдяки варіації, експансії, завоюванню, захопленню, уколу, при цьому має справу з картою, яка має бути зроблена, сконструйована, завжди демонтована, пов’язана, переглянута, модифікована – у множинних входах і виходах зі своїми лініями вислизання”; “є децентрованою, неієрархізованою і невизначеною системою”, вважаємо, притаманні саме гіфам. Тому всі розбіжності потрактування та використання Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі поняття “ризомат” можна пояснити тим, що вони як метафору обрали неадекватний термін, хоча правильно охарактеризували нелінійні утворення.

Проаналізувавши історичний розвиток мережі Internet, ми з’ясували, що метафори “ризомат”, та “радїкс” повною мірою не розкривають сучасне розуміння “мережі”: у “гіфа” переплітаються як горизонтальні, так і вертикальні зв’язки, які є нелійними на протигагу лінійному “кореню”, який відображає вертикальні та лінійні зв’язки, а також “ризомі”, яка охоплює горизонтальні (міжвидові) та площинні зв’язки. Можна впевнено констатувати, що ідеї Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі щодо “ризомати” були подібні до синергетичних. Таким чином, ми не вбачаємо жодних перешкод для того, щоб уживати як метафору для характеристики та експлорації сучасного стану мережі запропоноване нами рецепцію поняття “гіфа”, а для раннього Internet-у – “радїкс”, як пропонують В. Лапенков і невідомий автор, а також “ризомат”, за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі. Тобто, людство, освоюючи нову віртуальну реальність, перебуває на межі між реальною та віртуальною реальністю. Для

розгляду та пояснення процесів, які при цьому відбуваються, ми вважаємо за необхідне ввести термін “гіфпростір” і пропонуємо таке його визначення: гіфпростір (hyperspace) – це метафорична абстракція, що є складовою Ноосфери, знаходиться на межі (поки що визначеній) реальної та віртуальної реальності з номадичним включенням користувача (користувачів) як суб’єкта (суб’єктів) пізнання і яка постійно перебуває у нестійкому стані.

Література

1. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс / Н. Д. Арутюнова // Теория метафоры : сборник / пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. ; вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – 512 с.
2. Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В. И. Аршинов. – М. : ИФ РАН, 1999. – 203 с.
3. Барна М. М. Ботаніка. Терміни. Поняття. Персоналії / М. М. Барна ; ред. : В. І. Чопик, І. М. Григора, Б. В. Заверуха. – Київ : Академія, 1997. – 272 с.
4. Бевзенко Л. Н. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма : возможности социальных интерпретаций / Л. Д. Бевзенко. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2002. – 437 с.
5. Биологический энциклопедический словарь / гл. ред. М. С. Гиляров ; редкол. : А. А. Баев, Г. Г. Винберг, Г. А. Заварзин и др. – М. : Сов. Энциклопедия, 1989. – 864 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bioword.ru/K/K453.htm>
6. Винер Н. Я – математик / Н. Винер. – М. : Наука, 1967. – 355 с.
7. Гибсон У. Нейромант : фантаст. роман / У. Гибсон ; пер. с англ. Е. Летова, М. Пчелинцева. – М. : Аст ; СПб. : Terra Fantastica, 2000. – 317 с.
8. Грибы приморья. – Рис. Узято із сайту [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://s3dk.ru/> – Загл. с экрана
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов. – Минск, 1996 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://vk.com/doc184482549_189854454?hash=fad6578b6e212adfe0&dl=98694f379ecda
10. Диббел Дж. Теневая сеть / Джулиан Диббел // В мире нуки, 2012. – № 5. – С. 55–61. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/uploads/2013/08/tenset.pdf>
11. Емелин В. Глобальная сеть и киберкультура. Ризома и Интернет / В. Емелин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://emeline.narod.ru/rhisome.htm>
12. Интервью с Уильямом Гибсоном о возникновении термина “киберпространство” [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://cyberpunkworld.net/news/uiljam_gibson_o_vozniknovenii_kiberprostranstva/2011
13. Киберпространство [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/Киберпространство>
14. Книш І. В. Філософський дискурс : rhizoma vs radix vs hyphe / І. В. Книш // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : наук. журн. – Вип. 6 (15). – Дніпро, 2016. – С. 157–164.
15. Князева Е. Расширенный экологический подход: сети жизни, познания, разума и коммуникации / Е. Князева // Філософія освіти, 2016. – № 1(18). – С. 163–188.
16. Князева Е. Н. Синергетически конструируемый мир / Е. Н. Князева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/what/sinergeticheski-konstruiruemuj>
17. Корень // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 4 т. – Т. 2, вып. 3: Кигн – Початок. – СПб. : Брокгауз-Ефрон, 1909. – 1055 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1021513>

18. Кочубей Н. Синергетические концепты в нелинейных контекстах: сети, управление, образование / Н. В. Кочубей. – Saarbrücken, Deutschland : Palmarium Academic Publishing, 2013. – 260 с.
19. Лапенков В. Эволюция мифореальности / Владимир Лапенков // “Звезда”, 2004. – № 2. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/zvezda/2004/2/la11-pr.html> – Загл. с экрана
20. Лепский В. Е. Рефлексивно-активные среды инновационного развития / В. Е. Лепский. – М. : Изд-во “Когито-Центр”, 2010. – 255 с.
21. Лефевр В. А. Алгебра совести / В. А. Лефевр ; пер. со 2-го англ. изд. с доп. – М. : Когито-Центр, 2003. – 426 с.
22. Лефевр В. А. Конфликтующие структуры / В. А. Лефевр. – М. : Высшая школа, 1967. – С. 9–10.
23. Можейко М. А. Ризома / М. А. Можейко // Постмодернизм : энциклопедия [сост. и науч. ред. А. А. Грицанов]. – Мн. : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – С. 656–660. – (Мир энциклопедий).
24. Морен Э. Метод. Природа природы /Э. Морен. – М. : Прогресс – Традиция, 2005. – 464 с.
25. Неведомська Є. О. Ботаніка [текст] навчальний посібник / Є. О. Неведомська, І. М. Маруненко, І. Д. Омері. – К. : “Центр учбової літератури”, 2012. – 218 с.
26. Неизвестный автор. О терминологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru-philosophy.livejournal.com/1278283.html> – Загл. с экрана
27. Особенности строения грибов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.valleyflora.ru/osobennosti-stroyeniya-gribov.html> – Загл. с экрана.
28. Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (материалы “круглого стола”) // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 3–33.
29. Словник-довідник з ботаніки / П. М. Береговий, І. П. Білокінь, З. Г. Лавітська [та ін.] ; за ред. : І. П. Білоконя, О. Л. Липи. – Київ : Рад. шк., 1965. – С. 273.
30. Современный толковый словарь – М. : БСЭ”, 1997.
31. Усманова А. Р. “Ризома” / А. Р. Усманова // Постмодернизм : энцикл. / [сост. и науч. ред. А. А. Грицанов]. – Мн. : Интерпрессервис ; Книж. Дом, 2001. – С. 660–667.
32. Шестакова И. Г. Ноосфера: материализация идеи как ключевой фактор современного прогресса / И. Г. Шестакова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Изд-во “Грамота”, 2013. – № 3 (29) : в 2 ч. – Ч. I. – С. 202 – 206 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2013_3-1_55.pdf
33. Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia / G. Deleuze, F. Guattari. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987. – 560 p.
34. Hoffman R. Some implications of metaphor for philosophy and psychology of science / R. Hoffman // The ubiquity of metaphor. – Amsterdam, 1985. – 327 p.
35. Kirk P. M. Ainsworth and Bisby’s Dictionary of the Fungi / P. M. Kirk, P. F. Cannon, D. W. Minter, J. A. Stalpers. – 10th editon. – CAB International, 2008.
36. Lewin K. Kurt-Lewin-Werkausgabe. Bd. 4: Feldtheorie. / K. Lewin. – Hg. von C.-F. Graumann. – Bern : Huber; Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. – 396 p.
37. Maps [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.opte.org/maps
38. Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia – Deleuze e Guattari Рис. узято із сайту : [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.consciencia.org/mil-platos-capitalismo-e-esquizofrenia-deleuze-e-guattari>
39. Rizoma [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.selfproject.it/comunicarti/transitional/link/rizoma.html>
40. Saco D. Cybering Democracy: Public Space and the Internet / Diana Saco. – University of Minnesota Press, 2002. – 296 p.

41. Stuart A. Umpleby Reviving the American Society for Cybernetics, 1980-1982 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www2.gwu.edu/~umpleby/recent_papers/2016/2016%20CHK%20Reviving%20AS
42. Von Foerster H. Cybernetics of Cybernetics / H. Von Foerster // Communication and Control in Society / ed. K. Krippendorff. – New York : Gordon and Breach, 1979.
43. Wiener N. Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine / Norbert Wiener. – Paris : Hermann & Cie Editeurs ; Cambridge, Mass. : The Technology Press ; New York : John Wiley & Sons Inc., 1948. – 194 p.

Отримано 30.09.2017

Summary

Knysh Inna. Rhizoma vs radax vs hyphe: level understanding of toils.

The study focuses on etymological discrepancy of the concept of the “rhizome” borrowed by G. Deleuze and F. Guattari from biology which became the basis and the form for realization of their “nematological project”. Our analysis of concepts of “rhizome”, “radix”, and “hyphe” has given the reason to state that the third term is more appropriate as a metaphor. It has been grounded that G. Deleuze and F. Guattari accurately and precisely identified and explicitly characterized nonlinear structures but advanced the “rhizome” as an inappropriate metaphor. Thus, the Internet has been taken as an example for considering processes that occur in nonlinear structures and for analyzing appropriate metaphors. It has been proved that network structure formations change the environment, herewith in the human mind there is a change in the understanding of this structure. The conclusion has been made that nonlinear horizontal and vertical connections are interlinked in the “hyphe” in contrast to the linear “radix”, which reflects vertical and linear connections, and the “rhizome” which encompasses horizontal (trans-species) and plane connections. In order to identify and explain the modern global network, it is recommended to use the term “hyphe” as opposed to the early Internet, which can be characterized as “radix” and “rhizome”. The study focuses on the analysis of the main traits of the rhizome: connection, heterogenesis, multiplicity, a signifying rupture, cartography, and decalomania applied by G. Deleuze and F. Guattari to characterize nonlinear structures. But it is necessary to explain the processes occurring in nonlinear structures that were typical of the non-classical period of scientific knowledge, particularly, cyberspace of the first order, and, therefore, the term “radix” seems to be more appropriate for them; as to nonlinear processes, namely, cyberspace of the second order (we define it as hyphspace) of the post-non-classical period, it is more appropriate to use the term “hyphe” instead of the “rhizome” concept proposed by G. Deleuze and F. Guattari. It has been grounded that the French researchers accurately and precisely identified nonlinear structures and gave them detailed specifications but advanced the “rhizome” as an inappropriate metaphor. We can conclude that in this context, it is appropriate to apply the metaphor of “hyphe”. It is worth noting that the processes of Synergetic are also characteristic of hyphspace, that is, they are nonlinear structures.

Keywords: *rhizome, radix, hyphe, network, nomads, network hyphe-society, metaphor, discourse, nonlinear and linear structures, cyberspace, hyphspace, Synergetics.*

Тетяна КОЗИНЦЕВА, Сергій ЧИРКОВ

ФОРМА ЯК ОБ'ЄКТ ХУДОЖНЬОГО ДИСКУРСУ У МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ

Стаття присвячена аналізу поняття форми у філософському та художньому дискурсах. Мистецтво модерної доби постає перед необхідністю, в зв'язку із радикальним запереченням традиції, провести феноменологічну редукацію умов власного існування. Рефлексія митців щодо поняття форми та її ролі у художньому процесі призводить до утворення “мета живопису” як спроби пояснення технології художнього процесу засобами художнього дискурсу. Така необхідність виникає внаслідок туги за втраченим трансцендентним.

Ключові слова: форма, модерн, постмодерн, живопис, художній дискурс.

Постановка проблеми. Філософський та художній дискурси як різні форми оприявленності сущого надають можливість наблизитися до більш повної та адекватної інтерпретації культури загалом та людини, що вписана в контекст культури зокрема. Саме через певні дискурсивні практики на рівні художнього та філософського можна віддзеркалити водночас процесуальність, випадковість та серійність, інваріантність буття культури.

Якщо мистецтво як сукупність феноменальних актів відбиває присутність людини в теперішньому та на рівні події відтворює умови здійснення смислу (кожного разу іншого), то філософія через рефлексивні практики дистанціюється від миттєвого, плінного, що, в свою чергу надає можливість відтворити цілісність розуміння певної епохи, її культурних та світоглядних засад та місце людини в цій цілісності. Як казав В. Кандинський: “Стиль особистості і часу утворює в кожній епосі багато точних форм, які, незважаючи на, мабуть, великі відмінності, настільки сильно органічно близькі між собою, що їх можна вважати однією формою, її внутрішнє звучання є в кінцевому рахунку одним головним звучанням” [4].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Поняття форми та співвідношення форми та змісту були значний час предметом дослідження філософів. Зокрема цій темі присвятили свої роздуми Платон, Аристотель, Аврелій Августин, Фома Аквінський, І. Кант, Г.-В.-Ф. Гегель, К. Маркс, А. Лосєв.

Не залишили поза увагою поняття форми митці та мистецтвознавці, що наприкінці ХІХ – початку ХХ століття відчували необхідність теоретично обґрунтувати специфічну формотворчість модерного мистецтва (члени ОПОЯЗ, О. Богомазов, В. Кандинський, К. Малевич, Д. Бурлюк, А. Гільдебрандт, Б. Ейхенбаум).

З розвитком сучасного мистецтва все більше виникає потреба у “перекладі” мови живопису для підготовленого, обізнаного глядача, де форма ви-

ступає в якості активного (іноді самостійного) співучасника мистецького процесу (С. Хан-Магомедов, В. Паперний, С. Сонтаг, Д. Горбачьов, Б. Гройс, Е. Воргол, К. Інгрем).

Метою статті є виявлення через трактовку форми (на понятійному та предметному рівнях) специфіки художнього дискурсу у модерну та постмодерну добу.

Мета дослідження обумовлює виконання наступних завдань:

- з'ясувати чому модерний живопис не задовольняється феноменологічним досвідом та виходить на рівень теоретичного обґрунтування власного розуміння форми;

- дослідити модифікації форми у художньому дискурсі в постмодерну добу.

Виклад основного матеріалу. Поняття форми розроблялося ще філософами античності, які намагалися через співвідношення понять форма-зміст виявити співвідношення між плинним та інваріантним. Ідея речі у платонівському сенсі передує речі, що оприявлена; спочатку є образ, слово, форма і лише потім предмет, матеріальна річ тощо. У філософії Аристотеля форма – це те, що собою є річ, її дійсний стан, а матерія – це можливість речі, те, що дає їй змогу приймати форму. Космізація хаосу відбувається згідно ідеї прекрасного у деміурга, а тому уявлення щодо форми спочатку реалізує свій потенціал у слові, а потім у речі. Звідси саме у філософському дискурсі акцентується увага на понятті форми.

В мистецтві форма та ставлення до неї фіксується лише на феноменологічному рівні через дотримання міри, гармонії, пропорцій, а художник як ремісник через технє (мистецтво, ремесло) слідує за тим, що задається трансцендентним. “А людське мистецтво, що це? Тільки жалюгідна подоба космологічного мистецтва” [5, с. 317]. В Середні віки зберігається винесення форми в сферу трансцендентного через поняття універсалій.

Починаючи з Нового часу форма відбиває сутність не трансцендентного, а природного, причому не в його ідеальному вираженні, а як калька, копіювання реального світу. Звідси і питання співвідношення світла і тіні, прямої і зворотної перспективи, особлива увагу до сюжету тощо. Однак розробка поняття форми все ще залишається прерогативою філософського дискурсу (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Р. Декарт, Г. Лейбніц) де стверджується, що матерія та форма належать речам як таким. Живопис з переходом до світу природного та людського минулі вертикальні уявлення про світ переносить у горизонталь людських почуттів. Зовнішня форма по відношенню до художника перетворюється на внутрішню форму його переживань, роздумів та його майстерності, що відбивається на акцентуванні уваги на структурі полотна, на кольорі а отже і на внутрішній формі живописного твору.

Німецька класична філософія демонструє підхід до поняття форми як уніфікуючої категорії, за допомогою якої систематизується різноманіття існуючого чуттєвого світу. В якості “головного героя” в живописі цього часу виступає колір та фарба (як оприявлений колір), поєднання чистих кольорів

веде художника від глядача і об'єкта зображення до вражень самого художника, емоції і почуття художника накладаються на картину у вигляді окремих мазків фарби. Імпресіоністи готують ґрунт для появи модерністських новацій, повної відмови від бажання бути зрозумілим глядачем: “Тільки ті витвори мистецтва в яких зміст та форма тотожні, є істинні витвори мистецтва” [2, с. 299].

У всіх розглянутих епохах присутня необхідність ідеалізації, прикрашання, що проходить через певну еволюцію: від трансцендентного до природного та від природного до особистісного: “В основі “ідеалізації” лежало прагнення зробити органічну форму більш красивою, зробити її ідеальною, причому легко виникла схематизація і притуплялось індивідуальне внутрішнє звучання” [4].

Саме в ХІХ ст. відбувається перехід від буквального зображення об'єкта, його перекладу в мальовничу форму існування, орієнтовану тільки на відображення (формальне) ідеї, яка не досяжна, до необхідності дану ідею висловити безпосередньо на полотні, наблизити трансцендентне до людського, зробити його зрозумілим і доступним для огляду, зафіксованим у певній формі (наприклад символізм, імпресіонізм). “Імпресіонізм дав сильний поштовх дальшому розвитку у художника розуміння живописних елементів и визволення мистецтва від сторонніх ідей” [1, с. 83].

На початку ХХ століття інтерес до поняття форми переміщується з філософського дискурсу в художній. Філософи звертаються до понять системи та структури, залишивши поза увагою традиційне відношення форма-зміст. Представники структуралізму (Соссюр, К. Леві-Строс, М. Фуко, Р. Барт) стверджують байдужість форми щодо змісту об'єкта та кардинально розмежовуються з субстанціоналізмом традиційної метафізики. Навпаки у митців та мистецтвознавців поняття форми є центральним в їх теоретичних розвідках.

Аналізуючи відношення митців до поняття форми, ми зверталися до теоретичних надбань російського та українського модерну (О. Богомазов, К. Малевич, В. Кандинський, Д. Бурлюк, ОПОЯЗ).

Майже всі автори звертаються до необхідності розрізнити специфіку окремих видів мистецтва, спираючись на специфічність образної мови, матеріалу, форми. “Мова живописного мистецтва – це фарба, форма та лінія, які взаємодіють з картинною площиною” [1, с. 58].

Об'єктом уваги для митців є не методи вивчення живопису чи іншого мистецтва, а саме мистецтво в специфічних для нього формах. Таким чином робиться спроба створення метаживопису, металітератури тощо як метафізики. “Принциповим” для “формалістів” є питання не про методи вивчення літератури, а про літературу як предмет вивчення” [3] стверджував у відношенні до російських формалістів ОПОЯЗу Б. Ейхенбаум.

Принциповим для митців цього часу, які створюють “нове мистецтво” є свідомо розбіжність з об'єктом. “Тут неминуча логічна розбіжність, неминучий нормальний конфлікт живописного зображення предмета з самим пред-

метом” [1, с. 51]. Живописне та реальне відрізняються, живописне виявляє себе: “У напрямках ліній, що окреслюють форму. У самій Формі. У напрямі та зовнішньому вигляді площини Форми. У її наповненні масою. Тобто у динамізмі. І, нарешті, у самій масі” [1, с. 60]. В живопису форма фіксує перехід від кількісних до якісних характеристик об’єкта, тобто перехід від зображення конкретних об’єктів до форм об’єкта та взаємодії цієї форми об’єкта з іншими та з навколишнім середовищем. Таким чином, митець звертає увагу на латентну боротьбу між формами об’єктів, і саме ця боротьба є якісним рухомим началом, переходом від зовнішньої форми об’єкта до внутрішньої форми взаємодії між об’єктами. Окрім цього, “...ритмічне керування Формою є керуванням не тільки її Змістом, відповідно якому розташовуються її межі, але і визначенням, урахуванням сфери її впливу” [1, с. 72]. Тобто, робиться акцент не тільки на боротьбі та протилежностях між предметами але і на різниці яка є активним, діючим началом та суттю об’єкта.

Змістом відтвореної форми є фарба. Відштовхуючись від форми та змісту речі, об’єкту, які віддзеркалюють сутність самої речі, художник має створювати форму – геометричну, живописну, яка наповнюється змістом але не речі, а засобу живописного віддзеркалення (через фарбу) вже не дійсності, а мистецтва, де одним з засобів є власне дійсність, як поштовх для здійснення художнього, мистецького як такого.

Академічне мистецтво (за Богомазовим) спрямоване на перенесення об’єкту матеріального світу в площину полотна, тобто явища та предмети матеріального світу вже мають завершену форму, яку треба якнайбільше до оригіналу перенести на полотно. Але не акцентується увага на тому, що цей предмет виокремлюється зі свого середовища та поміщається в інше – з іншим освітленням, іншими розмірами, іншим оточенням тощо. Білий колір паперу має використовуватись так само як і фарба, або вугіль, тобто як самостійний та рівноправний учасник створення витвору мистецтва. “...академіст не заглиблюється у розглядання Змісту та розвитку Форми” [1, с. 58].

Таким чином, живописну форму створює і саме полотно, яке також є певною формою (наприклад, живописці цього часу експериментували з розмірами та формами полотна, що співіснували з об’єктом). “...Живопис є, власне, довершений Ритм елементів, що його складають” [1, с. 67].

Завдяки формі майже знищується матеріальне, але не через нехтування матеріальним, а через його розбирання на частини, геометричні фігури та форми, з яких потім складається якесь нове ціле, нова форма (наприклад у творчості П. Пікассо). У світі, де знищене трансцендентне все одно залишається прагнення до ідеального, в даному випадку у якості ідеального виступає машинний дух, дух праці та творчості. Розбирання живого на частини, а потім спроба синтезувати цілокупність з тих частин, які виокремила творча індивідуальність митця робить це мистецтво завжди новим. “Нова” картина – це думка художника, втілена у реальні знаки його мистецтва, це результат його натхнення, пробудженого пластичною красою світу, у сфері якої худо-

жник владно утверджує своє “Я”. Подолавши спротив окремого предмета, він йде до глибокого синтезу” [1, с. 83].

Форма розглядається як виявлення внутрішнього змісту. Б. Ейхенбаум називає це “принципом внутрішньої необхідності”, за допомогою якого митець поєднуючи чи стикаючи різні форми моделює гармонійний світ, що віддзеркалює внутрішні відчуття самого митця та “належним чином вводить людську душу у стан вібрації. Ясно, що гармонія форм повинна ґрунтуватися тільки на принципі доцільного дотику до людської душі” [3].

За допомогою форми “нове мистецтво” за думкою К. Малевича, має привести від “супрематичної редукції живопису – до редукції дійсності” [6]. Таким чином, художник редукуючи дійсність, доводячи її до простих геометричних форм та кольорів моделює з цих форм нову реальність, яка є реальністю живопису але потім редукуючи реальність живопису доводить глядача і самого себе до розуміння того що складає первинні елементи дійсності.

Але, К. Малевич на цьому не зупиняється доводячи розуміння як дійсності так і живопису до стану “безпредметності”, або, як говорив В. Кандинський до “емансипації фарб та форм”, що у своїй істинності звільняються від утилітарної значущості, що завжди задаються людським сприйняттям. “Безпредметність – єдина людська сутність дії, що звільняє від смислу практичності предмета як хибної справжності” [6].

Саме через форму як внутрішню так і зовнішню здійснюється процес самовираження художника, віддзеркалення його особистісної природи. Саме художнє “Я” митця виокремлює рухомі елементи дійсності, а потім з них складає художнє ціле. “Первісний Елемент, рухаючись, створює Форму. Маса Первісного Елементу, рухаючись у Формі, дає Зміст і рух Форми, а усі разом – у Середовище Мистецтв. Цей рух, яким керує свідомість Художньої особистості, створює ритм, який і є зв’язком. Свідомо проведеним між всіма елементами” [1, с. 26].

Таким чином, художній процес завдяки формі відтворює рух від написання живого (живопис) як “іншого” до написання живого як “свого” та до схоплення та відтворення сутності живого через форму.

Звертаючись до специфіки мистецтва живопису доби постмодерну та інтерпретації форми в межах мистецьких пошуків середини ХХ – початку ХХІ століття, можна виокремити деякі риси, які повторюються.

Для живопису цього періоду є характерною відмова від авторства, як відмова від єдиної інтерпретації, а тому і єдиної оформленості змісту. Замість того, щоб шукати якесь одне приховане послання, потрібно сприймати витвір “письменника” як багатовимірний простір, який неможливо розшифрувати. Але при цьому залишається елемент впізнаваності, а тому певним чином й авторства в роботі через ідею твору, що відбивається в специфічній оформленості (бляшанки супу, різнокольорові копії одного портрету, мертва риба в акваріумі тощо), тобто не автор створює твір, а твір створює автора.

Наприклад, в концептуалізмі головним є не художній твір, а художня концепція, яка може бути показана будь-чим (акція, перформанс, речі повся-

кденного вжитку). Сучасне мистецтво може прийняти будь-яку форму, а сенс та внутрішня форма витвору залежить від контексту та способів інтерпретації (що їх ми маємо безліч). Авторство у цей момент не має значення, бо витвір мистецтва разом із його митцем зникає в момент створення (акціонізм, ленд-арт тощо).

Ще однією ознакою мистецтва цього періоду є серійність як віддзеркалення орієнтації не на окремого глядача а на масового, а звідси наявність безлічі форм, які у своїй повторюваності задають ефект вічності, нескінченості як масового глядача в цілому так і автора та його твору зокрема. В цій повторюваності віддзеркалене одразу і прагнення до вічності і неможливість це прагнення здійснити (як у епіграфі У. Еко до роману “Ім’я троянди”). У той самий час, при відмові прикрашання зовнішньої форми предметів, Енді Воргол наголошує на їх природній красі. Тобто “форма” бляшанок супу переноситься із повною точністю на полотно митця. Згодом виникає потреба у створенні таких творів мистецтва, які завжди можна відтворювати, тому що є певна конструкція або ідея цього твору, яку можна в будь-якому випадку створити вже без наявності автора.

Ідея відтворення машинного духу на початку ХХ століття перетворюється на перехід творця у стан машини, яка з механічною точністю робить копії. Відомою є фраза Воргола – “Я хочу бути машиною”. Тобто, по суті, картини Воргола – це копії, і навіть копії копій. Картини Енді Воргола можна вважати симулякром (за Бодрійяром) першого порядку, так як вони є віддзеркаленням базової реальності. У той самий час на його картинах ми бачимо копії його власних робіт. Тобто симулюється вже не тільки об’єкт, а й творчий процес.

Форма у сучасному мистецтві має знаходитись у стані постійного руху, що віддзеркалює рухливість та плинність людських вражень та оточуючої реальності. Наприклад, це знаходить своє віддзеркалення в мистецтві хеппенінгу, флеш-мобу та електронних мистецтвах, в яких об’єднується робота живописця та режисера і де форма переноситься на глядача. Тобто, глядач під керівництвом митця створює форму, яка постійно рухається. Таким чином, відтворюється живопис в його безпосередньому значенні – як фіксація в знакових формах живого, але на відміну від живопису минулого це живе має залишитися живим у витворі мистецтва.

З іншого боку є такі види сучасного мистецтва, які потребують свого автора, як повноцінного учасника “витвору”. Можна сказати, що автор у свою чергу стає художнім засобом, за допомогою якого відбувається спроба зтерти межу між мистецтвом та дійсністю. Мова йде про акціонізм, у якому акцент переноситься із витвору мистецтва на процес його творення. Саме про такий спосіб заявити про дещо через його зникнення в момент оприявлення і говорить Ж. Дерріда стосовно акту даріння та дару як такого. Можемо вважати, що будь-який витвір мистецтва – це дар митця людству та створення нового способу існування через постійне творення та зникнення форм. Такий витвір мистецтва що зникає у момент створення неможливо бу-

де виставити у музеї (лише його симулякри у вигляді фото та відео матеріалу). Мистецтво акціонізму самознищує свої плоди, цим самим стираючи межі між мистецтвом та дійсністю, бо стає неможливим зрозуміти де людина просто підпалює двері, а де творить мистецтво.

Будь-яка річ повсякденного вжитку, яка поміщена у контекст, може бути витвором мистецтва. І таким контекстом часто постає музейний простір, який є незмінним а витвори мистецтва за необхідності змінюються (наприклад. скульптура Марселя Дюшана “Фонтан”, яка є простим пісуаром в оригіналі не зберіглася, а сам Марсель Дюшан заповідав, щоб робітники музеїв просто кожного разу купляли новий, аби “фонтан” не став “антикваріатом”). Сам предмет та його форма не мають жодного значення, головною стає ідея.

Усе не має значення: автор, форма, зміст. Лише контекст, лише свобода прочитання сенсу, а митцем може бути хто завгодно, а об’єктом мистецтва будь-що.

У ХХ столітті прослідковується тенденція щодо відмови від пошуку прекрасного як у самому мистецтві, так і у буденності. Замість цього мистецтво звертається до маргінальних тем та речей, які цілковито не пов’язані із живописом, за думкою суспільства є відразливими. Крім цього, важливо відзначити комерційну, утилітарну спрямованість сучасного мистецтва.

Висновки. Таким чином, дослідивши метаморфози форми у філософському та художньому дискурсах, можна дійти наступного:

- трактовка форми у філософському дискурсі еволюціонує від ствердження, що форма належить трансцендентному до відмови використання традиційного співвідношення форма-зміст;

- у модерну добу поняття форми становиться головною темою для теоретичних розвідок митців та мистецтвознавців; створюючи “метаживопис”, митці вказують на необхідність керуватися специфічними для живопису засобами для вираження сутності самого живопису поза запозичень з інших видів мистецтва;

- форма надає можливість виявити внутрішню напругу об’єкта, митця, самого полотна і синтез цих інтенцій оприявити у витворі мистецтва а художній процес завдяки формі відтворює процес від написання живого (живопис) як іншого до написання живого як свого та до схоплення та відтворення сутності живого через форму;

- мистецтво постмодерну є мистецтвом контексту, що створює унікальний простір інтертекстуальності, де в якості окремих текстів виступають художник, об’єкт, глядач, середовище тощо, що змушує митця відмовитися від форм, фарб (як змісту), дистанціювання глядача та автора та меж свого мистецтва;

- презентації живописних витворів віддзеркалюють рухливість та плинність часу та намагання зберегти цю рухливість через або постійну зміну форм, або через повторюваність, серійність, копіювання. А через ефект тиражування та можливості відтворення знов-і-знов певної ідеї або концепту складається враження схоплення вічного у кінцевому;

Живопис доби постмодерну змінює спрямованість естетики з прекрасного на потворне, з незмінного на плінне, з елітарного на масове та з вишуканого на буденне. Не зважаючи на дещо розмиті перспективи подальшого розвитку мистецтва живопису та ролі митця у цьому процесі обнадіює глядача, “споживача прекрасного” лише фіксація не стільки повернення до минулого, скільки існування у контексті “коливання” між минулим та сучасним, що утверджується метамодерном та after-постмодерном.

Література

1. Богомазов О. Живопис та елементи // пер. з рос. за рукописом “Живопись и элементы” (фонд №360 у ЦДАМЛМ). – К. : “Задумливий страус”, 1996. – 90 с.
2. Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики / Г.-В.-Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
3. Эйхенбаум Б. М. Теория “формального метода” / Б. М. Эйхенбаум [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://opojaz.ru/method/method_intro.html5
4. Кандинский В. О духовном в искусстве / В. О. Кандинский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.graphic.org.ru/kandinskij1.html#2>
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Истоки тысячелетнего развития : в 2-х кн. – Кн. 1 / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
6. Малевич К. Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой / К. Малевич. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ruslit.traumlibrary.net/book/malevich-ss05-03/malevich-ss05-03.html>

Отримано 30.09.2017

Summary

Kozintseva Tatiana. Form as an object of artistic discourse in the period of modernity and postmodernity.

The article is devoted to the analysis of the concept of form in philosophical and artistic discourses. The art of the modern era appears to be necessary, in connection with the radical rejection of tradition, to carry out the phenomenological reduction of the conditions of its own existence. Reflection of artists in relation to the form and its role in the artistic process leads to the formation of “meta-painting” as an attempt to explain the technology of the artistic process by means of artistic discourse. This necessity arises from the longing for the lost transcendent.

Keywords: *form, modern, postmodern, painting, artistic discourse.*

Олександр КОРНІЄНКО
СОЦІАЛЬНІ СТЕРЕОТИПИ
ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті аналізуються сутнісні характеристики, особливості формування і функціонування соціальних стереотипів як спрощених, схематизованих алгоритмів людського мислення і поведінки. Представлені різні точки зору дослідників щодо природи та змісту стереотипів. Розглянуто структуру соціального стереотипу, що включає когнітивний і ціннісний рівні, а також проблему упередженості стереотипних суджень та оцінок. Автором проаналізовано основні властивості соціальних стереотипів, такі як неточність, узгодженість, емоційно-оцінювальний характер, стійкість. Виявлено місце та роль соціальних стереотипів у сучасному суспільстві, а також шляхи боротьби з негативними стереотипами.

***Ключевые слова:** соціальний стереотип, стереотипізація, ідентифікація, індивід, соціальна спільнота, спілкування, установка.*

Постановка проблеми. Протягом свого життя і діяльності люди досить часто приймають рішення, здійснюють вчинки і інші дії, спираючись на вже сформовані у суспільстві певні моделі мислення і поведінки. Такі спрощені, схематизовані алгоритми дій, які називаються соціальними стереотипами, допомагають їм орієнтуватися у виборі “правильних, схвалюваних рішень”, економлячи при цьому час і енергію. Переважна більшість досліджень присвячено етнічним стереотипам, тобто спрощеним образам етнічних спільнот (етносів). Але різноманітність і мобільність соціальних спільнот, до яких належить і з якими стикається сучасна людина, ставлять перед нею завдання пошуку меж між “своїми” і численними “чужими”. Тому термін “стереотип” був поширений на аналіз сприйняття людьми представників власної та іншої політичної, релігійної, культурної і т.п. орієнтації, своєї або іншої професії, свого або іншого віку, покоління, статі, економічного становища і т.д. Термін “стереотип” вперше започаткований в науці американським соціологом Уолтером Ліппманом у 1922 році у праці “Суспільна думка” при вивченні проблем расизму в Америці. За Ліппманом, стереотипи це впорядковані, детерміновані культурою “картинки світу” в голові людини, які, по-перше, економлять її зусилля при сприйнятті складних соціальних об’єктів і, по-друге, захищають її цінності, позиції і права.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Стереотипізація як один із найважливіших механізмів соціалізації широко аналізувалася в дослідженнях О. Бодальова, Е. Еріксона, І.Кона, Дж. Міда, Г. Тарда, Г. Теджфела, А. Петровського, В. Петровського, Б. Паригіна. У контексті соціального сприйняття її розглядали Г. Андреева, Г. Келлі, М. Корнев, Г. Оллпорт, Г. Старовойтова, Д. Тібо, Г. Фоманс та ін.

Мета статті дослідити місце і роль соціальних стереотипів в житті окремої людини і суспільства в цілому.

Виклад основного матеріалу. Думки дослідників щодо природи і суті стереотипів не є однозначними. Одні вважають, що стереотипи суспільної сві-

домості створюються спеціально і діють на основі якогось певного соціального запиту, який повністю залежить від процесу соціалізації і не передбачає наявності чуттєвих аспектів сприйняття. Інші вчені, навпаки, відводять велику роль чуттєвому досвіду у формуванні стереотипу. Треті, погоджуючись із думкою про стихійність виникнення стереотипного мислення, акцентують увагу на свідомій підтримці і підживленні стереотипів за допомогою апріорних суджень, спеціально впроваджуваних у масову свідомість. Такі судження з часом проникають в усі сфери життя і в підсумку набувають чинності морального правила або навіть закону [8].

До подібного тлумачення стереотипу, зокрема, схилився російський соціолог І. С. Кон, на думку якого стереотип – це “упереджена, тобто не заснована на свіжій, безпосередній оцінці кожного явища, а виведена зі стандартизованих суджень і очікувань думка про властивості людей і явищ” [5, с. 189]. Дійсно, в ході взаємодії з іншими людьми людина використовує стереотипи як “уявлення і парадигми, які сформувалися як результат узагальнення раніше накопиченого досвіду” [3, с. 407]. У такому контексті стереотипи дозволяють людині у типових ситуаціях діяти “як прийнято”. Можна погодитися з тим, що у повсякденному житті будь-яка, навіть дуже творча і розсудлива людина, не в змозі повсякчас реагувати на всі виклики, які їй зустрічаються. Крім того, найчастіше люди схильні до стереотипного мислення і сприйняття при відсутності достатньої кількості часу, сильній зайнятості, емоційному збудженні, втомі, а також в юному віці, коли досвід оцінки своїх співрозмовників і оточуючих людей ще невеликий [7, с. 311]. Стереотипи, які накопичують колективний досвід і передаються людині в процесі життя, допомагають їй орієнтуватися і приймати рішення у різних, іноді досить складних, але типових ситуаціях. Вони виступають засобом організації людського досвіду і одночасно “кліткою”, що не випускає людей за рамки їх звичного способу життєдіяльності [9, с. 316]. А так як людина пізнає навколишню дійсність і нові сфери діяльності за допомогою наявного напрацьованого досвіду, то вирватися з цієї “клітки” вона не може або не хоче.

У процесі дослідження соціальних стереотипів доцільно враховувати як психологічну, так і соціальну сторони, причому ці аспекти дослідження повинні бути взаємодоповнюючими. Стереотип являє собою складний, комплексний психологічний і соціальний спосіб отримання і подальшої переробки інформації, який регулює багато процесів людської діяльності. Тому помилковим є твердження про те, що його виникнення має під собою тільки психологічну основу, де не завжди відображаються реалії суспільного життя.

Механізм стереотипізації (утворення стереотипу) не є вродженим і не буває результатом індивідуального досвіду. З того часу, як дитина починає усвідомлювати себе членом певної групи, вона у процесі соціалізації і інкультуризації приймає вже існуючі соціальні стереотипи мислення і поведінки даної групи. Тому можна з певною часткою впевненості говорити про те, що соціальні стереотипи, прищеплюються людині в процесі соціалізації, а потім стають особистісними. Отже, персональні стереотипи є “підвидом” соціальних, вони проявляються в самих різних ситуаціях, в яких індивід має свободу рі-

шення або дії по відношенню до того чи іншого явища. З іншого боку, це не означає, що людина не може мати своїх власних сформованих стереотипів. Але і тут є один момент: самостійно вироблені людиною стереотипи формуються в ході її спільної діяльності з іншими людьми, тому вони також носять суспільний характер.

Більш глибоке пізнання сутності соціального стереотипу викликає труднощі без з'ясування його ролі в суспільстві і способах “модельовання” (конструювання) реальності з його допомогою. Будь-який суб'єкт відчуває потребу в психологічній стійкості, яка забезпечується за рахунок самоідентифікації, тобто формування власного образу і самооцінки. Для цього індивіду необхідно визначити себе в термінах подібності та відмінності від іншої людини. Таким чином, суспільство, соціальна група або окремих індивід усвідомлюють свою тотожність тільки через виявлення своїх відмінностей і їх закріплення в зразках поведінки по відношенню до інших, чужих. Ці відмінності служать межею, де закінчуються “я” або “ми” і починається чужий зовнішній світ – “вони”.

Стереотипи – це характеристики, які описують членів соціальних груп, приписуються їм або асоціюються з ними. У повсякденній свідомості і в засобах масової інформації про етнічні стереотипи дуже поширена думка як про виключно негативний феномен. Багато в чому це пов'язано з тим, що у світовій науці найчастіше вивчалися негативні стереотипи пов'язані з етнічною, расовою дискримінацією, що сприяло ототожненню стереотипів з забобонами, а процесу стереотипізації – з “аморальною формою пізнання”.

Однак, на нашу думку, необхідно проводити чітке розрізнення між стереотипами як соціальним явищем і стереотипізацією як психологічним процесом. У соціальній психології останніх десятиліть стереотипізація розглядається як раціональна форма пізнання і окремих випадок більш універсального процесу категоризації, створюючи соціальні категорії, люди звертали увагу на характеристики, завдяки яким індивіди, які належать до тієї чи іншої групи, сприймалися схожими один на одного і відрізняються від інших людей. У повсякденному житті людина, як правило, не має змоги піддавати критичному аналізу традиції, норми, ціннісні орієнтації і правила суспільної поведінки. Вона не завжди має в своєму розпорядженні також достатньою інформації про події, стосовно яких їй доводиться висловлювати власну думку і оцінку. Тому в повсякденній дійсності люди часто діють шаблононо, у відповідності зі сформованим стереотипом. Явище стереотипізації – характерна особливість переробки особистістю зовнішнього впливу. Воно тісно пов'язане з прагненням людини розсортувати отриману нею інформацію у свідомості. Тому в повсякденному житті поняття стереотип часто вживається як синонім слів шаблон або стандарт. Стереотипи сприяють закріпленню традицій і звичок. У цьому плані вони виступають як засіб захисту психічного світу особистості і як засіб її самоствердження.

Об'єктивно необхідною і корисною психологічною функцією стереотипізації з часів Ліппмана вважалося спрощення і систематизація численної і складної інформації, яку одержує людина з навколишнього середовища. Так, прихильники теорії “заощадження ресурсів” головну функцію стереотипізації бачать у за-

безпеченні індивідів максимумом інформації при мінімальному інтелектуальному зусиллі. Іншими словами, стереотипи у процесі соціального сприйняття позбавляють індивідів від необхідності реагувати на складний соціальний світ, але є нижчою формою уявлень про соціальну реальність, які використовуються тільки тоді, коли недосяжні вищі, більш точні і індивідуалізовані уявлення.

Однак сприйняття людини як члена групи зовсім не означає спотворення її “справжньої” індивідуальності, а самі стереотипи являють собою більш корисні способи сприйняття, ніж думали раніше. Наш світ складний для сприйняття не тільки через кількісну перенасиченість інформацією, але і в результаті її якісної невизначеності. Стереотипізацію слід розглядати як засіб осягнення соціального значення інформації. Тобто стереотипізація існує головним чином не для того, щоб економити пізнавальні ресурси індивіда, а скоріше для того, щоб відобразити соціальну реальність.

Зміст стереотипів визначається чинниками соціального, а не психологічного порядку. І саме ворожі, повні забобонів стереотипи є явищем суто негативним, а не механізм стереотипізації сам по собі.

Видатний британський психолог Г. Теджфел особливо підкреслював, що стереотипи здатні захистити не тільки цінності індивіда, але і соціальну ідентичність. Виходячи з цього, в якості основних соціально-психологічних функцій стереотипізації слід розглядати міжгрупову диференціацію, або оцінювальне порівняння, найчастіше на користь своєї групи, і здійснюване з її допомогою підтримання позитивної соціальної ідентичності. Іншими словами, призначення стереотипів – налагодити відносини групи не з будь-ким, а з собою, створивши образ, що дозволяє їй ідентифікувати себе у вирі історії. З цієї точки зору, “над завдання” соціальних стереотипів – забезпечити нехай символічну, але цілісність соціальної спільноти.

Втім, зустрічаються і прояви переваги чужих груп. Низькостатусні групи, наприклад етнічні меншини, можуть погоджуватися з відносно нижчим їх становищем у суспільстві. У цих випадках вони схильні розвивати негативні автостереотипи (стереотипи своєї групи) і позитивні гетеростереотипи (стереотипи чужої групи).

Теджфел виділяє дві функції стереотипу на індивідуальному і дві – на груповому рівні. До індивідуального рівня відносяться: 1) когнітивна (схематизація, спрощення) і 2) ціннісно-захисна (створення і збереження позитивного “Я-образу”). До соціального – 3) ідеологізуюча (формування і збереження групової ідеології, яка пояснює і виправдовує поведінку групи) і 4) ідентифікуюча (створення і збереження позитивного групового “Ми-образу”) [14].

З іншого боку, стереотипи часто виконують негативну роль, коли використовуються індивідом в процесі міжособистісного сприйняття при недоліку інформації про конкретного партнера по спілкуванню. До складнощів при налагодженні взаєморозуміння між людьми можуть привести не тільки негативні, а й цілком позитивні стереотипи. Якщо американці чекатимуть, що українці дисципліновані і працелюбні, то українські партнери можуть не виправдати їхніх сподівань. А наші співвітчизники, які очікують від американців товарисько-

сті і сердечності, бувають розчаровані, усвідомлюючи, що спілкування в США часто визначається діловою цінністю людини.

Забобони можуть розглядатися як реалізовані в поведінці стереотипи. Підкреслимо, що зазвичай людина використовує стереотип як щось неподільне, отримане нею у готовому вигляді і застосовує його, не співвідносячи з особистим досвідом і сучасними об'єктивними даними. У цьому сенсі забобона – ап'оріорне судження, почуття або оцінка, що передує власному досвіду. Супроводжуючись негативними емоціями по відношенню до “чужого”, стереотипи часто стають перепонами в міжособистісному спілкуванні, порушуючи міжкультурну комунікацію. Тут грає роль і вибірковість сприйняття – людям властиво уникати відомостей, які вносять дисонанс в систему їх установок і стереотипів. У той же час вони активно шукають відомості, що підтримують їх позиції, і будь-яку неоднозначну інформацію тлумачать на користь своїх установлених, часом помилкових, поглядів.

Для сучасного наукового підходу до проблеми істинності стереотипу характерно зміщення акценту з його когнітивного змісту на афективний, у центр уваги ставиться питання про причини стійкості і поляризованості стереотипу. Згідно з концепцією У. Вайнекі, особливість стереотипу полягає в тому, що він співвідноситься головним чином не з відповідним об'єктом, а із знаннями інших людей про нього. При цьому неважливо, істинне дане знання або помилкове, оскільки головне в стереотипі – не сама істинність, а переконаність в ній, причому відмінною стороною такої переконаності є її стійкість і надійність. Дійсно, практика показує, що навіть в разі доведення невідповідності стереотипу дійсності, він часто продовжує функціонувати, причому з не меншою силою і виразністю. Існують різні спроби пояснити цю особливість стереотипів. З чисто психологічної точки зору можна вивести схильність до стереотипного мислення із когнітивного стилю індивіда. Але разом з тим очевидно, що одна і та ж людина може демонструвати по відношенню до різних об'єктів різний когнітивний стиль; навряд чи можна погодитися з тим, що людина, догматично міркуючи в одному випадку, у всіх інших також виявиться догматиком. У зв'язку з цим важливим є пояснення, запропоноване ще Ліппманом: “Системи стереотипів можуть бути ядром наших особистих традицій, захистом нашого становища у суспільстві... Це гарантія нашої самоповаги. Це проекція на світ нашого власного почуття, наших власних цінностей, нашої власної позиції і наших власних прав. Тому стереотипи надзвичайно заряджені тими почуттями, з якими вони пов'язані” [6, с. 117]. Сильною стороною міркування Ліппмана є пояснення специфіки дії стереотипу не вродженою властивостями психології мислення і сприйняття, а функцією захисту соціальних цінностей. Цією ж захисною функцією пояснюється і ще одна відмінна риса стереотипу – його емоційна насиченість. Чим твердіше оцінка, тим, як правило, більшу емоцію викликає будь-яка спроба піддати її сумніву, і, навпаки, чим інтенсивніше емоція, тим категоричніше думка, яка її виражає.

Серед найбільш істотних властивостей етнічних стереотипів виділяють їх емоційно-оцінювальний характер. Оціночна забарвленість, як одна із значущих властивостей соціальних стереотипів, проявляється головним чином в їх наоч-

ності, у реальних діях і вчинках людей. Наприклад, стереотип негативного ставлення до будь-яких індивідів або груп призводить до напруження між ними з усіма витікаючими наслідками – від образ до фізичного насильства. Таким чином, соціальні стереотипи не є нейтральними з точки зору аксіологічного підходу. Стереотипізація будь-якого явища завжди передбачає його оцінку, яка, в свою чергу, залежить від ряду факторів: особистості, яка оцінює і ракурсу оцінки, оскільки оцінка “призначена для того, щоб упорядкувати, полегшувати і регулювати людську діяльність” [1, с. 5]. Оцінка будь-якого соціального явища носить необ’єктивний характер, так як часто залежить від стереотипів тих, хто оцінює. При одиничній оцінці неминуче залишається поза увагою багато об’єктивних ознак оцінюваного суб’єкта, а отримане стереотипне судження наповнюється хибними уявленнями. Емоційні аспекти стереотипів розуміються як ряд переваг, оцінок і настроїв. Емоційно забарвленими є і самі характеристики, які сприймаються. Навіть опис рис вже несе в собі оцінку, явно чи приховано вона присутня в стереотипах, необхідно тільки враховувати систему цінностей групи, в якій вони поширені.

Іншою важливою властивістю етнічних стереотипів вважається їх стійкість, що не раз підтверджувалася в емпіричних дослідженнях. Але стійкість стереотипів все-таки відносна: при зміні відносин між групами або при надходженні нової інформації їх зміст і навіть спрямованість можуть змінюватися.

Ще одна властивість соціальних стереотипів – узгодженість, або консенсус. Саме узгодженість вважав найважливішою характеристикою стереотипів Г. Теджфел. На його думку, соціальними стереотипами можна вважати лише уявлення, які поділяються досить великою кількістю індивідів у межах соціальних спільнот.

В останні десятиліття ряд авторів, вважаючи узгодженість стереотипів химерою і грою уяви дослідників, відмовилися вважати консенсус обов’язковою і необхідною характеристикою стереотипів. Стверджується, що критерій консенсусу стереотипів є зайвим, так як стереотипи розміщені у голові індивідів, вони повинні вивчатися як індивідуальні переконання.

Втім, переважає протилежна точка зору, прихильники якої, визнаючи існування індивідуальних переконань про соціальні групи, підкреслюють, що стереотипи і особисті переконання, хоча і можуть частково збігатися, є різними структурами, кожна з яких представляє собою частину знань індивіда про свою або чужу групу. Більш того, якби стереотипи були б не узгодженими, було б дуже мало сенсу в їх дослідженні. Небезпека стереотипів, а значить, і основна причина їх дослідження, полягає в можливості подібних реакцій у відповідь на подібні стереотипи; якби кожен індивід реагував на членів чужої групи відповідно до своїх власних переконань, негативний ефект стереотипів був би значно ослаблений.

Існування соціальних стереотипів визначається не тільки і не стільки уявленнями окремого індивіда, скільки фактом “групової згоди” [11]. Австралійські вчені відзначають, що дослідники стереотипів зазвичай походять від розуміння стереотипу як індивідуального, “часткового” явища. Проте, сама можливість виникнення і впливу стереотипних уявлень на міжособистісне сприй-

няття, а також інтерес до них науки і необхідність їх вивчення визначається властивістю стереотипів виникати не просто в “головах” окремих людей, а в свідомості цілих груп: “Стереотипи можуть стати соціальними, тільки коли вони поділяються великою групою людей всередині соціальної спільноти – поділ означає процес ефективного проникнення даних стереотипів до свідомості людей” [14, с. 25]. Аслам, Тернер та ін. слідом за Теджфелом пропонують свій погляд на цю проблему, стверджуючи, що “узгодженість стереотипів є результатом особливого виокремлення ролі групової ідентичності, деіндивідуалізації “Я” (самостереотипізації) і відповідного з цим зміни сприйняття і поведінки”. Вони розглядають висунення на перший план факту приналежності до групи як наслідок так званої “категоризації в контексті”, що сприяє уніфікації поглядів членів групи шляхом підтримки їх уявлень про інгруппову згуртованість або надання прямого тиску з метою досягнення необхідного єдності. Автори підкреслюють, що визнання факту “групової згоди” є життєво важливим для справжнього розуміння стереотипу як явища соціального порядку [11].

Ще однією сутнісною властивістю стереотипу з часів Ліппмана вважається їх неточність. Надалі стереотипи отримували ще менш втішні характеристики і тлумачилися як “традиційна нісенітниця”, “пряма дезінформація”, “сукупність міфічних уявлень” і т.п. Хибність настільки міцно стала асоціюватися з поняттям “стереотип”, що був навіть запропонований новий термін “соціотип” для позначення стандартного, але істинного знання про соціальну групу.

Тільки починаючи з 50-х років ХХ ст. набула поширення гіпотеза американського психолога О. Клайнберга, згідно з якою обсяг істинних знань у стереотипах перевищує обсяг помилкових – так звана гіпотеза “зерна істини”. Тепер вже не викликає сумнівів, що соціальні стереотипи не зводяться до сукупності міфічних уявлень. Соціальний стереотип є образ соціального об’єкта, а не просто думка про нього. Він відображає, нехай і в спотвореному або трансформованому вигляді, об’єктивну реальність, властивості двох взаємодіючих груп і відносини між ними.

О. О. Бодальов, обговорюючи проблему стереотипізації, вважає, що “в стереотипах завжди знаходить вираз запас теоретичних і практичних знань, якими володіє людина про кожний народ, про кожного з суспільних класів, про стать, вік, професію”. Вчений в своєму дослідженні дотримується тієї точки зору, що досвід спілкування кожної людини детермінований її приналежністю до певного народу, суспільного класу, статі, вікової групи, професії. А оціночні стереотипи представників різних демографічних і соціальних груп поряд з рисами подібності можуть включати в себе дуже істотні і характерні відмінності. Явище стереотипізації, на думку О. О. Бодальова, “розгортається після того, як суб’єкт, пізнаючи іншу людину, встановить її приналежність до якоїсь соціальної спільноти, визначить її соціальну роль, статус. Виявлення приналежності такої людини до якогось “класу”, “типу”, “категорії” людей тягне за собою створення у суб’єкту пізнання установки на подальше фіксування в людині – об’єкту пізнання, певних якостей” [4, с. 223].

Основна небезпека стереотипів в тому, що вони сприяють появі забобонів – невинувато негативної думки і ставлення до чужого народу або окремих

його членів, схильність негативно діяти по відношенню до людей чужого народу. А забобони в свою чергу провокують дискримінацію, яка передбачає засудження і упередження проти людини виключно на основі її ідентифікації з певною групою. При упередженні враховуються перш за все зовнішні дані. Упередження – це негативна, несприятлива установка до групи або до її членів; вона характеризується стереотипними переконаннями; установка впливає більше з внутрішніх процесів свого носія, ніж з фактичної перевірки властивостей групи, про яку йде мова. Звідси впливає, що мова йде про узагальнену установку, яка орієнтує на вороже ставлення до всіх членів певної групи, незалежно від їх індивідуальності. Ірраціональність упередження полягає не тільки у тому, що воно може існувати незалежно від особистого досвіду, воно навіть суперечить йому. Коли люди пояснюють своє вороже ставлення до будь-якої групи, вони зазвичай називають якісь конкретні негативні риси, властиві, на їхню думку, цій групі. Однак ті ж самі риси, взяті безвідносно до цієї групи, зовсім не викликають негативної оцінки або оцінюються набагато м'якше. Тут позначається і історична традиція, втілена в історичних творах, літературі, звичаях, і консерватизм системи виховання. Особливо велике значення має виховання. Численні дослідження показують, що більшість людей засвоюють упередження в дитинстві, до того, як отримують можливість критично осмислити отриману інформацію. Упередження мають згубний вплив і на їх жертви, і на їх носіїв і обмежують сферу спілкування між представниками різних груп, викликають настороженість з обох боків, заважають встановленню ближчих, інтимних людських відносин. Відчуженість же в свою чергу ускладнює контакти і породжує нові непорозуміння.

Тут хотілося б звернути увагу на той факт, що більшість стереотипів передують індивідуальному досвіду людини, тому одним із шляхів боротьби з поганими стереотипами є розширення її особистого досвіду. І хоча загальноновизнаним є факт, що вчення про стереотипи бере свій початок від Ліппмана, проте, не можна не згадати вчення про “ідоли площі” Ф. Бекона: “Люди об'єднуються мовою. Слова ж встановлюються згідно розумінню натовпу. Тому погане і безглузде встановлення слів дивним чином тримає в облозі розум” [2, с. 19]. А, як відомо, за Беконом єдиним джерелом наших знань є чуттєвий досвід. За великим рахунком знання, викладені в стереотипі, підтверджені або спростовані досвідом втрачають негативні ознаки стереотипу.

Важливо зрозуміти, як змінюється стереотип при появі особистого досвіду, який явно йому суперечить. Коли в близькому оточенні людини з'являється хтось (або щось), хто не відповідає старому стереотипу, у неї поступово наростає напруга, яка з часом призводить до зміни категоріальної структури сприйняття. Спочатку ця зміна відображається тільки в оцінках і ставленні до одиничних об'єктів. Лише набагато пізніше ця зміна поширюється на більш широкий клас споріднених об'єктів, корегуючи загальну ієрархію особистих цінностей, яка, в свою чергу, підлаштовує системи сприйняття, орієнтовані на стереотипи.

У наміченому процесі важливо зрозуміти два моменти: по-перше, головне – підштовхнути корекцію систем цінностей, а по-друге, потрібно не випустити з

уваги, що навіть саме найсприятливіше враження про одного представника “чужої” групи не зачіпає ціннісних граней системи уявлень. Поступово відбувається лише незначне “відщеплення” ряду особистісних якостей від узагальненого портрету за принципом: “Взагалі то вони, такі”, але мій товариш зовсім інший!”.

При цій еволюції використовуваних критеріїв збільшується складність узагальненого стереотипного портрету, він поступово розшаровується і, нарешті, починає дуже повільно руйнуватися. Важливо враховувати величезну інерційність стереотипів, про що йшлося вище. Тому їх корекція вимагає найбільшої делікатності і невичерпної терпимості.

Одним із провідних напрямків досліджень проблеми боротьби з негативними стереотипами стала розробка т.зв. “гіпотези контакту”, основою якої служить припущення про те, що безпосереднє спілкування при певних умовах сприяє поліпшенню соціальних стереотипів і руйнує упередження. На думку британського соціального психолога М. Х’юстона, позитивному ефекту сприяють три аспекти контакту. По-перше, у ситуації спілкування суб’єкти сприйняття починають визнавати відмінності між членами чужої групи. По-друге, “поширенню” позитивних установок сприяє використання інформації, яка не підтверджує початковий стереотип. По-третє, збільшення міжособистісних контактів з усвідомленням того, що “свої” і “чужі” мають багато схожих властивостей і цінностей, призводить до змін у сприйнятті важливості соціальних категорій для класифікації індивідів. [13]. Але навіть при дотриманні більшості умов, які сприяють контактам (групи мають однаковий статус, мають спільні цілі, які вимагають співпраці, і підпорядковуються єдиним правилам), отримані результати дозволяють засумніватися в тому, що зустрічі та знайомства з представниками іншої великої групи неминуче ведуть до приписування їм більш позитивних якостей. Нездатність гіпотези контакту передбачити, чи поширяться позитивні установки, які виникають в ході міжособистісних відносин на всю групу в цілому, і чи приведуть вони до змін в стереотипах, є її головним недоліком.

У кінці ХХ ст. у соціальній психології отримали розвиток підходи, які націлені на цілеспрямоване викорення негативних стереотипів і на заміну поведінки, заснованої на узгоджених соціальних стереотипах, на дії, в основі яких лежать персональні переконання. Їх прихильники ґрунтуються на концепції дослідниці з США П. Дівайн, згідно з якою стереотипи неминуче активізуються в ситуації сприйняття представника іншої групи, незважаючи на будь-які спроби їх ігнорувати. Дослідження продемонстрували автоматизацію стереотипних рис, які відносяться до афроамериканців, азіатів, літніх людей, чоловіків і жінок [12].

У моделях зниження негативних стереотипів підкреслюється, що вільні від упереджень “відповіді” на стереотипи вимагають від людини, яка сприймає представників “чужих” груп, знань про свою упередженість і прагнення змінити свої переконання виходячи з цінностей рівності, і справедливості, почуття провини, докорів сумління і т.п.

Висновки. Люди з легкістю виявляють готовність характеризувати великі людські групи (або “соціальні категорії”) недиференційованими, грубими і упередженими ознаками. Відповідно до тенденції міркування в термінах стереотипів людина спочатку визначає, а потім бачить. Вона схильна сприймати і розуміти те, що вихопила, у нав’язаній звичній формі.

Така категоризація прагне залишатися абсолютно стабільною протягом тривалого періоду часу. Соціальні стереотипи певною мірою можуть змінюватися в залежності від соціальних, політичних або економічних змін, але цей процес відбувається вкрай повільно в силу їх стійкості. Соціальні стереотипи не представляють великої проблеми, коли не існує явної ворожості у відносинах груп, але їх надзвичайно важко модифікувати і управляти ними в умовах значної напруженості і конфлікту.

Стереотип несе в собі “зерно істини”, він не обов’язково повинен бути при цьому об’єктивно “гносеологічно” істинним або хибним, головне в стереотипі не істина змісту, а відношення (пережите як віра, переконаність) до цієї істинності.

Важливо відзначити, що стереотип – це не лише звичний спосіб дії, а й застигла форма бачення світу.

Стереотипізована манера розглядання людей і події має очевидні небезпеки: може привести до неправильної адаптації або до сильного культурного шоку при необхідності співставити стереотипізовану картину з реальністю.

З іншого боку, існування стереотипів має свої очевидні переваги, створюючи і підтримуючи впорядковану, “тверду” картину світу, до якої легко пристосовувати звички, смаки, здібності, прагнення і надії. Сукупність стереотипних уявлень може давати незакінчену, неточну, тенденційну картину світу, але вона відображає світ, до якого людина пристосувалася.

Одним із шляхів боротьби з негативними стереотипами є розширення зон і сфер формального і неформального спілкування між індивідами, і соціальними спільнотами.

Література

1. Арутюнова Н. Д. Проблемы структурной лингвистики / Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1984. – 247 с.
2. Бэкон Ф. Новый органон // Соч. : в 2 т. – М., 1978. – Т. 2 – М. : Мысль, 1978. – 575 с.
3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество : опыт социального прогнозирования / Д. Белл. — М. : Академия, 1999. – 949 с.
4. Бодалев А. А. Личность и общение / А. А. Бодалев. – М. : Международная педагогическая академия, 1995. – 328 с.
5. Кон И. С. Психология предрассудка : о социально-психологических корнях этнических предубеждений / И. С. Кон // Новый мир. – 1966. – № 9. – С. 187–205.
6. Липпман У. Общественное мнение / У. Липпман. – М. : Институт Фонда “Общественное мнение”, 2004. – 384 с.
7. Майерс Д. Социальная психология. Интенсивный курс / Д. Майерс. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2002. – 512 с.
8. Мельник Г.С. Mass Media : Психологические процессы и эффекты / Г. С. Мельник. – СПб. : СПбГУ, 1996. – 159 с.

9. Штомпка П. Социология : анализ современного общества / П. Штомпка. – М. : Логос, 2005. – 664 с.
 10. Allport G. W. The Nature of Prejudice. – New York, 1958. – 77 p.
 11. S. Alexander Haslam, John C. Turner, Penelope, J. Oakes, Craig McGarty & Katherine J. Reynolds. The group as a basis for emergent stereotype consensus [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.researchgate.net/publication/233107831_The_Group_as_a_Basis_for_Emergent_Stereotype_Consensus
 12. Devine P. G. Stereotypes and prejudice : their automatic and controlled components. – J. of Personality and Social Psychology. – 1989. – Vol. 56.
 13. Hewstone M. Contact and categorization : social psychological interventions to change intergroup relations. – Stereotypes and stereotyping / ed. by C.N. Macrae, C. Stantor, M. Hewstone. – New York, London : Guilford Press, 1996.
 14. Tajfel H. Social stereotypes and social groups. – Intergroup behavior / ed. by J. C. Turner, H. Giles. – Oxford : Basil Blackwell, 1981.
- Отримано 30.09.2017

Summary

Korniyenko Olexandr. Social stereotypes as a phenomenon of modern society.

People are readily characterized by the willingness to characterize large groups of people (or “social categories”) with undifferentiated, rude and biased features. In accordance with the tendency of reasoning in terms of stereotypes, the person first defines, and then sees. She tends to perceive and understand what was snatched in the imposed conventional way.

Such categorization tends to remain absolutely stable over a long period of time. Social stereotypes may vary to a certain extent, depending on social, political or economic changes, but this process is extremely slow because of their sustainability. Social stereotypes do not represent a big problem when there is no obvious hostility in group relationships, but it is extremely difficult to modify and manage them in conditions of significant tension and conflict.

The stereotype carries in itself a “grain of truth”, it does not necessarily have to be objectively “epistemologically” true or false, the main thing in the stereotype is not the truth of the content, but the relation (experiencing faith and belief) to this truth.

The stereotyped way of looking at people and events has obvious dangers: it can lead to improper adaptation or a strong cultural shock, if necessary, to reconcile a stereotyped picture with reality.

On the other hand, the existence of stereotypes has its obvious advantages by creating and maintaining an orderly, “firm” picture of the world, to which it is easy to adapt habits, tastes, abilities, aspirations and hopes. A set of stereotypical representations can give an unfinished, inaccurate, tendentious picture of the world, but it reflects the world to which people are adapted.

One of the ways of combating negative stereotypes is to expand the zones and areas of formal and informal communication between individuals and social communities

Keywords: *social stereotype, stereotyping, identity, individual, social community, communication, installation.*

Татьяна РУМЯНЦЕВА

КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИХ ОТНОШЕНИИ К ТРАДИЦИИ

Опираясь на многочисленные примеры, автор анализирует главные установки классического и неклассического типов философствования, различающиеся между собой по специфике задания проблемной сферы философского знания, способам его организации, стилю мышления, трактовке базовых философских концептов и т.д. Акцент в статье сделан на выявление принципиально разного отношения этих двух исторических типов философствования к традиции. Продемонстрировано, в частности, как и когда зарождается это новое отношение к традиции, суть которого в попытках обосновать полное отсутствие в истории философии вечных или “сквозных” тем и проблем, а также фиксированного метасловаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса.

Ключевые слова: *классика, неклассическая философия, традиция, И. Кант, Ф. Ницше, В. Дильтей, Ж. Делёз.*

Постановка проблемы. Как известно, философская классика и пришедший ей на смену новый исторический тип философствования различаются между собой по целому ряду парадигмальных установок. Речь идет в первую очередь о специфике задания *проблемной сферы* философского знания, о *способах его организации*, о различиях в *стиле мышления* и *трактовке базовых философских концептов* и т.д. и т.п.

Анализ последних исследований и публикаций. Попытки выявить и описать суть этих различий, а также предпосылки, приведшие к появлению нового типа философствования, были впервые предприняты уже в философской литературе советского периода. В этом плане следует отметить знаменитую статью “Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления)”, которую более 40 лет назад написали М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев и В. С. Швырев [3]. Кстати говоря, в советскую историю философии она вошла под несколькими названиями: “Нашумевшая статья трех авторов” или просто “Тройственная статья” и получила значение, чуть ли не историко-философского *манифеста*. Именно здесь впервые в отечественный философский обиход и была введена сама эта система координат: “классическое – неклассическое”; а ведь сегодня эта дихотомия стала практически общим местом. Но в начале семидесятых, когда всех философов делили по преимуществу на материалистов и идеалистов, она смотрелась как новая и непривычная мысль, во многом нарушающая до тех пор принятые правила игры. Более того, “Статья трех авторов” оказалась одной из первых достаточно убедительных и оригинальных демонстраций несводимости новоевропейской философии и ее проблематики только к *идеологическим процессам*; здесь прозвучала очень важная идея о том, что западные философские учения XVII–XX вв. следует рас-

сматривать именно как *преемственные идейно-теоретические образования*. Эту преемственность можно было бы продемонстрировать многократно. Возьмем, к примеру, немецкую классическую философию. Так, каким бы коперниканским не был тот переворот, который совершил в европейской философии И. Кант, его трансцендентальная философия не возникла ниоткуда, а была вписана в исторический контекст, в традицию немецкой философии XVIII в., будучи тесно связана с дискуссиями о метафизике. Это великолепно показано в работах российского историка философии А. Н. Круглова [2]. Многие из приписываемых исключительно Канту идей были сформулированы еще до него, его предшественниками и современниками – Ламбертом, Тетенсом, Аббтом. Это идеи об активности сознания, о субъективности пространства и времени, о различении методов математики и философии, трактовки каузальности и трансцендентальной видимости и т.д. То есть, Кант во многом опирался на предшествующую ему философскую традицию, до него выдвинувшую ряд актуальных проблем и наметившую некоторые пути их решения. Что, разумеется, вовсе не умаляет заслуг великого кенигсбержца.

Или, возьмем сам переход от Канта к Фихте и далее – к Шеллингу. Как бы не были при этом гениальны и оригинальны все эти мыслители, при всем разнообразии развиваемых ими идей и концепций, при всем том, что разработанный Кантом проект реформы метафизики был впоследствии отвергнут многими его последователями, осуществившими перерождение метафизики на диалектической основе, мы все равно не можем игнорировать сформированную именно Кантом *традицию*, которую мы называем немецким классическим идеализмом. И пафос этой традиции здесь налицо, ибо каждый философ после Канта, начиная выработку своей концепции во многом опирался на идеи предшественника; без Канта нет Фихте, хотя учение Фихте радикально отличается от идей Канта. Но обратите внимание, даже на то, *как* сам Фихте квалифицировал свое наукоучение: “оно есть не что иное, как правильно понятое учение Канта” [6, с. 495].

Цель статьи заключается в том, чтобы принципиально разное отношение классического и неклассического философствования к традиции.

Изложение основного материала. Характеризуя классику, мы выделяем здесь целый ряд явно схожих презумпций и установок: традиционную приверженность метафизической проблематике, поиски истины, сущности, последних оснований бытия и познания; упоминаем и рефлексии в границах строго определенной системы категорий, кантовская их таблица на долгие годы станет эталоном той сети, которая набрасывалась на постигаемую реальность. Другое дело, как по-разному, примеру тот же Кант и Гегель понимали природу этих категорий. Следует отметить и претензии классики на систематическую целостность при конструировании картины реальности и завершенность знания; о ее вере в естественную упорядоченность и разумность мира; специфический способ задания человеческой субъективности;

особенности моделирования антропологической и социально-исторической проблематики и т.д. [5, с. 7].

Отмечая такого рода приверженность традиции со стороны классической философии, нельзя в то же самое время не отметить и то, что, по-видимому, в каждую историческую эпоху можно обнаружить свои классику и неклассику. В античной философии сразу бросается в глаза противостояние Платоно-Аристотелевской линии, как классической, софистам и сократическим школам, а также эллинистическим течениям стоиков, эпикурейцев и скептиков. Возьмем, к примеру, философию Нового времени, в самом названии которой имманентно содержится соответствующее отношение ко всему прошлому в развитии человеческой мысли и претензии на исключительно новаторский характер эпохи. Таким образом, и Бэкон, и Декарт, и уже упоминаемый нами Кант во многом претендовали на преодоление предшествующей традиции, хотя так и не смогли полностью от нее отказаться и избежать заимствований и влияний со стороны своих гениальных предшественников, используя их идеи, концепции и терминологию.

Схожесть выше отмеченных установок свидетельствует о том, что одних из первостепенных принципов классической европейской философии являлась именно *опора на многовековую традицию*, непререкаемый учет всего, что было достигнуто в прошлом, начиная чуть ли не с самых истоков философской мысли, с античности. Даже идейные революционеры XIX века – Шопенгауэр, Фейербах, Кьеркегор, да и Маркс (во многом опиравшийся на идеи Гегеля) так и не смогли поколебать этого незыблемого основания. Вроде явно выпадая из классической традиции благодаря критическому пафосу своих учений, они строят их опять же во многом сквозь каркас классических рационалистических систем, сохраняя, в том числе, и их терминологию. И хотя здесь уже имеет место высвобождение мощного иррационалистического элемента из-под власти общей схематики рационалистического по сути типа философствования, иррационалистические тенденции все же сохраняют безраздельную, хотя, быть может, и негативную зависимость от классической, особенно немецкой философии. В самом деле, идеи того же Кьеркегора во многом являют собой полную антитезу гегелевской философии, ее как бы негатив. Как отмечает российский философ А. Ф. Зотов, “все, что появилось непосредственно после гегелевской философской системы в тот исторический период, выглядит либо как радикальная критика “гегельящины”, после которой эту философскую концепцию остается только отбросить, либо как попытка коренным образом переработать эту философскую конструкцию, “критически преодолеть ее” [1, с. 14]. И в том, и в другом случае создается впечатление, что философские оппоненты Гегеля “светят отраженным светом” его идей, если не предстают чем-то вроде “негатива” этой философской системы. Возникает иногда впечатление, что если бы не было Гегеля, предмета их критики, то у них самих не осталось бы предмета для размышлений. Если задаться вопросом о том, чего же все-таки добились эти мыслители? Думаю, только того, что классическое наследие стало пониматься и

использоваться ими, а вслед за ними и другими, *более свободно*, чем раньше (взять тех же неокантианцев). Хотя даже философия первой половины XX века продолжала во многом сохранять свое глубокое содержание благодаря приверженности философской традиции.

Кстати, в уже упоминавшейся “статье трех” была выдвинута еще одна интересная мысль о том, что новая философия XX столетия открыла и осмысляет *новую реальность*, которая была неведома философской классике и которую впервые опознал Маркс, что также не укладывалось в привычное воинственное противопоставление “марксистский – буржуазный” и делало возможным идеологически нейтральное понятие неклассической рациональности.

Неклассическая философия, возникновение которой условно датируют с последней трети XIX – начала XX вв., начинается с содержательно-аксиологического дистанцирования от классики, которое постепенно приобретает форму достаточно радикального отвержения всей предшествующей традиции. В противовес гармоничным построениям классики в виде тщательно разработанных специальных систем дисциплин, наличию здесь “общего дела мысли” – т.е. преемственности тем и проблем, новейшая философия с самого начала своего возникновения начинает дистанцироваться от этой классики: сначала в формате полукритицистского, половинчатого отрицания, а затем и в форме более жесткого постмодернистского натиска. Кстати говоря, новейшие философы часто определяли себя и свои достижения именно через их неприятие классики, заботясь скорее не столько о продолжении общего дела мысли, сколько о ниспровержении всего того, что было до них.

Большое влияние на этот принципиально новый тип отношения к традиции прошлого еще в конце XIX в. оказал В. Дильтей, а, может еще раньше Ф. Ницше. В своей работе “По ту сторону добра и зла” он так и заявил, что “большую часть сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями” и вообще, что “каждая великая философия есть самоисповедь ее творца, написанное им помимо воли и незаметно для самого себя” [4, с. 244]. Что же касается Дильтея, то в своей работе “Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах” он утверждал, что историю философии следует вообще понимать как своего рода *анархию* философских систем, в основе которых лежит исключительно индивидуальное мироощущение, воспроизводящее неизбежное для любой исторической эпохи чувство жизни – иррациональное, импульсивное, глубоко субъективное и потому в принципе несовместимое с какой-либо логикой или закономерностью. Отсюда, не в мире, а в человеке, считал он, философия должна искать внутреннюю связь всех своих познаний.

Вслед за Дильтеем, а потом и Хайдеггером, о “дерзких рейдах” в традицию которого можно было бы написать отдельную статью, новейшая западная философия демонстрирует программную вольность и свободу в

обращении с традицией, стремление дистанцироваться в своем интеллектуальном развитии от самих основ классического философствования. Быть может, их связывает с этой традицией лишь то, что мыслители прошлого становятся темой их собственных интеллектуальных изысков. Так, Ж. Деррида, Ж. Делёз и многие другие авторы стремятся показать отсутствие в истории философии вечных или “сквозных” тем и, более того, фиксированного мета-словаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса. Все, что на протяжении веков считалось великим и обязательным для изучения, объявляется “преодоленным” и просто бесполезным пережитком “нецивилизованного прошлого”. История философии, по словам Делёза, всегда была агентом власти в философии, а также и в мышлении. Она играет репрессивную роль: как же, мол, можно мыслить, не прочитав Платона, Декарта, Канта и Хайдеггера...? Надо освободиться от этого репрессивного прошлого. А что вместо глубокого уважения классической традиции предлагают нам эти мыслители? Игру с понятиями, имитации, симулякры, повторения, правда, на философски окрашенном языке того, о чем говорит обыденное сознание.

Таким образом, господствующей здесь становится идея, согласно которой все философские учения являются исключительно *оригинальными* системами, неподвластными какому бы то ни было историческому развитию и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда аутентичное содержание каждого учения являет собой неповторимую творческую индивидуальность его автора, своего рода способ его самоутверждения. Тем самым устраняется то возможное общефилософское пространство, в котором могли бы быть соотносимы позиции различных мыслителей, ставится под сомнение сама возможность осмысленного диалога между философами.

Иначе говоря, на смену приверженности многовековой традиции приходит установка, что это прошлое ничего не значит, является превзойденным и преодоленным современностью, потому что мы живем в пост-современности, в ситуации такого невероятного прогресса, что не имеем необходимости сверять с прошлыми эпохами мысли и решения.

Мне бы хотелось закончить свою статью идеей Ясперса, который, правда, высказал ее применительно к пониманию и усвоению философии Ницше, но, думаю, она имеет куда более широкое применение. Так, в последнем абзаце своей небольшой книги под названием “Ницше и философия” он приводит разговор юного Шопенгауэра с Шульце-Энесидемом, немецким философом, современником Канта, пытавшимся в свое время подвергнуть ревизии его учение. Так вот, на вопрос обратившегося к нему Шопенгауэра о том, с чего надо начинать изучение философии, он ответил: “С Платона и Канта” [7, с. 114]. Думаю, что и по сей день это так.

Выводы. Основа всего философствования по-прежнему лежит в традиции, без ее штудирования нам не сделать в философии ни шагу, без тех же Платона, Канта, Ницше, Кьеркегора, Маркса и т.д. Вот почему так важно

усвоение историко-философской традиции, ибо, как говорил еще великий Гегель, единственный путь быть введенным в самое здание этой науки – это изучение ее истории.

Література

1. Зотов А. Ф. Современная западная философия : учебн. / А. Ф. Зотов. – М. : Высш. шк., 2001. – 784 с.
2. Круглов А. Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века / А. Н. Круглов. – М. : Феноменология-Герменевтика, 2008. – 440 с.
3. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность : две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М. : Наука, 1972. – С. 28–95.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 238–407.
5. Современная западная философия : учеб. пособие / под общ. ред. проф. Т. Г. Румянцевой. – Минск : Книжный Дом, 2009. – 1024 с.
6. Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение / И. Г. Фихте. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 477–547.
7. Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс. М. : Медиум, 1994. – 114 с.

Отримано 10.04.2016

Анотація

Румянцева Тетяна. Класична і неklasична філософія у їх відношенні до традиції

Опираючись на численні приклади, автор аналізує головні установки класичного і неklasичного типів філософствування, що розрізняються між собою за специфікою завдання проблемної сфери філософського знання, способам його організації, стилю мислення, трактуванні базових філософських концептів і т.д. Акцент у статті зроблено на виявленні принципово різного ставлення цих двох історичних типів філософствування до традиції. Продемонстровано, зокрема, як і коли зароджується це нове ставлення до традиції, суть якого в спробах обґрунтувати повну відсутність в історії філософії вічних або “наскрізних” тем і проблем, а також фіксованого мета-словника, які забезпечували б єдиний логічний простір для філософського дискурсу.

Ключові слова: класика, неklasична філософія, традиція, І. Кант, Ф. Ніцше, В. Дільтей, Ж. Дельоз.

Summary

Rumyantseva Tatiana. Classical and non-classical philosophy in their relation to tradition.

Based on numerous examples, the author analyzes the main attitudes of the classical and non-classical types of philosophizing, differing in the specifics of the task of the problematic sphere of philosophical knowledge, the methods of its organization, the style of thinking, the interpretation of basic philosophical concepts, etc. The emphasis in the article is made on revealing fundamentally different attitudes of these two historical types of philosophizing to tradition. It is demonstrated, in particular, how and when this new attitude to tradition arises, the essence of which is in attempts to substantiate the complete absence in the history of philosophy of eternal or “cross-cutting” themes and problems, as well as a fixed meta-dictionary that would provide a single logical space for philosophical discourse.

Keywords: classics, non-classical philosophy, tradition, I. Kant, F. Nietzsche, V. Dilthey, J. Deleuze.

Олена ЩЕРБИНА-ЯКОВЛЕВА

ПОНЯТТЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКІ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

У статті доводиться, що продуктивним шляхом обговорення та уточнення поняття соціокультурної діяльності є інтеграція комплексу соціально-філософських та культурологічних підходів. Вимога такої інтеграції аргументована тим, що поняття “соціокультурне” є штучно утвореним, відносно новим, інтегративним за своїм змістом. Це обумовлює його основні логічні та концептуальні особливості: воно водночас має загальні, універсальні логіко-методологічні функції та інтегративне значення; а також різноманітні спеціалізовані, галузеві визначення.

Ключові слова: *культура, соціокультурна діяльність, соціальне, культурне, категорії соціальної філософії, категорії культурології.*

Постановка проблеми. Логічне та аргументоване визначення поняття соціокультурної діяльності є необхідною теоретичною та методологічною засадою дослідницької роботи, організації навчального процесу за культурологічними напрямками, підготовки відповідних навчально-методичних програм та посібників, ефективного проведення науково-дослідницької та технологічно-організаційної роботи в галузі культурології та менеджменту соціокультурної діяльності.

Суперечливі визначення цього поняття у спеціальних виданнях свідчать про те, що є потреба у їх поглибленні. Без спеціальних роз'яснень усвідомлення цього поняття відбувається лише частково, на інтуїтивному рівні, за підтримкою синтезуючої здатності та асоціацій зі знайомими поняттями (“культура”, “соціальний захист”, “соціальна робота”, “соціальне об'єднання” тощо). Розробка науково-теоретичного поняття соціокультурної діяльності вимагає поглиблення буденних уявлень. Складнощі з його визначенням є результатом того, що воно актуалізовано водночас в різних галузях науково-теоретичної та освітньої діяльності. Внаслідок цього утворюються різні смисли цього поняття, у яких віддзеркалюється спрямованість науково-дослідницької уваги різних авторів. Продуктивним шляхом обговорення та уточнення цього поняття є інтеграція системи соціально-філософських та культурологічних підходів. Вимога такої інтеграції аргументована тим, що поняття “соціокультурне” є штучно утвореним, відносно новим, інтегративним за своїм змістом. Це обумовлює його основну логічну та концептуальну особливість:

- Поняття соціокультурного має загальні, універсальні логіко-методологічні функції та інтегративне значення;

– Поняття соціокультурного має різноманітні спеціалізовані, галузеві визначення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання щодо часу утворення поняття “соціокультурної діяльності” повинно бути проясненим. Словосполучення “соціокультурна динаміка” використаний у виданні творів П. Сорокіна “Людина, Цивілізація. Суспільство”, що відбулося у 1992 р. [4]. Цім словосполученням названий відповідний розділ у книзі, у якому розміщена робота “Криза нашого часу”. Ця робота (1941) є популярним викладенням основних ідей фундаментальної 4-х-томної праці, якій перекладач і коментатор творів П. Сорокіна А. Ю. Согомонов надав назву “Соціокультурна динаміка” [4, с. 538]. Але у самого П. Сорокіна його твір має назву “Соціальна і культурна динаміка” (Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. – N. Y., 1937) [4, с. 427].

Отже, П. Сорокін не є утворювачем неологізму “соціокультурний”, який на англійській мові повинен мати форму “Socialcultural”. Проте він є утворювачем принципово значущої методологічної ідеї, яка не втрачає свого значення і в наші часи: “соціальне” і “культурне” є двома різними, не тотожними науковими концептами, кожний з яких має власний дослідницький потенціал.

Метою статті є аналіз та уточнення поняття соціокультурної діяльності як штучного, утвореного шляхом інтеграції деяких соціально-філософських та культурологічних підходів.

Виклад основного матеріалу. Будь-яка доба історичних соціальних та культурних криз демонструє залежність та єдність соціального і культурного, їх взаємні впливи та суперечності. Отже, соціальне постійне перетікає в культурне; так само культурне детермінує оновлення соціального. Ззовні однічасні деформації, трансформації, модифікації виглядають як руйнування, “смерть” цивілізації, реальність якої П. Сорокін категорично заперечував. Руйнування та зміни – симптом системного оновлення суспільства, і вчений використовує весь свій арсенал історичних, соціологічних та культурологічних знань для доведення цієї думки. Отже, фактично ще у 30-ті – 40-і роки ХХ ст. П. Сорокін обґрунтовує загальносистемний та синергетичний підхід як методологію соціологічного (соціально-філософського) та культурологічного дослідження.

Імовірно, що утворювачем російського та українського неологізму “соціокультурний” є власне А. Ю. Согомонов. У вжитку цього автора “соціокультурний” – це принципово нова, сучасна наукова категорія зі актуальним методологічним статусом. І в осмисленні цієї категорії А. Ю. Согомонов йде ділі від Сорокіна, інтегруючи його “соціальне крізь культурне, так само як культурне крізь соціальне” з класичними уявленнями про багаторівневу сутність людини та суспільства.

Дуже слухним є підхід Л. В. Малес, яка обрала для докторського дослідження завдання детального розгляду концепту соціокультурного як знаряд-

дя соціологічного дослідження [3]. Але ця авторка, ґрунтовно відмітивши, що актуалізація цього концепту в Україні, що відбувається саме у наші часи, у перших десятиліттях ХХІ ст., обумовлена “змінами самої досліджуваної реальності: її описуванням як гіпертексту, в термінах різноманітних символів”, прояви цих змін зводять до активізації візуальних домінант соціальної інформації, віднесення фотографії, кінематографа, інших артефактів до важливих джерел інформації про соціальну реальність” [2, с. 4]. На наш погляд, підтримуючи ідеї П. Сорокіна, слід наполягати на системному, багаторівневому підході до суспільства, у якому соціальні структури висвітлюються крізь культурні феномени, а культурні інститути якісно по-різному обслуговують різноманітні соціальні шари, прошарки, страти. У цьому смислі соціальні шари є продуктом культури. Культура є продуктом соціуму. У добу кризи, зламу суспільства, майданів та революцій конструктивні і деструктивні зв’язки соціального і культурного висвітлюються не стільки в кіно та світлинах, скільки в нових ідеологіях, політико-економічних теоріях та відповідних практиках.

При цьому тільки у спеціально визначених наукових ситуаціях можна звужувати зміст поняття соціокультурного до якихось часткових його складових. Наприклад, Н. В. Кочубей вважає, що поняття соціокультурного можна розкрити крізь характеристику таких понять, як “культурна діяльність”, “соціальна робота” та “соціальна педагогіка” [1, с. 17]. При цьому культурна діяльність визначається як різновиди діяльності у сфері офіційної, підтриманої державою культури; соціальна робота – як галузь наукових знань та професійна діяльність, соціальна педагогіка – як теорія соціального виховання.

Обмеженість такого підходу зрозуміла з погляду на те, що у своєму структурному вимірі об’єктивний феномен соціокультурного складається з сукупності явищ:

- Різноманітних форм соціокультурної діяльності, які мають власні історично утворені технології, об’єкти, завдання та інноваційні результати, що постійно поповнюють соціокультурне середовище життєдіяльності людства;
- Суб’єктів соціокультурної діяльності, якими є соціалізовані та інкультуровані індивіди, соціокультурні групи, соціокультурні інститути;
- Індивідуальних та групових потреб в продуктах соціокультурної діяльності, що постійно виникають, розвиваються та оновлюються;
- Процесів соціокультурної діяльності, що продовжуються в історичному часі та просторі буття суспільства, соціальних груп та індивіда;
- Продуктів соціокультурної діяльності, якими є різноманітні матеріальні та ментальні складові суспільної життєдіяльності, спрямовані на задоволення відповідних потреб;

- Чисельних форм та видів відображення процесів соціокультурної діяльності, у тому числі на буденному та теоретичному рівнях;
- Соціокультурних інститутів, що історично утворилися як складові керованих та не керованих, офіційно підтримуваних державою та не підтримуваних технологій соціокультурної діяльності;
- Розмаїтих відносин, структурних та функціональних зв'язків між суб'єктами соціокультурної діяльності, її продуктами, соціокультурними інститутами.

Універсальні функції поняття соціокультурного утворилися як результат інтеграції в його змісті двох різних за походженням систем уявлень: “уявлення про соціальне” і “уявлення про культурне”. Соціальне – основний атрибут соціуму (людської спільноти). Культурне, навпаки, є основним атрибутом культури (штучно утвореної людством сукупності артефактів).

Соціальне як властивість людської спільноти має власні вияви:

- Об'єднаність у громаду (етнос, плем'я, націю, професійну групу, родину, сім'ю, конфесійну, дозвіллеву групу тощо);
- Перетворення зоологічної (тваринної, архантропоїдної) соціальності на людську соціальність, формування дворівневої біо-соціальної сутності людини;
- Організованість (спрямованість на групове задоволення спільних потреб);
- Керованість (наявність біо-антропологічного домінанта, соціального лідера, політичного вождя, ідеологічного пропагувача тощо);
- Ієрархічність (внутрішня структурованість спільноти за рівнем владних функцій);
- Урегульованість (наявність біофізіологічних, комунікаційних, практико-діяльнісних, моральних, правових тощо регуляторів спільної життєдіяльності);
- Соціалізація членів спільноти (забезпечення елементарної адаптованості до вимог спільної життєдіяльності з виконанням загальних регуляторів);
- Виконання соціально-педагогічної (формуючої по відношенню до нових генерацій соціуму, виховної, освітньої) функції, забезпечення високого рівню інтегрованості в суспільство, розвиток творчих типів особистості тощо;
- У деяких спільнот – виконання генеративної (підтримуючої демографічну чисельність соціуму) функції;
- Структурованість часу життєдіяльності соціуму та соціального індивіда, розподіл часу праці та відпочинку; наявність вільного часу, періодів пошуково-орієнтуючої, соціально-самоорганізаційної, ігрової, дозвіллевої, розважальної діяльності тощо.

Культурне як властивість сукупності штучно утворених речей, відносин, інститутів, ментальних образів, норм тощо своїми виявами має дещо інші впливи на людство:

- Утворення штучного середовища людської життєдіяльності, “надбудови” над природою;
- Утворення знарядь праці, техніки та технологій людської діяльності;
- Олюднення (“сапієнтизація”, “гомінізація”) людства, формування багаторівневої біосоціокультурної сутності людини;
- Розвиток та задоволення потреб соціуму в штучних матеріальних і духовних продуктах;
- Розвиток та задоволення потреб соціуму в пізнанні, утворенні орієнтуючої, ціннісно-нормативної, праксеолого-регулюючої картини світу;
- Поглиблення та задоволення потреб соціуму в накопиченні, збереженні, розповсюдженні, наслідуванні знань, технік, технологій продуктивної матеріальної та ментальної (духовної) діяльності, навчанні, освіті та просвіті тощо;
- Інкультурація та аккультурація нових генерацій соціуму, мігрантів тощо;
- Розвиток та задоволення потреби людства та особи в свободі, самовиявленні, саморозвитку, самореалізації тощо;
- Розвиток та задоволення соціальної та індивідуальної потреби в творчості;
- Поглиблення та задоволення потреби соціальних груп та індивідумів в ігровій, розважальній, дозвіллевій діяльності.

Реально запитуваним, актуалізованим сьогодні є поняття соціокультурної діяльності у його конкретизованих, часткових значеннях.

Якщо ми їх сконцентруємо, то побачимо, що цьому поняттю частини за все надаються такі значення, що перетворюють його на спеціальний термін, вживаний в диференційованих освітніх, виховних або політико-управлінських технологіях.

Наприклад, у конкретній освітній технології припустимим є таке визначення: соціокультурна діяльність – це “результат вільного вибору у дозвіллевий час” [1, с. 5]. З цього погляду структуру соціокультурної діяльності складають гра як її вид і засіб, “спеціальні події в соціокультурній сфері” (презентації, конференції, фестивалі, церемонії, шоу-заходи, конкурси, лотереї, виставки, ярмарки, свята, дитячі свята тощо).

Дійсно, у такому значенні поняття соціокультурної діяльності є сучасною заміною традиційних понять “культурно-виховна робота”, “культурно-просвітницька робота”. Традиційні поняття асоціюються з історичною добою народництва, ідеологічною пропагандою, застарілим стилем роботи за-

кладів культури радянської доби тощо. І в минулі часи ніхто не забороняв людині займатися культурною творчістю; але головною причиною зміни понятійного апарату є страх перед комуністичними ідеологемами. Саме у межах такої відомчої освітньої технології є ґрунтовним і більш загальне визначення: “Соціокультурна діяльність – певна система дій, що відображає цілі і функції державної політики в галузі культури і дозвілля, визначає шляхи, методи і засоби їх реалізації; являє собою керований суспільством і його соціальними інститутами процес залучення людини до культури й активного включення самої людини в цей процес” [1, с. 17]. У цьому випадку слухним є твердження, що “предметом соціокультурної діяльності є будь-які можливі засоби і форми активної дії соціально-педагогічного і соціально-культурного середовища на духовний розвиток різних соціальних, вікових, професійних і етнічних груп, соціально-культурний зміст різних видів життєдіяльності людини, між якими розподіляються її життєво важливі фундаментальні ресурси – час та енергія” [1, с. 19].

Різні види людської діяльності мають соціокультурний контекст. Всі види соціокультурної діяльності об’єднані тим, що їм людина повинна навчатися: “У кожному з них передбачається освоєння певного обсягу знань, умінь і навичок, ціннісних орієнтацій і стереотипів поведінки, сукупності нормативно-правових норм, що спираються на відповідне інституційне забезпечення (економічне, правове, організаційне тощо)” [1, с. 19].

В спеціалізованих освітніх технологіях ми бачимо різноманітні тлумачення завдань та змісту соціокультурної діяльності. В одному варіанті це “життєзабезпечення, соціалізація, анімація, рекреація”.

В іншому варіанті навчання соціокультурної діяльності розкривається крізь перспективу оволодіння компетентностями PR-спеціаліста, продюсера, адміністратора компанії, прес-секретаря, директора промоушн-компанії, менеджера кіноконцертної організації, адміністратором відділу культури державних установ тощо. В третьому варіанті пропонується оволодіння компетентностями підприємця-організатора та менеджера профільних шкіл і судій мистецтв, спорту як шоу-бізнесу, організатора інтернет-підтримки подій шоу-бізнесу, адміністратора з інформаційних та телекомунікаційних технологій в музеях, бібліотеках, з ребрендингу бібліотек як багатопрофільних регіональних культурних центрів тощо.

Отже, у своєму широкому значення поняття соціокультурного є універсальною соціально-філософською категорією, яка має продуктивні методологічні функції і успішно сприяє вдосконаленню сучасних культурологічних, соціологічних, соціально-педагогічних досліджень різноманітних аспектів життєдіяльності суспільства.

У вузьких значеннях поняття соціокультурного набуває термінологічних функцій, і успішно використовується у розробці державних стандартів освітньої діяльності культурних напрямів.

Розрізнення вузьких та широких значень поняття соціокультурного відбувається ситуативно, де орієнтиром слугує вербалізований і предметно спрямований контекст.

Результатом інтегрування на рівні індивідуальності багаторівневого комплексу формуючих людину впливів є її *соціальність* – перетворення на соціального індивіда, а також *окультуреність*. Соціальність індивіда виявляється у таких його властивостях та здатностях:

- Убудованість в соціальні ієрархії, що існують у даному соціумі;
- Адаптованість до існуючої форми соціальної організації;
- Функціональна інтегрованість в соціальну організацію;
- Адаптованість до системи соціальної комунікації;
- Засвоєння системи регулятивів соціально адекватної поведінки;
- Прийняття існуючої форми системи управління соціумом;
- Оволодіння індивідуальними соціальними ролями, доступними

Виявами окультуреності є:

- Адаптація індивіда до матеріальної та духовної культури, що є атрибутом життєдіяльності даного соціуму;
- Оволодіння вербальною мовою та іншими формами культурної комунікації;
- Розвиток культурних потреб та інтересів;
- Оволодіння основними матеріальними та духовними технологіями організації свого існування, характерними для рівня культурного розвитку даного соціуму;
- Засвоєння системи регулятивів культурної (внормованої) поведінки;
- Оволодіння вміннями продуктивної (творчої) культурної діяльності тощо.

Технології соціалізації та окультурювання індивіда утворюються суспільством протягом десятків тисячоліть його існування. Розробка засобів впливу на формування категоріально-концептуальної структури індивідуальності – один із важливих елементів історичного самовдосконалення суспільства. Суспільство здатне підтримати власне системне існування, протистояти тенденціям дезорганізації, саморуйнування тільки засобами підкорення кожної окремої особи завданням розвитку конкретної соціокультурної системи. Розвиток суспільства, суспільний прогрес відбувається тільки як результат розвитку надійних технологій інтеграції індивіда зі соціумом та з культурним середовищем.

Людина має "...уроджену потребу в вигадуванні регулярностей" [5, с. 123]. К. Попер стверджує, що "вигадування регулярностей" є загальною рисою людської сутності, і відбувається в усіх сферах людського мислення та діяльності, галузях науки, технології, інженерній справі та політиці.

“Вигадування регулярностей” пов’язане з творчими процесами. Спостерігається “ззовні” цей процес перш за все у вербальній мові, а потім – і в інших формах соціальної комунікації, у яких людина “висловлює” свою індивідуальність: в винаході знарядь та технологій праці, у творах мистецтва, художньому слові, утворенні релігійних, наукових, філософських, морально-етичних, політико-управлінських, соціокультурних концепцій та теоріях.

Висновки. Поняття соціокультурної діяльності є сучасною категорією соціально-гуманітарного знання з багаторівневим інтегрованим змістом, що обумовлює її інноваційний характер, і водночас суперечки в обґрунтуванні теоретичних визначень та в практиці мовного вживання.

Література

1. Кочубей Н. В. Соціокультурна діяльність : навч. посіб. / Наталія Василівна Кочубей; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – Суми : Університетська книга, 2015. – 121 с.
2. Малес Л. В. Концептуалізація соціокультурного аналізу в соціологічному дослідженні культури общества / Людмила Володимирівна Малес. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.civisbook.ru/files/File/Malec.pdf>
3. Малес Л. В. Соціокультурний аналіз : концептуалізація засад : автореф. дис. ... д-ра соціол. наук : 22.00.01 / Людмила Володимирівна Малес ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2012. – 31 с.
4. Сорокин П. Кризис нашего времени // Питирим Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / Питирим Сорокин. – М. : Политиздат, 1992. – С. 427–505.
5. Поппер К. Р. Что такое диалектика? / Карл Поппер // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 118 – 138.

Отримано 30.09.2017

Summary

Scherbina-Yakovleva Olena. The concept of socio-cultural activity: philosophical and cultural aspects.

The article expresses the view that the productive way of clarifying the concept of socio-cultural activity is the integration of socio-philosophical and culturological approaches. The term “sociocultural” is artificially formed, integrative in its content. The concept of socio-cultural has a variety of specialized, industry definitions. In the structural dimension, the phenomenon of socio-cultural consists of a set of phenomena: various forms of activities, which have their own historically formed technologies, objects, tasks and innovative results; subjects of activity; individual and group needs in products of socio-cultural activity; processes of socio-cultural activity, which continue in the historical time and the space of existence of society, social groups and the individual; products of socio-cultural activities, which are various material and mental components of social life; socio-cultural institutes, historically formed as part of technologies of socio-cultural activity; various structural and functional relations between its subjects. The concept of sociocultural has general, universal logic-methodological functions.

Keywords: culture, socio-cultural activity, social, cultural, categories of social philosophy, categories of culturology.

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 17.02(477)(575.4:316.6:316.273

Ольга КОНЬОК, Аліна ШЕВЦОВА

ВІДОБРАЖЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО СОВІСТЬ У ПАРЕМІОЛОГІЧНІЙ КАРТИНІ СВІТУ УКРАЇНСЬКОГО І ТУРКМЕНСЬКОГО НАРОДУ

У статті визначено зміст концепту “совість”. Розкрито його соціальну роль як фактора, що стимулює дотримання моральних законів та коригує й оцінює соціальну поведінку. Висвітлено зв’язок концепту “совість” з категоріями “душа”, “чистота”, “доброта”, “честь”, “сором”, “лицемірство”. Виявлено специфіку соціальних уявлень про совість українського і туркменського народу, віддзеркалену в пареміологічних картинах світу цих народів.

***Ключові слова:** совість, душа, чистота, честь, сором, лицемірство, соціальні уявлення, пареміологічна картина світу.*

Постановка проблеми. Актуальність проблеми вивчення соціальних уявлень про совість обумовлена змінами, що відбуваються у свідомості людей унаслідок соціальних, економічних, релігійних та інших трансформацій у сучасному суспільстві.

Совість становить собою найскладнішу форму моральної самосвідомості, яка виражається в здатності особистості контролювати свою поведінку та відображати суспільні вимоги й очікування. Совість є показником рівня соціальної зрілості і виражає моральну сутність особистості.

У наш час технократизація суспільства й зумовлене цим домінування прагматичних інтересів у світі загострили духовно-моральні, міжрелігійні проблеми, пов’язані з проблемою совісті як найважливішого регулятора моральної поведінки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як показав аналіз літературних джерел, поки що немає сформованої і загальноприйнятої концепції такого складного феномену, як совість. Можливо, це пов’язано з тим, що прояви совісті, з одного боку, приховані від зовнішнього спостерігача, а з іншого – не усвідомлюються і самою людиною.

У зарубіжній та вітчизняній науці пропонуються різноманітні трактування поняття “совість”: воно вивчається в психоаналітичних (З. Фрейд, Е. Фромм, К. Г. Юнг), гуманістичних (А. Маслоу, В. Франкл) концепціях, у когнітивній психології (Ж. Піаже, Л. Колберг), у контексті морального розвитку особистос-

ті (О. Г. Дробницький, І. С. Булах, Т. М. Титаренко, Т. О. Флоренська, О. С. Шимановський та ін.).

Структура соціальних уявлень учнівської молоді про совість стала предметом дисертаційної розвідки Л. Ш. Мустафіної [7], особливості уявлень про совість у структурі життєвих цінностей китайських студентів – дослідження Ван Хаоюя [1].

Метою даної статті є аналіз соціальних уявлень про совість як феномену соціального і культурного (культурно-релігійного) життя українського і туркменського народу на прикладі паремій.

Виклад основного матеріалу. Як відомо, за своєю значущістю паремії дуже часто наближаються до правил і аксіом. У них відображені основні концепти культури – як національної, так і загальнолюдської. Як слушно зауважують науковці, паремії є тим розумово-культурним феноменом, що акумулює ціннісні категорії, що стосуються самосвідомості нації, містить оцінку соціально значущої поведінки особистості, відображає ідеал і антиідеал життя для носіїв конкретної мови, універсальні і національні концепти.

Поняття “совість” і належить до тих понять, які можна назвати універсалами людської свідомості. Совість є внутрішнім відчуттям справедливості, що керує соціальними вчинками людини.

Дослідники концепту “совість” зазначають, що вона виконує різні соціальні ролі:

1) совість як свідок усіх вчинків і помислів людини, як головний радник у прийнятті рішень, який спонукає її дотримуватися моральних законів, створює позитивну психологічну установку;

2) совість як коригувальний фактор поведінки, що забороняє, стримує, засуджує людину за можливий вибір;

3) совість як обвинувач, який оцінює вчинки людини та який викриває її.

Совість регулярно звертається до людини, вказуючи на невідповідність її вчинків традиційним етичним нормам. Викриття людини її совістю є більш значущим, ніж осуд оточуючих. Після винесення вироку совість приводить його у виконання, беручи на себе в такий спосіб функції судового виконавця.

У контексті викладеного розглянемо змістове наповнення концепту “совість” у різних національних культурах на прикладі українських і туркменських паремій.

Спочатку визначимо зміст та обсяг власне поняття “совість”. “Словник української мови” визначає совість як “усвідомлення і почуття моральної відповідальності за свою поведінку, свої вчинки перед самим собою, людьми, суспільством; моральні принципи, погляди, переконання; сумління. *Немає (нема) совісті. Втратити (розгубити) совість; Залишати на совісті; Із спокійною (з чистою) совістю; Іти (чинити, діяти) проти власної (свої) совісті; [Лежить] на совісті кого, у кого, чий; Муки (докори, докір) совісті; Не за страх, а за совість; Не має ні сорому (ні честі), ні совісті; Немає (нема) ні сорому (ні честі), ні совісті; Нечиста совість; Нечистий на совість; Совість мучить (мучила, гризе, гризла і т.ін.); Угода з совістю” [9].*

Енциклопедичний словник Брокгауза і Ефрона визначає совість як “моральну свідомість людини, що виражається в оцінці власних і чужих вчинків, на підставі певного критерію добра і зла” [3].

Етимологічно поняття “совість” походить від префікса “со”, що має широкий спектр значень, включаючи спільність дії, і основи дієслова “відати” – “знати”, тобто позначає “спільне знання”. В “Етимологічному словнику української мови” совість визначається як “розуміння, знання, згода, порозуміння; сумління” [2]. Як бачимо, концепт “совість” позначає не тільки критичне судження, застереження або вирок, а й згідно з етимологією певне знання, яке постає як основа відповідних суджень, вироків, пересторог людини.

Філософський енциклопедичний словник надає таку дефініцію поняття: “совість – категорія етики, що характеризує моральну діяльність особистості через її здатність здійснювати моральний самоконтроль, самостійно визначати зміст морального обов’язку, вимагати від себе його дотримання і давати самооцінку власних вчинків; одна з форм моральної самосвідомості, через яку здійснюється осмислення, контроль, санкціонування та критичний перегляд моральних настанов людської суб’єктивності” [12]. Совість як переживання самооцінки є можливою лише на основі знання норм суспільної моралі, що стали внутрішнім переконанням. Вона дає про себе знати і негативними проявами (наприклад, відчуття провини), і позитивними – упевненістю в правильності й справедливості вчинку. Різні “іпостасі” совісті зумовлені змістом людських уявлень про добро і зло, благо, справедливість, обов’язок.

На думку Гайдеггера, “совісна” людина бере на себе тягар вибору між добром і злом, у своїй діяльності орієнтується на власні критерії моральної оцінки. Через це моральну особистість завжди переслідує почуття невдоволеності собою, що є стимулом до самовдосконалення [12].

Спільним в усіх цих визначеннях є те, що совість характеризується як моральна свідомість людини та здатність розрізнити добро і зло, а також моральна відповідальність за свої вчинки перед самою собою.

Аналіз українських і туркменських паремій [5; 8; 10; 11] показав, що концепт “совість” найчастіше вживається разом із якимось іншим концептом. Це пояснюється тим, що більша частина паремій звернена до моральної суті людини і визначення таких категорій, як добро, зло, сором, честь тощо. Паремії насамперед свідчать про ті духовні й релігійні засади, які регламентували життя людини, починаючи з колиски. Так, наприклад, християнство завжди “показувало вихід із ситуації загального економічного, політичного, інтелектуального і морального розкладу” [6, с. 24]. Тому у більшості паремій українського народу концепт “совість” реалізується через такі категорії, як чистота, доброта, душа, серце, честь, сором тощо.

Як справедливо зауважує Т. А. Єщенко, “своєрідною оселею буття для людської совісті є душа і серце” [4]. Для українця совість – найголовніше в людській душі. У пареміях про совість, що містять концепт “душа”, совість співвідноситься з християнською вірою: *Очі – міра, душа – віра, совість – порука; Душа християнська, та ось совість циганська*. Віра для українця – найвища духовна цінність, до якої має дослухатися людина: *Не очі бачать, а*

людина; не вуха чують, а душа. Саме тому народ закликає берегти душу як велику скарбницю: *Руку, ногу переломиш – заживе, а душу поламаєш – не заживе*. В українських пареміях знаходимо й засторогу берегти душу від гріха, який здатен її вбити: *Грішне тіло й душу з'їло; Краще жити бідняком, ніж розбагатіти гріхом*.

Вберегти душу може чиста совість. Український народ говорить: *Хто чисте сумління має, той спокійно спати лягає; Водюю, що хочеш, лиш сумління не сполощеш*.

Совість – поняття духовне, абсолютно незалежне від соціального статусу людини, її матеріальних можливостей. Так, людина може бути жебраком, проте совісливою та моральною особистістю: *Нічого, що руки чорні, аби душа була чиста*.

З совістю пов'язана така моральна категорія, як честь. Свого часу А. Шопенгауер зазначав, що “честь – це зовнішня совість, а совість – це внутрішня честь”. Підтвердження цієї думки знаходимо в українських пареміях: *Яка совість, така й честь; Безчестя гірше смерті; Бережи честь з молодю, а здоров'я під старість; Добро стратити – наживеш, честь втратити – пропадеши; Як не маєш краси, то май хоч честь*.

Як бачимо, соціальна оцінка людини в суспільстві визначається її моральними якостями, дотриманням норм, що не порушують закони совісті.

Звідси закономірно випливає висновок про необхідність розвивати в собі моральні якості, прагнути жити по совісті, причому в українських пареміях наголошується саме на християнській совісті, згідно з якою якщо сталося падіння, не слід впадати у відчай, а знайти сили для каяття та виправлення: *Сором казати, а гріх утаїти; Сором – не дим, очей не виїсть*.

У свідомості українців “сором” і “страх” становлять опозицію совісті, але не в буденному, а в християнському розумінні: *У кого є страх, у тому є Бог; У кому є Бог, у тому є й сором; Хто Бога не боїться, той і людей не соромиться; Ні Бога не боїться, ні людей не соромиться*.

Таким чином, совість перетворюється на місце діалогу між Богом і людиною. Через неї людина “чує” заклик Бога, відповідаючи на нього позитивно або негативно.

Почуття сорому, що виникає в разі порушення моральних норм, християнських законів часто супроводжується докорами сумління, які в уявленні українців зжирають людське серце: *Совість без зубів, а загризе; Совість гризе без зубів; Хоч ганьба очі не виїсть, але не дає між людьми показатися; Винуватого совість мучить*.

Відмітною особливістю аналізованої групи українських паремій є те, що совість у народному розумінні, будучи моральним законом, написаним прямо на серці людини, діє в усіх людях, незалежно від їхнього віку, раси, виховання і рівня розвитку. Кожна людина відчуває світ, радість і задоволення, коли творить добро, і, навпаки, занепокоєння, скорботу і тісноту, докори сумління, коли чинить зло: *Коли злого за доброго мають, то його гріхам віри не діймають; Чужим добром не забагатієш; Лихий доброго псує; Робиш добро – не кайся, робиш зло – зла й сподівайся; З добрим поживеш – добре й переймеш, а з лихим*

зійдеся – й свого позбудешся; Добре діло далеко розходитья, а лихе ще й далі; Кривими дорогами ходиш, добра не жди.

Найбільшого засудження, на думку українців, заслуговує лицемірство як порушення законів совісті. Через образи льоду, полину, шила, гадюки народ висловлює своє ставлення до проявів підступності і нещирості: *Слова – як мед, діла – як полин; На язиці медок, а на серці льодок; Словом – як шовком вишиває, а ділом – як шилом шпигає; Щебече, як соловейко, а кусає, як гадюка // Гарно щебече, та погано слухати; М'яко стеле, та твердо спати; Слова ласкаві, та думки лукаві.*

Лукавство несумісне з совістю. Паремії застерігають і закликають: *Лукавий чоловік в очі світить, а поза очі душу тягне; Лукавий чоловік словами любить, а ділами губить; Живи просто, проживеш років за сто, а будеш лукавить – чорт тебе задавить.*

Українські паремії, що містять у своєму складі концепт “совість”, мають сентенційно-повчальний характер. Більшість паремій про совість становить собою прямі сентенції (повчальні вислови), благі побажання, правильні поради: *Робиш добро – не кайся, робиш зло – зла й сподівайся; Бережи честь з молоду, а здоров'я під старість; Добро стратити – наживеш, честь втратити – пропадеш; Як проживеш, так і просливиш; Істинне щастя не в ваших скринях, а в серці; Шила в мішку не сховаєш; За малим поженешся – велике загубиш; Вчитися доброму – погане на ум не прийде та ін.*

Слід зауважити, що концепт “совість” у пареміях далеко не завжди виражений вербально. Та, зважаючи на те що проблема совісті і її відсутності виникає в багатьох сферах людської діяльності, можна говорити про імпліцитний характер подання цього концепту в пареміях, різноманітних за тематикою, у яких так чи інакше йдеться про “совісну” або “безсовісну” поведінку людини в соціумі, наприклад:

- правда – кривда: *Не бійся людину похвалити, а бійся скривдити дарма; Краще кривду перетерпіти, як кривду чинити; Не чини кривди й комашиці; У нього стільки правди, як у кози хвоста; Краще гірка правда, ніж солодка брехня;*
- своє – чуже: *Чуже бачить під лісом, а свого не бачить під носом;*
- плітки, лихослів'я: *Не той ворог, що перед тобою, а той, що за спиною.*

Отже, совість не тільки говорить людині про те, що є добре або погане в моральному плані, а й зобов'язує її неодмінно робити добре й уникати здійснювати погане, супроводжуючи добрі дії відчуттям радості і задоволення, а дії порочні – відчуттям сорому, страху, душевної муки. У цих проявах совісті виявляються її пізнавальна, емоційна та воляова складові.

Слід зазначити, що лексема “совість” характерна саме для української пареміологічної картини світу, у той час як в туркменській вона практично відсутня, уявлення ж про совість реалізуються через категорії “добро”, “зло”, “сором”, “честь”. Цю особливість, імовірно, можна пояснити “розмитістю” поняття про почуття або відчуття совісті у туркменів і визначеністю поняття совісті у носіїв української лінгвокультури.

Поняття про добро в туркменських прислів'ях подане в опозиції його антитепи – злу. При цьому в прямих сентенціях проголошується цінність не просто творення добрих справ, а добрих справ у відповідь на зло як прояв вищої мудрості: *Добрий намір – половина щастя; На добро відповідати добром – справа кожного, а на зло – справа відважного; Добром добро сплатиш – молодець, на зло добром відповіси – ти мудрець; Робиш добро – роби до кінця; Забудь зло, запам'ятай добро; Від доброго залишиться сад від поганого – садно; Добра не цінуєш, коли його сам не зробиш; Хто не здатний на зло – той не здатний і на добро.*

Як і в українських, у туркменських пареміях, концепт “совість” також пов'язаний з категоріями “душа”, “честь”, “лукавство”, “докір”.

Щодо зв'язку з поняттям “душа”, слід зауважити, що аналізовані туркменські паремії, як правило, не мають релігійного забарвлення, душа в них, скоріше, є синонімом слова “серце”: *Болить душа – проклянеш і самого Аллаха.* При цьому наголошується на цінності небагатослівності: *Менше говорити – душі спокійніше;* нехай бідності, але чесності: *Краще мати обличчя, яке не зганьблене, ніж численну казну; Нехай хлопець бідний – зате честю багатий; Краще чорне обличчя, ніж чорна совість;* чистого сумління: *Чим їсти мед з докорами, краще ковтати грудку землі без докорів;* щедрості: *Даси, що маєш, – не будеш червоніти.*

У свідомості туркменів жити за законами совісті нелегко. Дотримання їх у пареміях порівнюється з важким вантажем: *Людина страждає через честь, верблюд – від важкого вантажу.*

Розуміння того, що є моральним, пов'язується з білим кольором як символом чистоти, але приходиться воно через досвід пізнання “чорного”, згубного, лихого: *Хто не бачив чорного, той не розрізнить і білого.*

Водночас туркменські паремії застерігають від можливих аморальних вчинків: *Не пали себе – припечеш, не копай яму – сам потрапиш;* як і українські, засуджують лицемірство, нещирість: *Слова його солодкі, а у серці жовч; Зовні – блиск, усередині – негідник.*

Висновки. Можна стверджувати, що соціальні уявлення про совість різних народів як феномен соціального і культурного життя відображають як загальне (універсальне), так і специфічне (національне), пов'язане з історичним і соціокультурним досвідом, віросповіданням кожного народу.

Структуру соціальних уявлень про совість становлять елементи, які виражають історично закріплені в менталітеті поняття, та найбільш повно і глибоко відображають зміст досліджуваного феномена.

Зіставлення змісту й обсягу концепту “совість” в українській і туркменській пареміологічній картині світу дає змогу дійти висновку про близькість його розуміння внутрішньої оцінки, морального самоконтролю, усвідомлення моральності своїх вчинків, почуття відповідальності за свою поведінку; виявити універсальний зв'язок категорії “совість” з такими категоріями, як душа, чистота, доброта, честь, сором, лицемірство, часом – “Бог”. Змістове наповнення цих категорій різне і віддзеркалює унікальність української і туркменської культури.

Література

1. Ван Хаоюй. Особенности представлений о совести в структуре жизненных ценностей китайских студентов : дисс. ... канд. психол. наук : 19.00.01 / Ван Хаоюй. – СПб., 2013. – 244 с.
 2. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / редкол. : О. С. Мельничук (гол. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1982–2006. – Т. 5 : Р–Т [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://litopys.org.ua/djvu/etymolog_slovnuk.htm
 3. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. – СПб. : Изд-во Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1890–1907 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/brokgauz>
 4. Єщенко Т. А. Концепт “сумління/совість” в етнокогнітивному та біблійному аспектах [Електронний ресурс] / Т. А. Єщенко. – Режим доступу : <http://dspace.nbuv.gov.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/85513/29-Yeschenko.pdf?>
 5. Знайшов – не скач, згубив – не плач : українські прислів'я, приказки, усталені вирази / упоряд. К. Л. Яніцька. – К. : Довіра, 2002. – 200 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrcenter.com /Література/-/25047/Знайшов-не-скач-згубив-не-плач-Українські-прислів'я-приказки-тощо>
 6. Мозговий І. П. Утвердження християнства (I–II ст. н.е.) : античні еписемні джерела. – Суми : ДВНЗ УАБС НБУ, 2011. – 372 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dspace.uabs.edu.ua/jspui/handle/123456789/7302>
 7. Мустафина Л. Ш. Структура социальных представлений учащейся молодежи о совести : дисс. ... канд. психол. наук / Л. Ш. Мустафина. – М., 2012. – 194 с.
 8. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / М. Номис. – К. : Либідь, 1993. – 768 с.
 9. Словник української мови: в 11 т. / АН УРСР. Інститут мовознавства ; за ред. І. К. Білодіда. – К. : Наукова думка, 1970–1980. – Т. 9 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua/s/sovistj>
 10. Туркменские пословицы и поговорки (собрал и перевел Б. А. Каррыев) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000065/st046.shtml>
 11. Українські прислів'я та приказки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kuprienko.info/ukrayins-ki-prislivya-ta-prikazki>
 12. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук та ін. ; НАНУ, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Абрис, 2002. – 742 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://shron.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/
- Отримано 30.09.2017

Summary

Konyok Olga, Shevtsova Alina. Reflection of social ideas about a conscience in the paremiological picture of the world of Ukrainian and Turkmenian people.

The article highlights an actual problem of studying social perceptions of conscience in connection with changes that occur in the minds of people due to social, economic and other transformations in modern society.

The volume and content of the concept “conscience” are determined. It is noted that at present the concept of the phenomenon is not still formed and generally accepted under consideration. The social role of this concept is revealed as a factor of stimulating the observance of moral laws, correcting and evaluating social behavior.

The connection between the concept of “conscience” and such categories as soul, purity, kindness, honor, shame, hypocrisy is shown. Specific features of social representations between the conscience of the Ukrainian and Turkmenian people, reflected in their paremiological picture of the world, are revealed.

Keywords: conscience, soul, purity, kindness, honor, shame, paremiological picture of the world.

Євген ЛЕБІДЬ

ФІЛОСОФІЯ ПУТІВНИКА. ДІАЛОГ У РЕЖИМІ ТОТАЛЬНОСТІ

У статті розглянуто путівник у широкому міждисциплінарному форматі, що дало можливість помістити його в нову конфігурацію смислового поля культури і філософії. Як методологічний принцип пропонується підхід, у якому діалог виступає специфічним інструментом і основною подією комунікації під час подорожі. Обговорюються можливості і обмеження діалогу для реалізації людини шляху.

Ключові слова: шлях, подорож, путівник, хронотоп, діалог, тотальність, Дао.

Постановка проблеми. Тема подорожі, шляху виявилася для європейської філософії маргінальною, а тому довго (можливо, до антилогоцентристського демаршу Ж. Дерриди) незатребуваною. Причина такого положення справ у транспарентній очевидності концепту *шлях*, експлікованого в китайській концепції *дао*, буддистській *марга* або ж у європейській традиції, де філософія нерідко розглядається як шлях, і що, ймовірно, вперше було озвучено Платоном, який уподібнив філософію небезпечному плаванню морем. Більше того, ототожнення шляху й життя пронизує всю інтелектуальну історію як Заходу, так і Сходу: життя людини на землі є паломництвом.

Та є й інша причина. Будь-яка маргінальна тема у філософії можлива при наявності мейнстріму, стовпової дороги, яку проклали історики філософії. Точніше – німецькі історики філософії, а саме, Г. Гегель, Л. Фойєрбах, Й. Е. Ердман, Е. Целлер, Ф. А. Ланге, К. Фішер, В. Віндельбанд, думка яких оберталась у лоні нехай і посткантівської, та все ж метафізики, що спочивала на непорушних, як здавалось, підвалинах раціоналізму.

Герман Кайзерлінг автоепіграфом до “Подорожнього щоденника філософа” подає фразу: *найкоротший шлях до себе веде навколо світу* [5, с. 87]. Цій сентенції Кайзерлінга співзвучна дромологічна думка Гілберта Кійта Честертона, яка стала лейтмотивом книги “Вічна людина”: *щоб побачити свій дім, краще залишитись удома; але якщо це не вдасться, обійдіть увесь світ і поверніться додому* [13, с. 94].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Позафілософська література, у якій експлікована наскрізна міфологема шляху, безмежна і простий перелік творів зайняв би досить багато місця. Згадаймо лише 20-томне видання абата Прево “Histoire generale des voyages” (“Загальна історія подорожей”), 1746–1759 і 1789 рр., або ж багатовікову традицію паломницької літератури чи подорожніх щоденників. Феномен шляху досить глибоко досліджений у міфопоетичній і релігійній моделях світу (Дж. Кемпбелл, В. Я. Пропп, В. М. Топоров). У лоні історіографії та філології з останніх значних публікацій слід назвати дві. У 2005 р. вийшла друком “Антологія ходінь руських мандрівників XII–XV ст.” О. І. Малето з дослідницьким розділом, коментарями та детальною бібліографією. Різним варіантам романтичної метафори-

зації шляху, а саме подорожі як шляху пізнання і наближення до нових художніх горизонтів, блуканню як прокляттю, вигнанню, присвячена колективна праця “Романтизм: вічна мандрівка”, 2005 р. (Н. А. Вишневська, І. Є. Данилова, Є. Ю. Саприкіна та ін.). Власне філософському осмисленню шляху як феномену й процесу присвячені “Das reisetagebuch eines Philosophen” (“Подорожній щоденник філософа”) Германа Кайзерлінга (1919) та “Психологічна топологія шляху: М. Пруст, “У пошуках утраченого часу” Мераба Мамардашвілі (1984). Ці книги можна вважати взірцевими в досить небагатому доробку власне філософії шляху, хоча звичайно ж їх треба розглядати в значно ширшому філософському й культурному контекстах.

Метою статті є спроба розглянути путівник і шлях у широкому міждисциплінарному форматі і, таким чином, помістити їх у нову конфігурацію смислового поля культури і філософії.

Виклад основного матеріалу. Європейська традиція путівника як жанру зачинається в Греції. Це так звані *periegesi* – путівники для сухопутних подорожей, і *peripli* – для морських⁷. Першими крупними перієгетичними авторами були Полемон Іліонський (II ст. до н.е.) і Павсаній (II ст.), “Опис Еллади” якого – скоріше дорожні нариси посвяченого в містерії шукача таємничого з екскурсами в міфологію, історію, політику, природознавство, метеорологію.

Завдяки прориву кризь одноманітну й репресивну повсякденність, подорож можна розглядати як певну форму обряду посвячення. *Проскінітарії* – у значенні як паломника в Святу землю, так і літературного жанру описання подорожі до святих місць відсилають до ініціації. Першим проскінітарієм був анонімний “Бордоський подорожній” (333 р.) із сухим переліком подорожніх станцій і відстаней між ними (у римських милях) від Бордигали (Бордо) до Медіолану (Мілану) і готелів. Святі місця – Константинополь, Кесарія, Хеврон, Віфанія, Ієрихон, місце хрещення Христа на Йордані, Віфлеєм, Єрусалим описані більш детально з короткими екскурсами в біблійську історію [2].

Найбільш давнім із тих, що дійшли до нас, пам’яток давньоруського паломництва в Святу землю є “Житіє і ходіння Даниїла руської землі ігумена” (1106–1107 рр.). За традицією “Бордоського подорожника” Данило вказує відстані між пунктами (“від Карія до Патма острова верст 60”) і описує пам’ятники палестинських святих місць [4].

“Пішохідця Василя Григоровича-Барського-Плаки-Альбова, уродженця київського, монаха антиохійського, мандрівка до святих місць, які знаходяться в Європі, Азії, Африці” (1723–1747) було вперше опубліковане в Санкт-Петербурзі В. Г. Рубаном у 1778 р. Друге видання вийшло друком там же в 1885–1887 рр. за редакцією М. Барсукова. Третє – українське – датоване 2000 р. (Київ, “Основи”).

Багато з мандрівників ідуть шляхом, докладаючи позитивних зусиль у певному напрямку. Так і поступали дослідники й відкривачі нових земель на

⁷ Пізніше в арабському регіоні з’являється жанр подорожніх нотаток – *сеяхетнаме* – вельми багата літературна традиція.

славу Вітчизни, дипломати, негодіанти, розвідники, бродяги різного роду. Одним із перших подібних творів, що описує торгіву (у пошуках “на Руську землю товару”) і суто світську подорож, було “Ходіння за три моря” Афанасія Нікітіна (1468–1474).

Поняття путівника я використовую розширено, маючи на увазі 1) путівник у строгому сенсі як довідник для орієнтування подорожнього (туриста) в невідомій місцевості, 2) подорожні нариси (щоденники, “ходіння”, бортові журнали) як літературний (і філософський) твір, написаний у ході й під враженням подорожі. Чудовим прикладом такого жанру може слугувати “Подорожній щоденник філософа” Германа Кайзерлінга – експлікація не тільки “подорожі крізь простір”, але й безцінний досвід осягнення чужої суб’єктивності й реальності того, що є іншим, як *інтерпретації, що розуміють* народи і культури в їх цілісності. Філософ зізнавався: мене штовхає до мандрівок те ж, що багатьох штовхнуло піти в монастир – туга за самореалізацією [5, с. 91]. Навколосвітня подорож для Кайзерлінга була втіленням величній метафізичній програмі, коли кожне явище, і перш за все власна індивідуальність і власна філософія, розглядаються з точки зору Бога, можливістю вирватися за випадкові межі простору й часу.

3). Твори, побудовані на кшталт ініціаційного міфу, в якому герой опиняється в лісі, де й проходить через низку болісних випробовувань і, отримавши перемоги над чудовиськами, духами, покійниками, привидами, відьмами тощо, повертається додому, оснащений новою силою, магічними вміннями й чарівними дарами. Приклади цього жанру – чарівно-фантастичні повісті нігерійських письменників Амоса Тутуоли “Подорож до Міста Мертвих” та Деніела Фагунви “Ліс Тисячі Духів”. Архетипічною для цього жанру є, безумовно, Гомерова “Одіссея”.

До цих трьох типів путівника слід додати 4) як правило, графічні роботи, наприклад, відомі серії К. Хокуса або ж “Нариси пером і олівцем з навколосвітнього плавання” А. Вишеславцева, 1862 р. На початку XVIII ст. голландський живописець Корнеліс де Брейн здійснює подорож на Схід через Московію. Його звіт про восьмирічну мандрівку, виданий у 1711 р. голландською, був ілюстрований понад 320 зображеннями⁸. Розкішно-парадне видання князя Еспера Ухтомського з ілюстраціями видатного художника-баталіста Миколи Каразіна “Подорож на Схід Його Імператорської Величності Государя Спадкоємця Цесаревича”⁹ у 3-х томах, 1893, 1895, 1897 рр. відходить від центрованості на подорожі самій по собі і несе потужне ідеологічне послання. Ці книги воліють продемонструвати читачеві неосяжні обшири імперії та територій з її безсумнівним політичним впливом, показати багатий “етнографічний матеріал”, який благоденствує під монаршим скіпетром. Із вторгненням у світ фотографії (середина XIX ст.) широкої популярності набувають путівники-фотоальбоми на кшталт “Видів місцевостей по

⁸ На жаль, російське видання цієї цікавої книги обмежене лише перебуванням де Брейна в Московії, а ілюстративний матеріал було вилучено, бо, мовляв, для російського читача ця частина праці мандрівника “зрозуміла і без знімків” [10, с. V].

⁹ Другий і третій томи мали назву “Подорож Государя Імператора Миколи II на Схід”.

річці Волзі від Твері до Казані, знятих московським фотографом М. П. Настюковим у 1867 році”, звітів з фотоекспедицій Сергія Прокудіна-Горського (1863–1944)¹⁰, фотографічного циклу нашого сучасника Сергія Чалікова “Філософія подорожі” і популярного жанру Travel photo в цілому.

Усі ці типи путівника володіють тим об’єднуючим їх компонентом, який Михайлом Бахтіним був названий “хронотопом дороги”. У цьому розширеному сенсі першим європейським путівником можна вважати “Одіссею” Гомера і, звичайно ж, геніальний “римейк” цього твору – “Уліс” Джеймса Джойса.

Подорож – не абстрактна теоретична конструкція, не риторична фігура, а “жива подія” чи “подія буття”, як говорив Бахтін. Моріс Мерло-Понті, дотримуючись феноменологічного осмислення світу, колись висловив незвичну для європейського розуму думку, що справжня філософія в тому, щоб знову навчитися бачити світ і в цьому сенсі розказана історія може позначати світ із тією ж глибиною, що і філософський трактат [8, с. 21]. “До самих речей” – засадничий лозунг феноменології, але не як обґрунтування власного методу, а підхід, який відмовляє здатності розуму виводити мислення про світ зразу із одного принципу – із ratio. М. Бахтін вводить поняття *естетичного*, але в більш широкому (первинному) сенсі цього слова: як усю область того, що переживається і сприймається органами чуттів. Пізніше він буде застосовувати термін *хронотоп*, розуміючи його як первинну орієнтацію в “події буття”, як якість середовища чи “архітектоніку світу життя, яке переживається”. Типи хронотопу в романі за Бахтіним такі: дорога, зустріч, місто, вулиця, замок, поле битви, салон, вітальня, природа... Абстрактні хронотопи – в’язниця (ізоляція героя в певному місці простору), “весь світ” [1]. Я міг би не погодитися з Бахтіним з приводу абстрактності хронотопу в’язниці, зважаючи на твори, наприклад, Стівена Кінга “Зелена миля” та “Рита Хейворт і спасіння з Шоушенка”, але це виходить за межі даної статті.

Хронотоп дороги обов’язково – абсолютно – антропоцентричний. Як сказав би М. Гайдеггер, – це сцена, на яку людина виходить і самим своїм виходом цю сцену формує, при цьому формується сам, коли в просторі кола перебування (*Anwesen*) знаходить себе наше людське буття. На шляху відбувається людинопородження, її становлення і становлення світу, реалізація вічно-живої *події (спів-буття)*, в якій знаходить утілення *конкретне буття* через проживання світу людиною і поріднення з ним.

Дуже приблизно позицію Мерло-Понті й Бахтіна можна позначити як позицію даоса, що живе і мислить у режимі всезагальності Дао, яке, як і будь-яка річ, тотальне, безпідставне, ба, анулює саме питання про власну підставу. У принципі можна говорити про китайську традицію, думка в якій починає рух з підриву власного фундаменту через подолання внутрішньої тотожності з собою, виходу за межі самого себе.

¹⁰ Багата колекція світлин С. М. Прокудіна-Горського (етнографія, архітектура, портрет, пейзаж тощо) для вільного перегляду доступна на сайті Бібліотеки Конгресу США : <http://www.loc.gov/pictures/search/?st=grid&co=prok>

Класичну форму цього відношення можемо віднайти уже в канонічному для даоської думки трактаті “Чжуан-цзи”. Даоський мислитель говорить тут про відсутність у світі принципу, який керує явищами, а все існує “само собою”. Реальність, за Чжуан-цзи – це не онтологічна єдність, а перетворення як таке, незмінність мінливості, “тисяча перетворень, десять тисяч змін”. Людська свідомість реалізується у власній мінливості: слухаючи флейту людини, флейту землі, вона тотально розкривається у співпричетності Небу [14, с. 64].

Найважливіші особливості просторових моделей у Китаї обумовлені мисленням простору в категоріях не пластично завершеної форми чи статичної структури (Бахтін у якості такої статичної структури вживав термін *архітектоніка*), не *буття*, а *події* – реальності динамічної, мінливої навіть по відношенню до себе, вічно відсутньої в своїй всюдисутності [7, с. 8]. Приблизність бахтінського й китайського підходів протягає вже в конструкті Бахтіна “*подія буття*”. Таке враження, що він не наважується повністю знехтувати традицією європейського осмислення світу через онтологічність самого цього світу. І це не дивно, адже концепцію хронотопу він обґрунтовує на матеріалі саме європейського, а не китайського, роману.

Простір у Китаї має мережеву структуру. Усі його точки усупільнені, проникають одна одну: “вся тьма речей – розкинута мережа” (“Чжуан-цзи”). Просторова китайська матриця уподібнена цілісності голограми.

Обґрунтування цієї моделі можна знайти і в європейській традиції. Наколосвітня подорож радикально змінила сприйняття світу Кайзерлінгом. Він став володіти “досконалим розумінням духових зв’язків”, які формують все-буття в єдиний космічний порядок, відчувати себе посередником між феноменальним світом і світом сутнісним, провідником у світ первоначал і першопринципів. Йог говорить *neti, neti* (не це, не це) – “це не я” всій природі, до тих пір, поки він не стане єдиним з Парабрахманом... Натура стає живим тілом духа, а дух повністю реалізується в остаточному проникненні в її закони і правила [5, с. 787, 789]. По суті, це засаднича даоська “парадигма” іманентності, де дух природний, а природа духовна, на відміну від європейської зачарованістю трансцендентним.

Голографічна модель світу припускає своєрідну оптику сприйняття, коли просторово-часові плани минулого і майбутнього можуть відобразити один одного, породжуючи ефекти, так би мовити, подвійної перспективи. Це змушує говорити не про випадковість подій, а про паралельність часу та смислу між психічними та психофізичними подіями, які наука поки що не може звести до загального знаменника. На це явище, як відомо, вперше звернув увагу К. Г. Юнг, назвавши його *синхроністичністю*, коли ми маємо справу з якоюсь квазіструктурою, яка знаходиться за межами каузальної обумовленості, але в якій усе сходиться у смисловій єдності і яка існує в особливому топологічному просторі паралельності часу і сенсу.

Наведу приклад подібного явища, коли просторово-часові плани минулого й майбутнього синхроністично відображаються один в одному.

Епізод перший. 3 січня 1889 р. Фрідріх Ніцше виходить зі свого будинку в Турині. На площі Карло-Альберто він стає свідком побиття візником свого коня батогами по очах. У сльозах Ніцше кидається тварині на шию, щоб захистити її. Афект співчуття, проти якого він боровся все життя, доводить його до духовного й душевного краху. Через кілька днів Ф. Овербек відвозить свого божевільного друга з Турина. Закінчилась велика історія мислення великого філософа.

Епізод другий. Перебуваючи у Венеції під час своєї великої мандрівки до Сходу та його святих місць, Василь Григорович-Барський узимку 1724 р. спостерігав на площі Св. Марка сцену, яка обурила його до глибини душі. Заради розваги цькували вола псами. Барський пише: “я ледве не плакав, бачачи такі муки незлобливого звіра, який від неблагословенної бестії терпів лють” [11, с. 165]. Отож: зима – Італія – міські майдани – сльози... Один закінчував паломництво по безоднях, інший тільки-но починав своє майже 25-річне паломництво.

У путівнику як такому простір і час зрощуються з історією та екзотеричною географією. Світ просторово і темпорально завершений. Подорожній живе в іншому режимі хронотопу: для нього світ простору, тим більше часу, далекий від завершення. Це незавершення відбувається з безграничної і тотальної відкритості свідомості, що припускає можливість віднайти такий вимір світу у всій його символічній могутності, коли відкривається якесь інше буття. Традиційний китайський (а також японський) образ простору і часу припускає рівноправність часового й просторового вимірів (що відсилає до просторово-часового континууму СТВ Айнштейна – Мінковського), завдяки перетину фізичних, енергетичних і силових ліній світу, коли відрізкам часу відповідають частини простору – “місцеперебування” і “доречні випадки” (Ф. Жульєн). По-іншому, кожен сезон року суть набір різних модальностей єдиної гармонії, яка і є власною тональністю певного сезону.

Вічні мандрівники Кацусіки Хокусая, які вчиняють аскезу шляху водами, мостами, заставами, містами, під сонцем, вітром і дощем... І якщо поет Рі Хаку, він же Лі Бо, або Тоба, що їде на заслання по засніженій гірській стежині, застигли в мовчазному спогляданні гір, лісів і водоспадів, вони також далекі від думки про завершеність шляху, як і на початку, бо перебувають в Дао, де шлях поета і Неба космічно єдиний. Дао виявляється в цьому Єдиному, і якщо вірити “Хуайнань-цзи”, “стягує простір і час”, нелокалізовано розташовуючись в них.

Цікавий збіг, який не претендує абсолютно ні на що, але виявляє два підходи до феномену шляху. Ці підходи не виключають один одного, вони не протилежні, тому що належать до різних регіонів буття, до різних онтологій і топологій. У 1827 р. Карл Бедкер із німецького Кобленца засновує видавництво путівників країнами, їх столицями й містами. У 1812–1849 рр. Хokusай чи з Кіото (Осака, Йосіно, Нагоя), чи то з села Урага, чи то з провінції Сетцу, чи то з острова Рюкю, де ніколи не бував, чи то з Едо, де народився, чи то з храму Сейкьодзі в Асакуса, де похований, подорожує Японією, створюючи пейзажні цикли “Види чудових мостів різних провінцій”, “Поети

Китаю і Японії”, “Тридцять шість видів Фудзі”, “Подорож водоспадами різних провінцій”, “Сто видів Фудзі”.

Путівник Бедекера – це архетип путівника як такого: назва “бедекер” стала прозивною. Пейзажі, створені “сердитим пензлем Хокусая”, бедекером назвати язик не повертається. Справжній бедекер – путівник для дозвільних туристів, заїжджих відвідувачів. Він утилітарний і нудний для “людини шляху”. Хокусай – водій (сказати “справжній” – допустити непрощену тавтологію) шляхом, який “веде на небо”.

Стосовно тексту путівника і з точки зору організації діалогу як інструменту і події комунікації, як “формату пізнання й існування” (М. Бахтін), можна вирізнити кілька форм реалізації відносин між суб’єктами діалогу – свого роду категоріальними учасниками.

Авторське Я (не завжди чітко артикульоване, часто опосередковане, без особистісних акцентувань) – **потенційний читач/глядач**. Один із авторів ХІХ ст. Михайло Владикін називає свою книгу “Путівник і співбесідник у подорожі Кавказом” (1874, 2-е вид. 1885), припускаючи постійне звернення читача до матеріалів путівника, присвяченим географії та історії Кавказу.

Авторське Я – Бог. Це відношення в концентрованому вигляді зосереджене в “Путівнику душі до Бога” Бонавентури (1259), який щаблі сходження до Бога співвідносив із сприйняттям Бога через Його сліди в світобудові. Ця теологічна позиція імпліцитно міститься, перш за все, в передчуттях проскінітаріїв: за реальністю видимого проглядає якесь більш істинне, а тому привабливе, життя. Автори “ходінь” досить стримано описують етапи подорожі святими місцями. “І тут поклонимося, і сюди повернемося знову... І тут зняття з хреста поклонимося...”, – постійно повторює “гість Василь”. “І випало ходити по церквах молитися” [12].

Авторське Я – співбесідники, які зустрічаються на шляху (імпліцитно або експліцитно). Ці співбесідники можуть бути як реальними людьми, так і надприродними істотами, як у Гомера, чи у згадуваних раніше Тутуоли і Фагунви. *Дорогу-шлях і зустріч*, яка реалізується “на арені шляху”, Бахтін називає найпростішими хронотопами.

Авторське Я – культура (власна чи чужа). Культура під час подорожі виступає як поле взаємодії творчих потенцій, гри духу, арена співтворчості.

Внутрішній автодіалог. Уся енергія філософії Кайзерлінга – у пафосі автодіалогу, праксису й аскези повернення до себе через тріаду *свідомість – всесвіт – СВІДОМІСТЬ*. Останні акорди “Подорожнього щоденника філософа” звучать як гімн тотальності. Корелятом пізнання власної сутності є відчуття взаємозв’язку з усім живим творінням. Я єдиний з універсумом. Якщо я приймаю себе, то повинен приймати й універсум. Якщо моя мета – самовдосконалення, то вона включає й іншу – наскільки це в моїх силах, брати участь у вдосконаленні цього світу, – зізнається філософ [5, с. 790–791].

Авторське Я – природа. Бахтін пише, що природа як хронотоп, уперше після Гомера з’являється тільки у Руссо, але його поява готувалася віками. Так у європейському романі. У путівниках же цей хронотоп присутній майже завжди. Якщо інші, ініційовані подорожжю форми діалогу, можуть бути

сприйнятті без обговорення, то ця форма відносин між суб'єктами діалогу, не дивлячись на свою, як здається, простоту, виявляється найскладнішою. Тут слід мати на увазі парадигмальну компоненту відносин між людиною і природою, яка невикорінно панує і в природознавстві, і в нашому буденному сприйнятті природи. На природу ми дивимося зверхньо, немов на якийсь естетичний об'єкт, антураж чи декорацію, яка відділяє нашу, часом сумовиту повсякденність від яскравих вражень, породжених подорожжю. У путівниках природа, частіше всього, присутня в простій описовій формі (“Щоденник” Кайзерлінга – щасливий виняток). “В тому ж місті (Решит, або Розетта на Нілі – *Є. Л.*) бачили птаха строфокамила, а по руськи називається птах-верблюд, подібний тим, і великий дуже, копит по двоє має”, – описує дивовижного, небаченого досі африканського страуса диякон Йона [9, с. 5].

Сучасна форма відношення “людина – природа” ґрунтується на гносеологічній установці І. Канта, який приписував розуму підходити до природи подібно судді, що змушує свідка відповідати на запропоновані йому питання. Уже в наш час І. Пригожин – нобелівський лауреат і канонізований законодавець модерної наукової парадигматики, який постійно говорив про “новий діалог з природою”, наполягав на необхідності залучати природу на “судові засідання” для перехресного допиту ім'ям апріорних принципів. Навіть при всіх, не дуже переконливих застереженнях, цей імператив науки Пригожин вважає центральним у сучасному “діалозі” з природою і беззаперечним досягненням культури. Та чи можна судовий допит назвати повноцінним діалогом? Чи можемо ми науковий експеримент, тобто замикання природи в штучних умовах, які суперечать її сутності і змушують діяти в межах “сценарію” як найближче до теоретичного описання, вважати підґрунтям для діалогу? Очевидно, ні. Висловлю припущення, що справжній діалог людини з природою здійснювався в колі архаїчної духовності через посередництво трансфізичних сутностей – “духів”, “душ”, “сил”, “надприродних істот”, які самі були елементами природи, але ця тема варта окремого обговорення. Діалогічний пафос між людиною і природою через апеляцію до нетварних енергій, логосів або законів, установлених Богом під час творіння, в Середньовіччі помітно знижений. Кантіанська установка імпліцитно присутня і в європейській містиці, бо вона усвідомлювала різницю між Богом самим по собі і Богом, яким Він являється нам, яким Він відкривається людині.

До цього кантівського проекту є уточнення, на яке мало зважають. У листі до анатома й лікаря фон Земмеринга від 10 серпня 1795 р. Кант називає анатомію філософським розчленуванням видимого в людині, а філософію – розчленуванням того, що недоступно в ньому нашому погляду [6, с. 600]. Аналітичне розділення як методологічний принцип дослідження задовго до Канта стало панівним у позитивній науці. Філософії ж залишалось лише підкоритися цьому сумовитому принципу, змінивши статус служанки богослов'я на статус служанки науки. Новаторське, як здавалось, розділення субстанцій Декартом обернулось анатомічним театром новоєвропейської науки. Іще з'явилася нова мова, якою володіють, як патологоанатом чужими й

мертвими мускулами, що стало результатом рефлексивного деонтологізуючого розриву між словом і річчю, людським мовленням і мовою природи.

Продовжуючи, Кант обговорює наступний момент нового проєкту, а саме можливість об'єднати зусилля анатома й філософа. На мій погляд, переосмислена таким чином анатомія перетворюється в патологоанатомію в тому єдиному сенсі, що кантіанський філософ, як і класичний анатом (згадаймо хоча б “Урок анатомії доктора Тюльпа” Рембрандта, 1632, або ж нарис “Анатомі” з “Картин Парижа” Л.-С. Мерсьє, 1781) – гордовиті спеціалісти з невідспіваної смерті, працюють з трупом чи то людини, чи то природи, але з трупом – тілом без душі. Учений цілком занурений у зовнішні факти, тим самим закриваючи можливість осягнення смислу. Ми вилучили людину з природи, помістили її *зовні* і *проти* неї, звели послідовно профановану природу до простого об'єкта людського пізнання й маніпулювання.

Що робити в цій ситуації філософу? Паломнику? Людині шляху?

Перед подорожуючим (читачем, глядачем таїни) відкривається унікальна можливість попасти у свого роду “театр жорстокості” Антонена Арто, алхіміка й, за визначенням Ж. Дельоза – клініциста цивілізації. У цьому театрі концептуалізоване залучення в сценічне дійство глядача як частини цього дійства (що нагадує тотальність архаїчного ритуалу, в якому немає глядачів, а всі учасники) через руйнування будь-яких умоглядних і просторово-часових перегородок і відсіків і створення єдиного континуума дії. Адже природа вимагає справжнього видовища, і немає теми – якою б вона не здавалась великою, – що стала би забороненою.

Путівник у широкому сенсі цього слова, як особлива літературна форма (чи то сукупність близьких форм, об'єднаних хронотопом шляху) на свій власний страх і ризик теж займається вилученням істини із вражень. Тоді спроба діалогу виявляється марною, оскільки формат “філософії жорстокості” (М. Мамардашвілі) означає трудність і жорстокість *для мене самого*, але не для природи чи культури. Вийти із зони комфорту, вилучити істину, не боятися її побачити і розлучитися з ілюзією (особливо з ілюзією, яка не виробляє ніяких ілюзій) – це завжди жорстоко.

Сенс жорстокості в перетворенні дійства у функцію розгортання яви і сновидінь у нашій свідомості, в намаганні будь-яким засобом поставити під сумнів не тільки всі аспекти об'єктивного і доступного для описання зовнішнього світу, а й світ внутрішній, – себто людину, зрозумілу метаемпірично, у високому праві покінчити з повсякденними значеннями мови, зламати її каркас і повернутися, на кінець, до самих витоків мови і свідомості. Із точки зору духу, – вважав Арто, – жорстокість означає космічну суворість, невмоліме рішення і його неухильне виконання.

Висновки. У Гете є дуже сильний вираз: *добре побачений новий предмет*. Людина знає себе лише настільки, наскільки вона знає світ, який вона осягає тільки в самій собі і тільки в ньому. Кожен новий предмет, добре розглянутий, розкриває в нас новий орган, – пише Гете [3, с. 278]. Краще, здається, не скажеш, адже щоб добре побачити, треба дати світу можливість вільно взаємодіяти з душею, без будь-яких посередників, позикових знань,

мертвонароджених схем, концепцій і теорій, направлених на домінування над життям і природою. Як виявилось, Гете говорив про найзвичайніші речі, що були табуйовані європейською філософією в її осьовому форматі. Адже зір – не просто зір, око – не просто око, а погляд – не лише функція зору як оптико-фізіологічного інструмента, а якийсь орган, що знову і знову винаходить, тілесно-духовна пластична сила й енергія, що творить світ у постійній то активно-ментальній (Захід), то спокійно споглядальній інтерпретації (Схід). Де слова перестають виражати, там починай споглядати, – говорять даоси.

У непорочно чистій оптиці цього погляду виявляється сутність природи й усього світу. Серед тривожних видінь, захоплень, пломенючих знаків, чудес, жахів, болісних прозрінь у сутність світу, де немає окремо ні людини, ні звіра, ні дерева, ні кентавра, який відпочиває в тіні дерева, ні поезії, ні міфу, ні смерті, ні життя, ні страждання, ні блаженства, ні науки, ні побуту, ні любові, ні прокляття, ні вічного, ні текучого, ні зримого, ні чутного, стверджується їх остання правда. У цій правді ми не знайдемо ні естетики, що має виключно художнє чи екологічне підґрунтя, ні етики, яка регламентує *моє* ставлення до природи, ні філософії, побудованій на нормах, що ділять світ без залишку на *res cogitans et res extensa*, на буття і свідомість, природу й людину, творення і руйнування, життя і смерть, провину й відплату, людську справедливість і незбагненність божественного промыслу. Людина шляху виявляється залученою в цілісність світу, де повнота кожної речі є самоцінною в своєму співвідношенні й сполученні з іншими речами і людиною, в тотальність Дао, стаючи єдиною з ним.

Література

1. Бахтин М. М. Собрание сочинений / М. М. Бахтин. – М. : Языки славянских культур, 2012. – Т. 3: “Теория романа” (1930–1961). – 880 с.
2. Бордоский путник 333 г. // Православный Палестинский сборник. – Т. 1. – Вып. 2. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1882. – VI+47 с.
3. Гете И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете / пер. с нем. И. А. Вереиной и А. А. Поповой. – М. : Наука, 1964. – 520 с.
4. Житие и хождение Даниила Русской земли игумена 1106–1107 гг. // Православный Палестинский сборник. – Вып. 3, 9. – СПб. : Изд-е Правосл. Палестинского об-ва, 1885. – XXIII+297 с.
5. Кайзерлинг Г. Путевой дневник философа / Г. Кайзерлинг / пер. с нем. И. П. Стребловой и Г. В. Снежинской. – СПб. : Владимир Даль, 2010. – 793 с.
6. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант / пер. с нем. Н. Вандельберг и др. – М. : Наука, 1980. – 709 с.
7. Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации / В. В. Малявин. – М. : Феория, 2014. – 372 с.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной и С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента, Наука, 1999. – 606 с.

9. Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного диакона Ионы по реклому Маленького 1649–1652 гг. // Православный Палестинский сборник. – Т. XIV. – Вып. 3. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1895. – XI+69 с.
 10. Путешествие через Московию Корнилия де Бруина / пер. с франц. П. П. Барсова. – М. : Университетская тип. (Катков и К0), 1873. – 292 с.
 11. Странствования Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. / под ред. Н. Барсукова.– СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1885. – Ч. 1 : 1723–1927 гг. – 428 с.
 12. Хождение гостя Василья 1465–1466 гг. // Православный Палестинский сборник. Т. II. Вып. 3. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1884. – III+17 с.
 13. Честертон Г. К. Вечный человек / Г. К. Честертон / пер. с англ. Н. Л. Трауберг и Л. Б. Сумм. – М. : Политиздат, 1991. – 544 с.
 14. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит. В. В. Малявина. – М. : Мысль, 1995. – 439 с.
- Отримано 30.09.2017

Summary

Lebid' Eugene. Philosophy of guidebook. Dialogue in totality mode.

The article considers a guidebook in a broad interdisciplinary format that made it possible to place it in a new configuration of the semantic field of culture and philosophy. The concept of the guidebook is used expanded as: 1) a guidebook in the strict sense, that is a guide for orientation of a traveler (tourist) in an unknown area; 2) travel essays (diaries, "walking", on-board magazines) as a literary or philosophical essay written in the course of and under the impression of travel, 3) works built in the form of an initiation myth; 4) pictorial series or works illustrated with drawings, paintings, photographs created during travel.

As a methodological principle, an approach is suggested in which the dialogue serves as a specific instrument and the main event of communication. From the point of view of the organization of dialogue, the following forms of realization of relations between its subjects are distinguished: the author I – a potential reader/viewer; the author I – God; the author I – an interlocutor who meets on the way; the author I – own or alien culture; internal auto-dialogue; author's I – nature. Opportunities and restrictions of dialogue for realization of the human way are discussed. When it turns out to be involved in the integrity of the world, the dialogue ends, and its possibilities are exhausted.

Keywords: way, travel, guidebook, chronotopos, dialogue, totality, Tao.

Анатолій МАКОГОН

ФІЛОСОФСЬКА КРИТИКА ВЧЕННЯ ПРО ВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ В ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДАХ МАКСИМА СПОВІДНИКА

В статті розглядається один аспект есхатології Максима Сповідника, а саме філософська критика античного вчення про вічне повернення. Проведено стислий огляд головних джерел, які містять дану парадигму. З'ясовано головні онтологічні засновки, якими користувались оригеністи у своєму тлумаченні виникнення світу та його відновлення у специфічному розумінні парадигми вічного повернення. У результаті нашого аналізу критики Максимом Сповідником цих засновків, постало багатогранне та оригінальне есхатологічне вчення преподобного, в центрі якого – мета Втілення та обожнення, де кінець метафізично перевершує начало, а обожнення як ціль людства постає в оригінальному для патристики концепті вічно-рухомого спокою, який можна здобути тут і тепер.

Ключові слова: вічне повернення, есхатологія, вічно-рухомий спокій, обожнення, епектазис.

Постановка проблеми. Есхатологія (від ἔσχατος – останній) – це вчення про останні речі всього буття, космосу та людини, про їх ціль (τέλος), остаточний смисл та значення, як в онтологічному, так і гносеологічному сенсі. Людина усвідомлює своє буття, дивлячись на мету та ціль, які значною мірою визначають її існування, спосіб споглядання, мислення та дії. Згідно з тим чи іншим есхатологічним концептом формується певний спосіб буття та мислення людини. Наявність різноманітних есхатологічних концепцій – від релігійних до сучасних футурологічних – кидає виклик людству своїми протиріччями, щодо зіткнення цивілізацій та культурних трендів. Тому розуміння вищезазначених мотивів людства набуває значної важливості в сучасності, коли ми все частіше бачимо втрату старих життєвих орієнтирів, принципів, цілей та йдемо на пошуки нових. Значне непорозуміння між різними культурами та цивілізаціями нерідко викликано інакшою сутністю та метою буття цих культур, а вони якнайточніше висвітлюються в релігійних есхатологічних доктринах, або в спеціальних телеологічних розділах відповідних філософських концепцій.

Одним з найвпливовіших есхатологічних концептів є християнський, а його філософсько-богословське тлумачення дуже чітко, рельєфно та яскраво виражено в працях візантійського отця Церкви, богослова та філософа VII ст. преподобного Максима Сповідника. Користування філософською мовою неоплатоніків дозволяє цьому автору досягати неабиякої інтелектуальної глибини у метафізичному розумінні есхатологічних проблем. В його поглядах постають онтологічні, космологічні, антропологічні, гносеологічні питання на вищому рівні споглядання і осягнення. В межах даної статті ми розглянемо тільки один

аспект есхатологічних поглядів отця Церкви, тобто критику Максимом Сповідником еллінського концепту вічного повернення як реакції викликаного розповсюдженням орігенізму, який ґрунтувався на синтезі християнського вчення та специфічного розуміння платонічних доктрин.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Актуальність теми статті обумовлена недостатньою вивченістю філософського вчення Максима Сповідника, погляди якого досі повністю не систематизовані, тоді як його вплив на подальший розвиток патристичної думки як на Сході, так і на Заході, був значною мірою вирішальний. До того ж, його есхатологія як об'єкт дослідження досить скупо репрезентована у світовій релігійно-філософській думці. З найбільш вагомих праць, у яких так чи інакше приділялась увага до есхатологічної проблематики, слід назвати праці Г. У. фон Бальтазара [22, с. 122–131, 355–359], П. Шервуда [40, с. 72–223], А. Риу [39, с. 170–200], Б. Делі [25, с. 309–339], Д. П. Фарела [27, с. 99–130, 178–189], Ж.-К. Ларше [29, с. 652–662], А. Андреопулоса [21, с. 322–340], Р. Людовікоса [30], П. Блауерса [23, с. 114–119, 137–141, 193–196, 221–224, 247–253] та ін. Також окремі аспекти есхатології Максима розглядались у працях Г. Флоровського [17, с. 225–227], Л. Тунберга [41, с. 144–148], Г. Беневича та А. Шуфріна [6, с. 240–386], Ф.-Г. Рансе [38, с. 319–353, 358–359], Ж.-М. Гарріга [28, с. 195–200], Н. Мацукаса [31, с. 255–264], К. Морескіні [8, с. 851–855], І. Рамеллі [37, с. 738–757] та ін. Єдина монографія, присвячена виключно есхатології Максима (в порівнянні з Орігеном), – це текст Е. Мура [36], але автор дотримується персоналістських поглядів у руслі філософії Н. Бердяєва, і це дещо спотворює думку преподобного. Зважаючи на малу кількість досліджень есхатології Максима Сповідника, можна зазначити, що це питання потребує більш детального і систематизованого філософського дослідження, окремий аспект якого представлений в цій статті. У вітчизняній філософській думці есхатологічні погляди цього християнського мислителя не розглядались зовсім.

Мета даної праці – проаналізувати трансформацію еллінського концепту “вічного повернення” в думці Максима Сповідника з філософської точки зору. Це дозволить нам виявити головні елементи зміни даної античної парадигми, критично осмисленої Максимом, але деякі з аспектів якої він пристосував до християнської метафізики.

Виклад основного матеріалу. Концепт “вічного повернення” формує фундаментальне есхатологічне світосприйняття, яке присутнє майже в усіх неавраамічних традиціях (крім китайських традицій даосизму та конфуціанства, де есхатологія не розвинута зовсім). Цей світогляд означає, що світ починається від абсолютно доброго начала, потім відхиляється від нього через низку падінь та метаморфоз і, нарешті, повертається назад, через знищення старого світу та відтворення і відновлення нового благого світу у лоні єдиного начала. Такий циклічний процес повторюється знову і знову. З релігієзнавчої точки зору даний концепт детально був проаналізований у працях М. Еліаде [19, с. 23–124]. Доля цілого світу вивчається в контексті “великої есхатології”, але існує й індивідуальна, так звана “мала есхатологія”, що стосується долі окремого індиві-

да, і в контексті міфу “вічного повернення” вона набуває форм метемпсихозу та перевтілення, згідно з тією чи іншою традицією.

Засобом обґрунтування подібних тенденцій в перспективі могла стати лише “та філософська традиція, яка сформувалася за багато віків попередньої історії і яка на пізній стадії виявляла активний потяг до систематизації, сакралізації та універсалізації теоретичної думки. Спочатку це був платонізм, потім неоплатонізм” [8, с. 21].

Для нашої мети окреслимо існування вищезазначеного міфу (як для цілого світу, так і для окремої істоти) у європейському античному світі, приділивши увагу більше філософському, ніж релігійному тлумаченню даного міфу. Можна виділити основні джерела, в яких зазначений світогляд виявляється досить чітко та експліцитно. Одне з найдавніших джерел, поема Гесіода “Труди та дні”, розповідає про п’ять віків, які змінюють один одного у напрямку подальшої етичної деградації від Золотого Віку до Залізного [3, с. 54–57]. Тут важливо зазначити, що автор поеми бажає народитися або до, або після Залізного віку, що імпліцитно свідчить про безперечну можливість появи нового благого світу, після руйнації старого, наповненого горем та бідами [3, с. 56–57].

Одне з найдавніших філософських висловлювань європейського мислителя, яке належить Анаксимандру (у Симплікія), гласить: “З чого речі виникають, туди і погибель їх іде згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεῶν), позаяк вони платять один до одного справедливе відшкодування за своє безчинство (ἀδικίας) згідно зі встановленим терміном” [26, с. 89]. Є багато тлумачень цього виразу, але ми загостримо увагу на парадигмі постійної появи та зникнення речей у деякій субстанції, названої Анаксимандром “безмежне” (ἄπειρον), та парадигмі повернення до свого онтологічного начала. У іншому фрагменті Анаксимандра розповідається як про нескінченність світів, так і про їх обертання (у Іренея та Псевдо-Плутарха) [18, с. 117–118]. Також звернімо увагу на одну з причин повернення речей до свого початку, згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεῶν), в якій ми можемо побачити поняття μοῖρα – доля, фатум, на підставі якого виникають та зникають усі речі, ввергаючи усе суते в коло вічного повернення.

Є свідоцтво про оновлення космосу через низку змін та обертань і у Анаксимена (у Симплікія) [26, с. 93]. Найбільш яскраво виникнення та загибель космосу у світових пожежах, і нове його народження, знаходимо у фрагментах Геракліта (у текстах Клімента Александрійського, Симплікія, Плутарха, Діогена Лаертського): “Цей космос, той же самий для всіх, не створив ніхто з богів чи людей, але він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, що певною мірою (μέτρα) займається та певною мірою згасає” [26, с. 157–158]. Такі зміни відбуваються вічно. Завершуючи аналіз досократичних шкіл щодо вчення про вічне повернення, не можна не згадати Піфагора, який є яскравим прихильником метемпсихозу, тобто в індивідуальній есхатології ми знов бачимо вічне повернення і нове народження у іншій істоті [26, с. 99–100]. Також він, згідно з Порфирієм, сповідував повторення космічних циклів, користуючись логікою вічного повернення [26, с. 100]. У Піндара також зустрічаємо цей міф: в одній з Олімпійських пісень він згадує про можливість тричі перебувати на землі та під

землею, та ще й, зберігши чистоту душі, попасти до вічного перебування з богами та героями на островах блаженних [10, с. 17].

Думка класичної Еллади також перебувала у парадигмі космічних циклів. У текстах Платона ми бачимо руйнацію та нове народження світів та перевтілення душ [12, с. 413–420; 13, с. 18–21]. В діалозі “Федон” Платон вустами Сократа заперечує лінійний розвиток космосу, зважаючи на те що в результаті такого розвитку виникнення речей закінчилося би [11, с. 25]. Після Платона Аристотель обґрунтував теорію вічного космосу, вічність якого та його рух по колу (найдосконаліший на думку Аристотеля) викликані силою все тієї ж необхідності [2, с. 439–440]. І знову, все також повертається до свого начала. Він дещо послабив циклічну логіку, але не відкинув її зовсім. Начало співпадає у нього з кінцем, таким є закон необхідності руху світового цілого, який воно знає за виразом невмолимої долі. Домінування долі проходить крізь всю давньогрецьку поезику та драматургію, а найяскравішою парадигмою цього є Фіванський цикл, герої якого (насамперед Едип), як би не намагались, але не в змозі змінити долю, та приречення.

Важливим є те, що безумовно до циклічної космології додається ще і рух душі до Бога, який ми бачимо на прикладі міфічних героїв, котрі вічно перебувають на Олімпі поряд із богами. В піфагорействі є можливість залишитися на островах блаженних, а у вченні платонівського діалогу “Федон” презентована можливість для душі уникнути кола вічного перевтілення через наближення до Бога [11, с. 36–37].

Якщо звернутися до елліністичного періоду, то можна помітити розгортання парадигми вічного повернення в філософії стоїцизму, який вживає ключовий для нашого дослідження термін *ἀποκατάστασις* (відновлення всього), що характеризує зміст вже нам знайомого міфу. У стоїчній філософії весь світ зникає у космічній пожежі (*ἐκτύροσις*) і народжується знову, і цей циклічний процес нескінченний. Наступний світ точно, до дрібниць збігається з попереднім [15, с. 114–115]. Гіпотеза збігу була викликана досконалістю сотвореного світу, тому цей процес повинен повторюватися вічно.

Нарешті згадаємо останній різновид стійкого еллінського світосприйняття, в якому панує необхідність, доля, фатум, немає нічого нового, все істинно суще завжди у минулому, та ніколи у майбутньому [16, с. XLI]. Це був неоплатонізм, в якому вічне повернення постає у вигляді фундаментальної онтологічної тріади: *μονή* – *πρόοδος* – *ἐπιστροφή* (перебування – вихід – повернення). Виникаючи з Єдиного все повертається до нього знову. Тут вічне повернення закарбовано у саму сутність не тільки буття а й пізнання. Пізнання є процесом повернення до абсолютно благого Єдиного, яке породжує усе суще в результаті свого виходу (еманації) із себе, с причини своєї повноти та щедрості. Один з останніх неоплатоніків Прокл пише в “Першоосновах теології” (§33): “

Справді, якщо воно з того еманує, у що повертається (§ 31), то воно пов’язує кінець із початком, і виходить єдине і безперервний рух – з одного боку, від того, що залишається [нерухомим], з іншого, від руху, який виник у напрямку того, що залишилося [нерухомим]. Тому все циклічно еманує з причин

до причин. Бувають великі і менші цикли, при яких повернення відбуваються, з одного боку, до розташованого безпосередньо вище, з іншого – до більш високого, і так аж до початку всього. Бо все – від нього і до нього” [14, с. 35]. Все суге будується на ступенях більшої або меншої причетності до Єдиного, і етично благою ціллю буття для будь-якого сутого є повернення до свого начала, звільнення від кайданів матеріальності.

Християнство зруйнувало міф вічного повернення, застосовуючи доктрину одноразового творіння, одноразового втілення Ісуса Христа, одноразової смерті Бога для спасіння світу та людства, і, відповідно, одноразового кінця світу, без всякої можливості повернення назад. Концепція лінійного (або краще сказати спрямованого) часу теж набула своєї популярності через християнство та інші авраамічні релігії. Але сповідуючи такий концепт на рівні віри, християнство не відразу філософськи обґрунтувало його і не виявило онтологічну, гносеологічну, антропологічну, етичну цінність та істину такого есхатологічного погляду. Одне з найвагомійших реальних філософських обґрунтувань зробив у своїх працях преподобний Максим Сповідник. Це було викликано тим, що через вчення видатного християнського богослова Орігена до Церкви потрапили паростки еллінського міфу про вічне повернення. Але у Орігена вони набули своєрідного змісту, змішавшись з християнським баченням.

Реконструювати дійсні погляди Орігена дуже складно навіть тепер, через те що до нас не дійшов оригінал його головної праці “Про начала”. Є тільки переклади на латину як прихильників Оригена (Руфін), так і його супротивників (Блж. Ієронім Стридонський) [9]. Тому реконструкція його поглядів має дещо ймовірнісний характер і стосується переважно того, як сприймалося вчення його послідовників, котрих і критикував Максим.

Щоб зрозуміти есхатологію, слід аналізувати і протологію (вчення про створіння світу та людини), бо ці речі нерозривно пов’язані між собою. Замислюючись над причинами походження світу, ми пізнаємо його ціль, або іншими словами мету та кінець. В концепції орігеністів світ створюється в результаті падіння передвічних умів із енади ($\epsilon\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$), де вони перебували у первісному спокої ($\sigma\acute{\tau}\alpha\sigma\iota\varsigma$) і блаженстві. Через пересичення благом вони зазнали падіння, в результаті чого і було створено світ [9, с. 68, 139]. Духи стали душами, зазнали охолодження та втілилися у матеріальні тіла. Іншим засновком орігеністів, який критикував Максим, була ідея про те, що падіння уми зазнали через прагнення досвіду зла для того, щоб повернутися знов до блага. Ці два засновки становлять передумову специфічної есхатології орігеністів, найвидатніші представники якої Євагрій Понтійський, Дідім Александрійський та їхні учні – сповідували таке специфічне вчення. Згідно з їхньою думкою, душі повертаються із матеріальних тіл назад до енади, в стан, який був до падіння, і процес падіння може повторюватися знову, що викликає нові цикли творіння. Тут постає той же самий еллінський міф вічного повернення, але у Орігена він придбав специфічні риси спасіння усього сутого, у тому числі і диявола, і будь-кого з грішних людей. Термін $\acute{\alpha}\lambda\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\nu\ \lambda\alpha\nu\tau\omicron\nu\nu$ тут набуває свого класичного виду (стислий, але змістовний огляд орігеністської есхатології в контексті Мак-

символу див. у Б. Дели [25, с. 310–312]). Варто додати, що концепції спасіння всього злого творіння (у тому числі і злих духів на чолі із дияволом) дотримувався і видатний християнський святий Григорій Нісський, але він заперечував передіснування чистих духів у первісній енаді, сповідуючи творіння *ex nihilo*, і доводив спасіння всього злого через використання антиманіхейських аргументів про скінченність зла. Також він використовує образи очищувального вогню. Та найголовнішим в його теологумені є те, що воля не може до кінця чинити спротив Богу, тому і вона навернеться до каяття та блага навіть у диявола [25, с. 312–313; 19].

Переважно ці орігеністські концепції вічного повернення критично розглядав Максим Сповідник. Але ми зауважимо, що нерв його критики стосується саме еллінського міфу про вічне повернення [22, с. 122–131]. Даний міф в філософському вигляді був започаткований ще Анаксимандром, і через ряд метаморфоз втілюється у орігеністське вчення про енаду, яке Максим називає легким еллінським пошуком істини (тобто поверховим) [32, с. 1069A]. Перш за все, Максим приділяє головну увагу цілі буття. Він використовує вчення Аристотеля про цільову причину, але пристосовує її до Христа: “Кінець є те, заради чого є все, саме ж воно ні заради чого” [32, с. 1072C]. На наш погляд, переважно це висловлювання будує надалі всю метафізику Максима стосовно есхатології. Кінцем (*τέλος*) або ціллю, є Сам Христос. Максим пише що Втілення Христа “це є блаженний кінець, заради якого і виникло все. Це божественна ціль, замислена ще до начала сутих, яку ми визначаємо таким чином: вона є наперед продуманий кінець, заради якого існує все, але який існує ні заради чого. Маючи на увазі цей кінець, Бог і привів до буття сутність сутих” [35, с. 621]. Головний смисл цього виразу у тому, що Втілення все одно здійснилося б, навіть якщо б людина не зазнала падіння. Найбільш глибоко і детально ця христологічна думка була досліджена Ж.-К. Ларше [29, с. 84–105]. Втілення як ціль (а відтак і творіння) не залежить від внутрішньо світових метаморфоз (одна з них – це здійснене в результаті зловживання свободою волі гріхопадіння) і має бути реалізованим незалежно від викупної місії Ісуса Христа, хоча ця місія в умовах гріхопадіння, теж охоплюється Втіленням, до якого ще додається ікономічний смисл Смерті та Воскресіння Бога, щоб, крім поєднання з Ним, ще очистити зіпсоване гріхом єство людини.

Головний аргумент Максима в переосмисленні орігеністського міфу будується на тріадичній онтологічній схемі становлення світу та його руху до своєї мети. Орігеністи користувались тріадичною схемою “спокій (*στάσις*) – рух (*κίνησις*) – становлення (*γένεσις*)”, де спокій – це первісний спокій енади, в якій перебувають уми у абсолютному благу, потім через пересичення вони починають рухатися, що призводить до втілення (як кара за гріх пересичення) і створення матеріального світу. Далі іде процес повернення через рух до Бога і знову досягнення стану первісного спокою [21, с. 326]. Оріген перебуваючи в руслі такої логіки, в своїх текстах виводить принцип, що кінець подібний до начала [9, с. 78]. Це призвело до Юстиніанових анафематизмів та П’ятого Вселенського собору, на якому вчення Орігена було засуджено. Максим міняє орі-

геністську тріаду на свою, роблячи акцент на тому, що реальний спокій (στάσις) ще не був ніколи досягнутий: “ніщо з того що рухається не зупинилось, тому що не зустріло ще предмет мети (τοῦ ἐσχάτου) свого прагнення, позаяк він сам ще не будучи явлений, не зупинив рух тих, хто навкруги нього носить” [32, с. 1069В]. Таким чином Максимова онтологічна тріада постає у такому вигляді: становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις), причому до стасиса він пристосовує вчення свт. Григорія Нісського про ἐλέκτασις, нескінченне наближення до мети, без всякого кінцевого її досягнення. І щоб узгодити це вічне наближення зі спокоєм, Максим вводить свою особисту філософську категорію “вічно-рухомого спокою” (ἀεκίνητος στάσις) по відношенню до мети створеного буття, обожнення. Максим пише до Фалласія: “Утамування прагнення є вічно-рухомий спокій навколо предмета бажання тих, хто має до нього жагу. Вічно-рухомий спокій (ἀεκίνητος στάσις) навколо предмета бажання (...) є постійна та безперервна насолода бажаним” [35, с. 608]. І далі у тому ж творі він промовляє: “Людина не могла, як було вже сказано, розшукати своє начало, яке залишилося позаду, але вона [була спроможна] до дослідження кінця, який є попереду, для того, щоб пізнати за допомогою нього залишене позаду начало, позаяк до цього вона не пізнала кінець із начала” [35, с. 614]. Це яскраве висловлювання повністю руйнує метафізику повернення до абсолютно благого начала, притаманне еллінському світогляду у різних його варіантах. Критика Максимом такого повернення зумовлена онтологічною безоднею (διάστημα) яка з точки зору християн, на відміну від еллінів, знаходиться між Творцем та його творінням. Хоча Максим і запозичує у Прокла (через Ареопагіта) метафору кола з радіусами, де радіуси є шляхами до Бога, який перебуває у центрі [4, с. 420–421]. Але це не є дійсне повернення, як зазначає Г. Лурье: “створіння рухається до свого начала, але такого, в якому його ніколи не було” [5, с. 372].

Вічно-рухомий спокій може розумітися у двох аспектах: 1) стан обожнення не можна точно визначити жодним з понять, тому що жодна категорія (навіть категорія буття-сутності) не відповідає апофатичній природі Бога, з якою єднається людське ество в цьому акті, і яку не можна ніколи осягнути до кінця, тому і вводиться такий антиномічний парадокс, тобто Бог вищий як від спокою так і від руху; 2) стан людини, яка досягає обожнення, характеризується тим, що людина перестає діяти у власному способі буття, вона зазнає дію з боку Бога, який і є істинний діяч в цьому акті поєднання, але дійти до цього стану людина повинна, безумовно, за допомогою власних зусиль (доброчинність, аскеза, молитва, споглядання).

Приймаючи все вищезазначене до уваги, можна зробити висновок, що есхатологічна концепція Максима Сповідника перевертає оригеністську тріаду, і на противагу останній стверджує, що первісний спокій в розумінні еллінських мислителів, та хоча б одноразове падіння з нього і повернення, ніякою логікою не може заперечити і інше падіння через знов таке ж саме пересичення та презирство, якщо це можливо було вже колись. Така логіка власне і породжує ідею циклів. І відсутність надії, згідно з такою логікою, коли нема непохитної опори та твердості у прекрасному, є найжалюгіднішим станом [32, с. 1069С]. Тому кі-

нець, за Максимом, і не повинен співпадати з началом: “Що інше було б жалюгіднішим?” (τί ἄλλο γένοιτ’ ἂν ἐλείνότερον) [32, с. 1069C]. Так запитує Максим, маючи на увазі відсутність непохитної опори та постійне кружляння для істот в безкінечних циклах падінь та повернень. Крім того, Максим робить зауваження, що це відбувається згідно за необхідністю (ἐξ ἀνάγκης), що знову нас відсилає до першого есхатологічного вислову Анаксимандра, за яким речі також виникають і зникають згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεών). Г. У. фон Бальтзар провів дуже цікаве порівняння есхатологічного аналізу Максима з аналізом Августина, який розглядав неоплатонічну теорію циклів, та визначав “вічне повернення” як увіковічування пекельних мук, які будуть щоразу повторюватися [22, с. 124]. Такий процес вважався Августином насправді безглуздя [1, с. 542–547].

Якщо з точки зору Орігена кінець цьому кружлянню колись неодмінно наступить, через очищення всіх створінь у очищувальному вогні, то Максим доводить, що у орігеністів це філософськи не обґрунтовано і не відповідає онтології тої тріади, яку має на увазі Оріген, не відповідає також вченню Орігена про єнаду, від якої відділяються уми. Єнада (у розумінні Орігена сам Бог) тут постає як щось таке, чим можна пересититись, що викликає цілу низку хибних тверджень. Як наслідок – хибне вчення про Бога, як Благого та Прекрасного, якого можна б було пересититись, перебуваючи в Ньому як у Благі та насолоджуючись його Красою. Естетичний мотив прагнення до прекрасного, у постійному наверненні до досконалості в есхатологічному вимірі (за Максимом), корегує платонічну парадигму мімезису, згідно з якою прекрасне це відтворення трансцендентних зразків. Ця корекція Максимом платонічної парадигми в сфері естетики, як довів П. Блауерс, має коріння ще в текстах кападокійців [23, с. 114–119].

Інший засновок орігеністів, за допомогою якого вони намагались уникнути попередньої помилки, натякає на те, що уми пали з причини пізнання чогось іншого, окрім Бога: тобто бажання стати чимось іншим, чим ти є, щоб через цей досвід протилежного щодо свого первісного благого стану, знов навернутися до блага. Але Максим заперечує таку “логіку”, тому що прекрасне (а саме Бог), буде бажаний ними “не заради себе самого, як прекрасного, а воно буде бажатися ними з причини протилежного, із необхідності (ἐξ ἀνάγκης), як бажане не за природою чи у власному розумінні” [32, с. 1069D]. Тут ми знову бачимо хибну уяву орігеністів про прекрасне (а саме про Бога), яке пізнається як прекрасне не саме по собі, а через порівняння у досвіді з протилежним, а також причину цього – необхідність, яка заперечує істоті, яка наділена свободою волі пізнавати прекрасне вільно, без необхідності куштування зла у досвіді падіння. Деякі дослідники, навпаки, вважають Орігена автором найвищої свободи, а Максима як такого що не спромігся зрозуміти ідеал людської свободи, підмінивши його волею Бога [36, с. 180, 182]. Але переважна більшість вчених доводить, що розуміння свободи (і перш за все свободи Божої) не перебуває, згідно з вченням Максима, у раціональному полі вибору, який є складним, та побудованим із протилежностей (або просто з багатьох елементів), із яких треба оби-

рати те чи інше. Бог не обирає те чи інше, він діє просто і не раціонально, природньо, без коливань та спонтанно, якщо так можна висловитися. Цікаві спостереження про це зроблені Шервудом [40, с. 183–184], та Шуфрїнім [6, с. 308–309]. Есхатологія вольового акту потребує більш детального дослідження.

Закінчуючи аналіз критики преподобним Максимом еллінського концепту вічного повернення, не можна не зазначити те, які мотиви Максим запозичив із доктрини про вічне повернення, а саме повернення до Бога, в контексті літургійного часу. Причому тлумачення Максимом літургійних дій має два пласти: символічний та реальний. Саме у реальному тлумаченні можна споглядати так звану “здійснену есхатологію”. Ця есхатологія позбавлена історичного вектору кінця віків, і спрямована на повернення до Бога тут і тепер, набуваючи богоподібності в акті обоження через причастя. В цьому акті Максим тих, хто вже тепер реалізував цей ідеал, називає богами [34, с. 697]. Ще один образ вторгнення вічності у історичний час ми можемо споглядати у тлумаченні на слова “хліб насущний”, маючи на увазі Самого Христа як хліб життя [33, с. 897–900]. Він може подаватися нам тут і тепер, що окреслює в цьому акті есхатологічну перспективу. Як зауважує А. Андреопулос кінець віків вже присутній у історичному часі [21, с. 333–334]. Тобто сама вічність повертається до тих хто прагне причетності до неї. Точніше ті, що проходять шлях згідно зі своїми природними логосами, які передіснують одвічно у Богові, повертаються до вічності, яка присутня вже тут і тепер, треба тільки розплющити очі і навернутися на шлях до своєї мети, який складається з трьох ступінів: 1) добродійність (етичний ступінь), 2) споглядання логосів створеної природи (філософський ступінь), 3) споглядання самого Бога і поєднання з ним (містично-богословський ступінь). Також есхатологічного смислу у тлумаченні Максима набувають події, що відбулися під час Преображення на горі Фавор [32, с. 1125D–1128D]. Таким чином, Максима Сповідника не вдовольняють конвенціональні формулювання смислу тих чи інших подій Святого Письма та літургійно-службових дій. Користуючись александрійською методологією анагогічного (піднесеного) тлумачення, він поєднує есхатон з теперішнім моментом, у якому кінець та мета присутні тут і тепер [21, с. 334–335]. Крім того ця мета – не відкладене на потім обоження, воно може існувати у теперішньому часі, як *realized eschatology*, згідно с терміном П. Блауерса [24]. І вже в момент есхатону вона набуває своєї довершеності, у нескінченному наближенні до Бога у вічно-рухомому спокої.

Висновки. В результаті дослідження були з’ясовані основні філософські мотиви критики Максимом Сповідником еллінської парадигми “вічного повернення” як її бачили та дотримувалися орігеністи. Вічному падінню із енади через пересичення або ж через необхідність пізнання протилежного первісному благу, що далі веде до повернення у своє начало-спокій, і через це негативне ставлення до матеріальності як такої, Максим протиставив позитивний зміст творіння, яке набуває сенсу в контексті Втілення Христа як мети. Саме цільова причина виходить на перший щабель осягнення буття, і замість повернення до начала Максим започатковує пізнання кінця, як цілі та мети, до яких можна не-

скінченно наближуватись, ніколи не пересичуючись набутим благом. Тріаді “спокій – рух – становлення” Максим протиставляє тріаду “становлення – рух – вічно-рухомий спокій”, замість циклічної метафізики повернення до начал, відкладеного блага, увіковічення смерті, диктату необхідності, відсутності абсолютної опори у благоу Максим протиставив векторну метафізику недосяжного кінця, обоження тут і тепер, увіковічення життя, абсолютну та незалежну від раціональності свободу волі, опору на абсолютне благо, яким не можна ніколи пересититись. На тлі есхатологічних поглядів Максима виникають ще декілька важливих проблем, пов’язаних із трансформацією еллінських філософських парадигм. Це проблеми апокатастасису, свободи волі та відповідальності, часу та темпоральності, дії і зазнавання дії (παθητός) та ін. Їх розв’язання має стати метою наступних досліджень. Такі дослідження допомагають більш глибоко зрозуміти засади вітчизняної думки та культури, які базуються як на християнському інтелектуально-духовному фундаменті, так і на притаманному всій європейській цивілізації античному тезаурусі, в якому було закладено вектор подальшого розвитку та буття європейського людства.

Література

1. Августин Блаженный. Творения. – Т. 3. О Граде Божьем. Книги I–XIII. – СПб. : Алетейя; К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – 596 с.
2. Аристотель. Собрание сочинений : в 4 т. – Т. 3. – М. : Мысль, 1981. – 613 с.
3. Гесиод. Полное собрание текстов. – М. : Лабиринт, 2001. – 256 с.
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб. : Алетейя, 2002. – 854 с.
5. Лурье. В. М. История византийской философии. Формативный период / В. М. Лурье. – СПб. : Аxioma, 2006. – XX+553 с.
6. Максим Исповедник : полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
7. Мозговий І. П. Еволюція християнства (III – I пол. VI ст. до н.е.) : античні писемні джерела / І. П. Мозговий. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2015. – 570 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/50534>
8. Морескини К. История патристической философии / К. Морескини. – М. : Изд-во “Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина”, 2011. – 864 с.
9. Ориген. О началах. – Самара : РА, 1993. – 318 с.
10. Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М. : Наука, 1980. – 504 с.
11. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – 528 с.
12. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – 654 с.
13. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 4. – М. : Мысль, 1994. – 830 с.
14. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М. : Издательская группа “Прогресс”, 1993. – 319 с.

15. Столяров А. Стоя и стоицизм / А. Столяров. – М. : АО Ками Групп, 1995. – 448 с.
16. Флоровский Г. Прот. Византийские Отцы V–VIII веков / Г. Флоровский. – Париж, 1933. – 260 с.
17. Флоровский Г. Прот. Эсхатология в святоотеческую эпоху // Макарий (Оксиюк) митр. Эсхатология св. Григория Нисского. – М. : Паломник, 1999. – С. XXXV–LV.
18. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I. – М. : Наука, 1989. – 576 с.
19. Элиаде М. Избранные сочинения : миф о вечном возвращении ; Образы и символы ; Священное и мирское / М. Элиаде / пер. с фр. – М. : Ладомир, 2000. – 414 с.
20. Andreopoulos A. Eschatology and Final Restoration (Apokatastasis) in Origen, Gregory of Nissa and Maximus the Confessor // Theandros : An Online Journal of Orthodox Theology and Philosophy 3.1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.scribd.com/doc/40390499/Theandros-Eschatology-and-Apokatastasis-in-Early-Church-Fathers>
21. Andreopoulos A. Eschatology in Maximus the Confessor // Pauline Allen and Bronwen Neil, eds., The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. – Oxford : Oxford University Press, 2015. – P. 322–340.
22. von Balthasar H. U. Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenner. – Einsiedeln ; Trier : Johannes-Verlag, 1988. – 692 p.
23. Blowers P. M. Maximus The Confessor : Jesus Christ and the Transfiguration of the World. – Oxford : Oxford University Press, 2015. – XVII+367 p.
24. Blowers P. Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 22 // Studia Patristica 32. – Leuven : Peeters, 1997. – P. 258–263.
25. Daley B. E. Apokatastasis and “Honorable Silence” in Eschatology of Maximus the Confessor // Felix Heinzer et Christoph Schonborn. Maximus Confessor : Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Erilbourg, 2–5 septembre 1980. – Friburge : Editions Universitaires, 1982. – P. 309–339.
26. Diels H. Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band. – Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. – XII+504 p.
27. Farrell J. P. Free Choice in St Maximus the Confessor. – South Canan, PA : St. Tikhon's Seminary Press, 1989. – 252 p.
28. Garrigues J. M. Maxime le Confesseur : charite, avenir divin de l'homme. – Paris : Beauchesne, 1976. – 208 p.
29. Larchet J.-C. La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. – Paris : Cerf, 1996. – 770 p.
30. Loudovicos N. A Eucharistic Ontology : Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity, trans. Elizabeth Theokritoff. – Brooklin, MA : Holy Cross Orthodox Press, 2010. – 255 p.
31. Matsoukas M. A. La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur : cosmologie, anthropologie, sociologie. – PU : Axios, 1994. – 320 p.

32. Maximus Confessor. *Ambigvorum liber* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 91. – P. 1032–1417.
33. Maximus Confessor. *Expositio oracionis Dominicae* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 90. – P. 872–909.
34. Maximus Confessor. *Mistagogia* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 91. – P. 667–717.
35. Maximus Confessor. *Questiones ad Thallassium* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 90. – P. 244–785.
36. Moore E. *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor : An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines.* – Boca Raton, FL : Dissertation.com, 2005. – X+220 p.
37. Ramelli I. *The Christian Doctrine of Apokatastasis : a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena.* – Leiden : Brill, 2013. – XX+890 p.
38. Ranczes P. G. *Agir de Dieu et liberte de l’homme : Recherches sur l’anthropologie de saint Maxime le Confesseur.* – Paris : Cerf, 2003. – 432 p.
39. Riou A. *Le Monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur.* – Paris : Beauchesne, 1973. – 280 p.
40. Sherwood P. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism.* – Romae : Gerder, 1955. – XV+236 p.
41. Thunberg L. *Man and the Cosmos : the Vision of St Maximus the Confessor.* – Crestwood, NY : St. Vladimir’s Seminary Press, 1985. – 184 p.
- Отримано 30.09.2017

Summary

Makogon Anatolii. Philosophical critique of the doctrine of eternal return in eschatology of Maximus the Confessor.

The article deals with one aspect of the eschatology of Maximus the Confessor, namely philosophical critique of the doctrine of eternal return that was inherent in the ancient worldview. There has been done a short review of the main sources which contain the paradigm of eternal restoration. There have been identified main ontological references that origenists used in their interpretation of the origin of the world and its restoration in the specific understanding of the paradigm of the eternal return. As a result of analysis of Maximus the Confessor’s criticism to these references, there came to be a multidimensional and original eschatological teaching of the monk, in the center of which there is purpose of Incarnation and deification, where the end is metaphysically superior to the beginning, and deification, as the goal of humanity, appears in the original to patristic concept of the ever-moving rest, which can be obtained here and now.

Keywords: *eternal return, eschatology, the ever-moving rest, deification, epektasis.*

Іван МОЗГОВИЙ

СІЛЬСЬКІ ГОСПОДАРСТВА НА РОМЕНЩИНІ В ХІХ СТ.: ЄДНІСТЬ ЕКОНОМІЧНОГО Й ДУХОВНОГО

У статті мова йде про розвиток господарювання в сільській місцевості на території одного з повітів колишньої Полтавської губернії в ХІХ ст. Звертається увага на особливості економічного й соціально-культурного розвитку регіону.

Ключові слова: повіт, чорноземи, хутір, хліборобство, кустарні промисли, школи, населення.

Постановка проблеми. Важливим засобом формування патріотичної позиції, любові і дбайливого ставлення до рідної землі – своєї “малої батьківщини”, її історії, поваги до рідної природи, народних традицій і звичаїв, фольклору, грає краєзнавство, яке передбачає збір, накопичення і популяризація відомостей про певну територію з різних точок зору: географії, геології, метеорології, рослинного і тваринного світу, населення, господарства, історії, культури тощо. Адже в жодній людині немає дорожчого місця, ніж те, де вона народилася, землі, на якій вона зросла. Але щоб по-справжньому любити рідний край, його слід добре знати, необхідно вивчати його історію, мову, культуру.

Краєзнавство на Сумщині й, зокрема, на Роменщині виникло на початку ХІХ століття. Тодішні дослідження вели до єдиної мети – наукового і всебічного пізнання краю. Зокрема, краєзнавство поставало важливим інструментом комплексного пізнання й перетворення території Роменського повіту, що визначало його предмет та наукові засади. Тому подальше дослідження місцевих особливостей економічного й соціально-культурного розвитку має важливе наукове значення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Значну роль у вивченні та публікації джерел з історії Роменщини зіграли записки, адрес-календарі, нариси, статистичні огляди тощо, до укладення яких у ХІХ ст. долучалися такі оглядачі, як Н. Арандаренко, Д. Іваненко, С. Лисенко та ін. Проблеми духовного й соціального розвитку краю у ХХ ст. з’ясовували А. Васюріна [5], В. Гагін, Г. Діброва, Ф. Сахно та ін. Проте й сьогодні ми потребуємо глибшого вивчення особливостей розвитку цієї західної частини Сумщини, що має значення для подальшого визначення шляхів відродження краю.

Метою статті є статистико-аналітичне дослідження розвитку господарства в Роменському повіті Полтавської губернії в ХІХ ст. та особливостей економічного й соціально-культурного розвитку регіону.

Виклад основного матеріалу. Роменський повіт як одна з адміністративно-територіальних одиниць Полтавської губернії Російської імперії з центром у місті Ромни функціонував у 1802–1925 рр. і простягався по тери-

торії від тодішнього міста (тепер село) Глинськ до села Чернеча Слобода і майже від села Красний Колядин до містечка Недригайлів. У 1892 повіт поділявся на три стани, 11 урядницьких дільниць і 20 волостей (при заснуванні губернії в 1802 було лише 10 волостей).

Повіт займав північно-східну частину Полтавської губернії. Його площа складала 2285,2 кв. верст. Висота поверхні була від 390 футів (у долині р. Сули, між містом Ромни і селом Герасимівка) до 684 футів (біля Ярових хуторів). Більша її частина лежала на висоті 550–650 футів. Найбільше підняття території простежувалося в північно-східній частині повіту, між селами Чернеча Слобода і Хоружівка, а найнижча знаходилася в південно-західній частині повіту, між селом Талалаївка і містом Глинськ.

Весь Роменський повіт пересікала головна річка Сула, в якій правий берег був підвищений, з численними, хоча й невеликими притоками в оточенні дібров, а лівий, засульський, – низький, з пересихаючими річечками, покритий переважно степовою рослинністю й луками. Передсульська місцевість, тобто та, що лежала по правий бік Сули, ділилася рікою Ромен на дві нерівні частини.

Деякі ліві притоки Сули на той час зовсім пересохли, з правих приток через повіт протікали ріки Терн, Хуст, Бихшень та ін. Повіт мав незначні корисні копалини. Так, на Сулі між селами Аксютинці й Герасимівка залягав гіпс. Ріка Ромен зі своєю притокою Галкою утворювала торфовища, площа котрих дорівнювала 38 кв. верст; глибина торфового прошарку сягала 1 сажня. При впадінні р. Ромен у Сулу теж утворилися торфовища (до 3 кв. верст), які досить активно розроблялися. Біля села Шумська і міста Глинська видобувалися ліпна і горшечна глина.

За характером ґрунтів повіт поділявся на 3 частини: чорноземну (північну), лісову (по правому березі Сули) і переважно чорноземну (засульську). Типовий чорнозем займав близько $\frac{7}{10}$ площі повіту (він містив від $4\frac{1}{2}$ до 6 % гумусу). Тобто, край як тоді, так і тепер, характеризувався переважно насиченими чорноземними ґрунтами, особливо на ділянках, які займали Хустянські й Чернечослобідські хутори поблизу р. Терн, де досить чималі простори були покриті чорноземом товщиною від піваршина до двох аршинів [2, с. 16; 4, с. 327]. І цей показник вражав як тоді, так і тепер.

Чисельність сільських мешканців повіту (на 1846) складала: 58 342 сільських обивателів, 21 496 поміщицьких селян, 36 848 державних поселенців – і практично всі українці. В місті Ромни було 22 539 жителів. Отже, всього по повіту нараховувалося 139 192 чол. Число шлюбів протягом 1845 становило 1 347. В II пол. XIX ст. вже нараховувалося 161 817 жителів, у тому числі 81 940 чоловіків і 79 877 жінок. При цьому з 1873 по 1893 з повіту виселилось 12 374 чол., більшість – у Сибір. У зв'язку з цим у окремі періоди чисельність жінок у повіті переважала чисельність чоловіків. У 1897 населення повіту складало 186 497 чол. [13]. Кількість осіб духовного стану не наводиться – їх могло бути 200–300 чи дещо більше.

Таким чином, Роменський повіт за чисельністю сільських мешканців перебував у губернії на другому місці після Золотоніського повіту, причому він мав найвищу густоту населення на Полтавщині – на одну особу припадало 2,5 десятин землі [6].

На той час у Роменському повіті нараховувався 901 населений пункт. Це були *міста* (двоє – Ромни і позаштатне Глинськ), *містечка* (двоє – Сміле і Хмелів), *слободи* (колишні козацькі поселення), *села* (де мешкали державні селяни й кріпаки – поміщицькі й церковні), “*деревні*” (невеликі села, де не було церкви), *хутори*. До розряду сіл належали 16 (без міст і містечок) волосних центрів, інші населені пункти. Їх чисельність обчислювалася в межах 50, якщо врахувати ту обставину, що в повіті було 8–9 благочиній і 75 парафій (при цьому 12 церков діяло в Ромнах, у деяких селах було по дві церкви).

У 1913 до волосних центрів належали місто Глинськ і містечка Сміле й Хмелів, а також 16 сіл (Бацмани, Бобрик, Великі Бубни, Гринівка, Засулля, Коровинці, Червона Слобода, Курмани, Липове, Пекарі, Перекопівка, Рогинці, Талалаївка, Хоружівка, Глушаков-Хустянка, Чернеча Слобода). Серед більш-менш значних сіл були Томашівка, Протасівка, Беседівка, Костянтинівка, Біжівка, Малі Будки, Волошинівка, Артюховка та ін. [8].

Деякі села (Чернеча Слобода, Гринівка, Беседівка, Томашівка) спочатку належали Києво-Печерській лаврі. Існували й монастирі, але в 1786 цариця Катерина II (1762–1796) закрила їх (перетворила на парафіяльні церкви), хоча церковне землеволодіння певний час існувало поряд із землеволодінням поміщицьким і державним.

Ще в кінці XVIII ст. в селах повіту домінували великі хати, де згідно Румянцевського перепису (1766–1769) мешкало по 20, а то й більше людей [15]. Потім великі сім’ї почали дробитися, кожен дорослий господар як правило вів своє господарство самостійно.

У XIX ст. основну масу населених пунктів повіту складали вже хутори. Хуторами була всяяна насамперед частина Роменського повіту по рівнині, під гористою місцевістю та на пологих місцях. Особливо багато їх було на правому березі Сули, навколо містечка Смілого й волосного центру Чернечої Слободи, на межі з Курською губернією. Насамперед це були хутори, які лежали на рівному місці, по обидва боки річки, званої Очеретянка, за 10 верст від Смілого і за 8 верст від Курилівки. Їхній осередок розташовувався за 10 верст від шляху, що тягнувся з Смілого на Конотоп, до села Чернечої Слободи, на близькій один від іншого відстані.

В цілому в північній частині повіту було більше 150 хуторів (найчастіше в складі 1–2 хат у кожному, рідко до 10 хат чи більше, тому в 13 хуторах навколо Очеретянки мешкало 47 “обивателів”) [12, с. 499–500]. Зрештою, хутори поставали як європейські ферми; розсіяні по балкам, рівнинах, біля підніжжя височин або на схилах великих пагорбів, вони майже всюди були обсажені деревами, садами й невеликими гаями, ніби створюючи природну прикрасу мальовничій природі.

За даними межування в кінці XIX ст., всіх земель у повіті було 237 714 десятин; з них під садибами – 17 769, орних – 160 797, сінокосів – 16 848, лісів – 30 714, боліт – 1 005, пасовищної та іншої зручної землі – 4 370, незручних земель – 6 207 десятин. У приватних власників (окрім осіб селянських станів) у 1897 було 66 790 десятин у 1 141 господарстві. Причому, переважали в повіті господарства дрібні, до 50 десятин (786 господарств мали разом 10 089 десятин). У дворян було 590 господарств на 54 486 десятин, у купців – 58 господарств на 4 809 десятин; решта землі належала міщанам та особам інших станів. За даними міського перепису 1888, селянам належало 144 173 десятини, причому на одне господарство припадало в середньому 5,5 десятин, на одну особу – 0,93 десятини. Селян, які не мали своєї землі, в повіті було 3,1 % [10].

Документи того часу передають усю різноманітність господарювання мешканців повіту. Головним заняттям хуторян і сільчан було хліборобство. Під посівами у селян перебувало 96 087 десятин, у інших власників – 26 720 десятин. Вирощували переважно жито, овес, гречку, ячмінь і просо; пшеницю сіяли майже виключно на приватновласницьких землях. Якийсь час бурливо розвивалася в повіті культура тютюну: в 1896 на 9 225 плантаціях (2 252 десятини) було зібрано 4 964 пуди тютюну з американського насіння і 206 339 пудів махорки.

Жителі вправлялися насамперед у хліборобстві, хліб, що залишався після споживання, продавали в основному в Ромнах і Смілому. Земство і місцеве товариство сільського господарства сприяли поліпшенню аграрного сектору; в 1897 у селян повіту було 193 плуги, 588 віялок (з них 401 – місцевого виготовлення), 128 кінних молотарок і 2 парові молотилки.

Дехто з мешканців повіту ходив на Дон по рибу і в Крим по сіль, інші ж наймалися під фуру для звозення роменським промисловцям гарячого вина; вироблений тютюн відвозили для продажу в Ромен. Хутори, що лежали, починаючи за 3 версти від російського кордону, по правому і лівому боках річки Ромен, були розташовані недалеко один від одного, в чистому розлогіму степу. Ні будівельного, ні дров'яного лісу поблизу цих хуторів у достатній кількості не було, тому будівельний ліс купляли в Смілому й Хмелові. Не вистачало й іншого будівельного матеріалу, тому навіть у Ромнах нараховувалося 584 дерев'яних будинки і тільки 5 – кам'яних. Замість дров вживали солону [3, с. 274].

Частина селян наймалася роменськими промисловцями для реалізації гарячого вина. Хліб продавали, як уже зазначалося, на торгах у Смілому й Ромни; худобу, якої в селян водилося немало, теж відганяли на продаж у Ромни, коли там траплялися ярмарки. У великих селах нараховувалося по декілька водяних млинів і десятки – вітряних.

Розвивалися на території повіту також садівництво й городництво. У селах і хуторах повіту розводили коней, корів, кіз, вівців, свиней. За переписом 1893 в повіті було 20 926 коней, 9 206 волів, 25 808 голів іншої великої рогатої худоби, 1 863 тонкорунних овець і 65 940 простих овець, 27 963 сви-

ней. Господарства без худоби складали 17,8 %, господарств, що мали тільки дрібну худобу, овець і свиней нараховувалося 11,6 %. На хуторі Тарана був завод рогатої худоби, а в Слободці Новицького – кінний завод.

З кустарних промислів найбільш активно розвивалися гончарний (у заштатному місті Глинську) і шкіряний (у містечку Смілому). Промислами в цілому займалися 6 215 осіб. У 1896 у відхідницьких промислах було зайнято 10 800 чоловіків і 2 590 жінок. На території повіту було 46 фабрик і заводів з виробництвом на 1 494 тис. руб., з них найбільш значні: 2 тютюнові фабрики (630 тис. руб.), 3 мельниці (307 тис. руб.), 1 бойня (136 тис. руб.) та 2 спиртоочисні заводи (275 тис. руб.) [14].

На території повіту було 105 ярмарок, у т.ч. в деяких селах – до трьох. У 1896 видали 1 849 торгових документів, а розкладочним збором обклали 449 торгових підприємств. Діяло 22 ощадні каси, два поштово-телеграфних відділи. У підпорядкуванні земства були 1 лікарня і 4 прийомні покої, які обслуговували 5 лікарів і 31 фельдшер. На 1897 у повіті було 50 земських шкіл, 3 школи Міністерства народної освіти (де відповідно навчалося 4 598 хлопчиків і 607 дівчаток), 18 церковно-парафіяльних шкіл (навчалися 358 хлопчиків і 233 дівчинки), 37 шкіл грамоти (навчалися 680 хлопчиків і 271 дівчинка) тощо. Так, у с. Чернеча Слобода на 1905 рік діяло дві церковно-парафіяльні школи (відома кількість дітей у одній з них – 115), народна школа (196 учнів) і ще одна школа на 20 учнів. На той час для села з населенням бл. 8 тис. чол. це був не найнижчий показник. У парафіяльних школах окрім Закону Божого вивчали читання, письмо, арифметику тощо.

За 1897 надходження в бюджет повітового земства склали 156 886 руб., витрати – 123 825 руб., у тому числі: на земське управління – 9 622 руб., на народну освіту – 36 742 руб., на медичну частину – 28 800 руб.

Велику роль у житті повіту грало місто Ромни як значний економічний і культурний центр. В 1896 тут діяло 37 фабрик і заводів з 660 робітниками і виробництвом на 1 630 тис. руб. За оборотом перше місце займали 2 тютюнові фабрики (732 тис. руб.) і 2 парові мельниці (112 тис. руб.). Проводилися 4 ярмарки, оборот яких у 1895 становив за привозом 5 043 тис. руб., за продажем 2 891 тис. руб. При цьому переважала торгівля мануфактурними товарами. Спочатку в повітовому центрі був ще й значний Іллінський ярмарок, але в 1853 він був переведений у Полтаву з метою підняти торгове значення губерньського міста.

Функціонували відділення державного банку з позичково-ощадною касою, міський громадський банк, Товариство взаємного кредиту повітового земства, громадська бібліотека, книжковий магазин, 3 типографії та літографії, земська лікарня, благодійне і сільськогосподарське товариства, кілька молитовних шкіл, реальне училище (на 181 учнів), жіноча гімназія (на 275 учениць), училища духовне (на 198 учнів), міське (на 150 учнів), приходське і кілька початкових шкіл. Міські доходи в 1894 складали 66 651 руб., витрати – 79 159 руб., у тому числі: на утримання управи – 10 519 руб., на народну освіту – 2 930 руб., на медицину – 1 011 руб.

Наприкінці XIX ст. міською владою був виданий указ, за яким торговці, які привозили для продажу в Ромни різні припаси, продукти, живність, овочі, яйця та інші предмети, що скуповували оптом баришники для відправки в інші міста й за кордон або купувалися іншими людьми, повинні були зупинятися на певних місцях на базарній площі і платити в дохід міста за заняття місця по 10 коп. з воза. Зупинятися на вулицях та в інших місцях міста з зазначеними товарами заборонялося, а в разі зупинки і продажу таких поза базаром торговці повинні були сплачувати встановлену з воза плату. Від плати звільнялися сільські обивателі, які привозили на базар власну продукцію, необхідну для місцевого населення: борошно, зерно, буряки, капусту, картоплю, крупу і т.п. [1, отд. III, с. 85].

Типовим, хоча й дещо більшим за інші селом повіту була Чернеча Слобода, в якій ніколи не існувало кріпацтва. У 1885 цей волосний центр як державне село на півночі повіту, при річці Очеретянці, мало 940 дворів і 7 100 жителів (а з навколишніми хуторами, що входили до складу волості, – понад 8 тис. мешканців).

Чернеча Слобода належала спочатку до Київської єпархії, а потім – до Полтавської. В окремі часи село навіть було центром благочинія. Цей потужний населений пункт знаходився за 42 версти від повітового управління, мав дві церкви з парафіяльними школами, народну школу, 7 постійних дворів, 10 лавок, базари по вихідних, 5 ярмарок, 6 кузниць, 105 вітряних млинів, 5 маслобойних заводів [7, с. 85].

На значні церковні свята в селі проводилися дві ярмарки (Преображенська, Варварівська) і три базари (Троїцький, Преображенський, Варварівський). Господарська діяльність тісно перепліталася з духовним життям. Так, дві церковні парафії об'єднували понад 6 тис. дорослого населення, включаючи мешканців навколишніх хуторів. Населення у вільний від роботи час відвідувало службу в церквах (Свято-Троїцька і Різдво-Богородицька), брало участь у таких дійствах, як хрещення, вінчання, відспівування покійників, і залучало до них дітей. Адже тодішнє населення в абсолютній своїй більшості було віруючим.

На рубежі XIX й XX століть основним промислом у районі Чернечої Слободи залишалося хліборобство та відхід на заробітки в південні губернії й найближчі економії, а в осінній і зимовий час – перевезення в економіях буряків на цукрові заводи і взагалі візництво, тоді як обробні промисли були розвинені так мало, що місцевим жителям доводилося досить багато предметів свого вжитку купувати в готовому вигляді у найближчих містах і селах, а також на ярмарках. У 1893 був проведений переділ землі по душах і при розподілі виявилось, що на кожну душу припадає наділ в 1½ десятини в 3 змінах, так що, наприклад, сім'я з 7 душ отримувала 10½ десятини і т.п.

Завдяки цьому земля була розподілена в цілому досить рівномірно, і головна маса населення могла бути віднесена до одного розряду – малоземельних; крайні ж групи – безземельні і багатоземельні – були зовсім незначні; тих, хто продав свої наділи, числилося чоловік 20 і між ними 5–6 “п'яничок”,

які пропустили свою землю і не мали вже ґрунту; зате лише 2–3 мали по 10–20 десятин своєї землі (крім надільної), ще 5–6 господарів мали від 10 до 15 десятин і близько 200 господарів мали від 6 до 10 десятин землі разом із наділами (тих, хто мав понад 6 десятин, набиралося більше 300). Натомість Чернечослобідська парафія у 1865 мала 72 га землі (тоді як у місцевих селян на душу населення припадало, як зазначалося, бл. 1,5 га). Зростання в подальшому населення ще більше загострювало проблему орної й степової землі.

У 1890-х місцеві жителі орендували й знімали “панської” землі вдвічі більше, ніж обробляли своєї (не рахуючи у себе толоки), а через 10 років уся ця панська земля відійшла під буряк і умови хліборобства стали куди складніші. Все ж усяк рвався господарювати – хоч і на чужій землі; найм десятини коштував не менше 12–14 руб., а часто – і 15 руб. Жоден із промислів не став єдиним засобом до існування, а якщо землі не було (чи “позбулися” її), то або займалися “пасольством”, або йшли на заробітки.

Спочатку жителі Чернечої Слободи, як в інших населених пунктах повіту, захопилися було за тютюн, але “справа не вигоріла”: і тютюн виявився поганий, і ціни знизилися до 20–30 коп. за пуд. При середньому врожаї добра половина господарів цілий рік задовольнялася некупівельним хлібом і четверть купувала упродовж півроку або менше; інша четверть купувала майже увесь рік. У неврожайні роки (як, наприклад, у 1896) власний хліб протягом усього року мали не більше 100 господарів.

Краще за інших жили багатосімейні, які мали 6–7 наділів за кількістю душ сім’ї, але таких сімей було мало, тому що наділи залишалися нерозділеними тільки до тих пір, доки хто-небудь зі складу сім’ї не створював власну сім’ю, а як тільки женився, зараз же і розділявся і тим послаблював і силу землі, і руки, – а одними руками нічого не вдієш. Овочів і всякої городини у більшості вистачало, зате майже кожен змушений був купувати корм для худоби – отак цілу зиму й працювали – і на себе, і на кобильчину. Пуд сіна доходив до 25 чи й до 30 коп., а кінський віз – до 5–6 рублів. Сіно найчастіше привозили хуторяни.

Наприкінці XIX ст. в селі Чернеча Слобода помітно зменшився посів хліба, при цьому кожен намагався сіяти на надлишку землі буряки; від цього, ніби-то, і земля піднімалася в ціні. Продавався з господарства тільки овес, жито ж майже виключно йшло на власне споживання. Тому жита серед мешканців Чернечої Слободи майже ніхто не вивозив, тоді як вівса везли багато. 3 ½ десятин вівса могли вільно продати 20–25 пудів, а в окремих випадках і до 40 пудів – одна десятина давала в урожай 16 коп, в гірший рік 10 коп за жито і 15–17 коп за 5–4 пудів вівса.

Наділ, як зазначено вище, дорівнював у трьох змінах зазвичай 1½ десятин. При цьому одна зміна (½ десятин) була зайнята під жито, друга – під овес, а третя – під толоку. Вважалося, що з одного наділу годувалися 2 душі. До цього залишається додати, що своєю худобою землю обробляли не менше 400–500 господарів із 1200. За обробіток десятини наймом платили від 3 руб. 50 коп. до 4 руб. Насіння при цьому було власне. Заволочити коштувало

50 коп., виорати від 2 руб. до 2 руб. 50 коп. і навіть 3 руб., а скосити і в копи поставити – 2 руб. 50 коп. [9, с. 458–459].

Документи перераховують чимало розрядів виконавців промислів (ткачі полотна й сукна, ткалі, набійники полотна, фарбувальники пряжі, кравці, овчинники, шаповали, шевці, шорники, столярі, бондарі, стельмахи, виготовлювачі дерев'яних землеробських знарядь, теслі, деревообробники, чесальники вовни машиною, склярі, слюсарі, мідники, ковалі, каменярі, цегельники, пічники), хоча для Чернечої Слободи як волосного центру з чисельністю населення в 8 000 душ обходитися послугами 200–300 майстрів в усіх найважливіших галузях домашнього господарства було замало, тому такий стан посилював залежність челян від сусідніх населених пунктів.

Недостатня зайнятість населення Роменського повіту, обумовлена нестачею землі й слабким розвитком промислів, стала головною причиною виселення людей за межі повіту. Чисельність тих, хто йшов на далекі заробітки (переважно чоловіків) порівняно з минулими роками не зменшувалася, швидше зростала. Про число відхожих працівників можна судити за повідомленнями з деяких волостей: з м. Сміле пішло близько 300 осіб, Чернечо-Слобідської волості – 800, Перекопівської – 900, Хмельівської – 510, Хустянської й Пекарівської приблизно по 250 чоловік.

Головними місцями відходу були Таврійська губернія й Область Війська Донського; йшли також у Ставропольську губернію, Кубанську область, Херсонську, Катеринославську і Хальківську губернії. Терміни відходу й повернення – перші числа травня і жовтня. Проте багато працівників поверталися набагато раніше звичайного терміну: заробітки були погані, далеко не всім вдавалося “стати на терміни”, та й денної роботи не вистачало на всіх [11, с. 213].

Перебування селян на промислах сприяло тому, що люди набиралися бунтарського духу й готовності боротися за свої права. Водночас хутірський характер господарювання породжував хутірську ментальність, яка обумовлювала розпорошеність сил народу, завдяки чому в період визвольних змагань початку ХХ ст. постала ситуація, коли чи не в кожному селі був свій отаман. А це прирікало визвольний рух на поразку.

Висновки. Як бачимо, завдяки відповідним природним факторам і працелюбності населення територія Роменського краю в ХІХ ст. була непогано забезпечена сільсько-господарською продукцією, чого не можна сказати про промисловість. Водночас нестача землі змушувала населення йти на заробітки. Багатьма питаннями духовного розвитку, в тому числі благодійництва, опікувалася церква, але соціально-економічні негаразди не могли послабити гостроти політичної боротьби в регіоні.

Література

1. Адрес-календарь и Справочная книжка Полтавской губернии на 1892 год / сост. Д. А. Иваненко, секр. Полт. губ. статист. комитета. – Полтава : Тип. Л. Фришберга, 1892. – IV с. + 56 с. Отд. I + 110 с. Отд. II + 208 с. Отд. III + 53 с. Отд. IV + 167 с. Отд. V + 9 с. Прил.

2. Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 : в 3 ч. – Ч. I / Н. Арандаренко. – Полтава : Тип. Губ. правл., 1848. – 196 с.
3. Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 : в 3 ч. – Ч. II / Н. Арандаренко. – Полтава : Тип. Губ. правл., 1849. – 390 с.
4. Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 : в 3 ч. – Ч. 3 / Н. Арандаренко. – Полтава : Тип. Губ. правл., 1852. – 434 с.
5. Васюрина А. А. Культура Западной Слобожанщины в поисках самобытности: современные измерения // Культурология в контексте гуманитарного знания : в 3 ч. – Курск : Курск. гос. ун-т, 2013. – Ч. 1. – С. 126–130 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [\[PDF\] з домену sumdu.edu.ua](#)
6. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Полтавская губерния. – СПб. : Тип. Генер. штаба, 1848. – Том XII. – Ч. 3. – 125 с.
7. Волости и важнейшие селения Европейской России. По данным обследования, произведенного статистическими учреждениями Министерства Внутренних Дел, по поручению Статистического Совета. – Вып. III. Губернии Малороссийские и Юго-Западные. – СПб. : Изд. Центр. Статист. комитета 1885. – V с.+349 с.
8. Волостные, станичные, сельские, гминные правления и управления, а также полицейские станы всей России с обозначением места их нахождения. – Киев: Изд-во Т-ва Л. М. Фиш, 1913. – 94 с.
9. Лысенко С. И. Очерки домашних промыслов и ремесел Полтавской губернии. – Вып. 2-й. Роменский уезд / С. И. Лысенко. – Одесса : “Славянская” типография Н. Хрисогелось, 1900. – 540 с.
10. Материалы по оценке земель Полтавской губ. Естественноисторическая часть / под руков. профессора В. В. Докучаева) ; сб. по хозяйственной статистике Полтавской губ. (т. XII: Роменский уезд) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html>
11. Обзор сельского хозяйства в Полтавской губернии за 1896 год, по сообщениям корреспондентов. Год одиннадцатый. – Полтава : Типо-литогр. И. А. Дохмана, 1897. – 252 с. + 121 с. Прил. + 34 с. Спис. корр.
12. Опис Новгород-Сіверського намісництва (1779–1781). – К. : Всеукраїнська АН, 1931. – 592 с.
13. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Полтавская губерния. – Т. 23. – СПб. : Т-во Худож. печати, 1904. – 354 с.
14. Роменський повіт [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>
15. Румянцевская опись Малороссии 1765–1799. – ЦДІА України. – Оп. 1. – Кн. 142. – Арк. 906–1023.
Отримано 30.09.2017

Summary

Mozgovyi Ivan. Rural industries in Romny region in the XIX century: the unity of the economic and spiritual.

In this article we are writing about economic development in rural areas in the territory of one of the former districts of Poltava province in the nineteenth century. Attention is drawn to the peculiarities of economic and socio-cultural development of the region.

Keywords: county, black soil, farm, farming, handicrafts, schools, population.

Людмила ТЕЛІЖЕНКО, Євгеній ЯНЕНКО
ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ АНАЛІЗ АНТРОПОЛОГІЧНОГО
ЗМІСТУ ПРАКТИКИ МІКРОМІНІАТЮРИ

У статті вперше аналізуються антропологічні особливості практики мікромініатюри з використанням постнекласичної методології. З позицій тоталогічного підходу в практиці виявляються два її взаємопов'язані етапи, практика Я-буття та практика Все-буття, які відповідають різним типам цілісності самого митця, атрибутивному та біфуркаційному. Доводиться, що створення мікромініатюри відбувається лише на другому етапі практики після внутрішніх самозмін митця, зумовлених гармонізацією в ньому всіх антропологічних процесів.

Ключові слова: практика, людина, цілісність, мікромініатюра, постнекласика.

Постановка проблеми. В умовах глобальної кризи сучасності, найглибшим виявленням якої є криза самої людини, особливої актуальності набуває проблема осмислення практики людини як відображення її власної сутності в практичному ставленні до світу. У цьому контексті особливий інтерес викликає практика мікромініатюри, яка, з одного боку, є новоутворенням сучасної культури і відображає як рівень розвитку самої людини на сучасному етапі еволюціонування, так і досягнення відразу декількох сфер її практичної діяльності (науки, техніки, мистецтва), а, з іншого боку, виявляє глибинний антропологічний зв'язок, який історично не переривався, але залишався не пізнаним, з іншими практиками людини, зокрема духовними. Виявлення в цих практиках спільного антропологічного ядра здатне наблизити нас як до розуміння сутності людини та закономірностей її розвитку, так і до осмислення всіх практик як її відображення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Складність досліджуваної теми зумовлює необхідність звернення до постнекласичної методології як більш високого типу наукової раціональності, з позицій якого виникає можливість осмислити практику мікромініатюри як практику людини самої себе, спрямованої на виявлення власного потенціалу, укоріненого в її “людиномірній і людино мірній” сутності одночасно [5]. При цьому постнекласична онтико-онтологічна модель людини, яка вже досліджувалася в роботах Л. В. Теліженко [17], О. Г. Левченко [9], І. В. Карівця [4], дозволяє розглянути практику мікромініатюри як мета-практику, яка виявляє спільну основу та структуру вже інших практик людини.

Мета даної роботи полягає у виявленні антропологічного змісту практики мікромініатюри як відображення сутності та закономірностей розвитку самої людини з позицій постнекласичної методології.

Виклад основного матеріалу. За визначенням культурологічного словника, мікромініатюра (від грецьк. μικρός (мікрос) – “малий”) – це “художній твір (зазвичай живописний) малих розмірів, який вирізняється особливо тон-

кою манерою накладування фарб” [6]. Або, як пише філософ і мистецтвознавець Коненко С. А., – “це мистецтво і його твори, які не сприймаються незброєним оком і вирізняються особливою тонкістю художніх прийомів з нескінченними смисловими можливостями” [7, с. 18]. Фактично вже ці визначення вказують на те, що практика мікромініатюри, яка почала формуватися лише з 70-х рр. ХХ ст., не має глибокої історичної основи і є виключно сучасною практикою. Адже вона є своєрідним породженням науки, техніки, технологій і мистецтва. Вона об’єднує в собі всі сфери сучасної культури, яка досягла свого певного рівня розвитку, широко представленого саме у цій практиці.

Справа в тому, що виготовлення та сприйняття мікромініатюри не можливе незброєним оком, без використання надпотужних мікроскопів, які є досягненням лише сучасної науки і техніки. Для мікромініатюриста – це “робота з пилом” (М. Сядристий). Водночас вона пов’язана з розвитком електроніки, створенням напівпровідникових матеріалів, електронних приладів, винайденням і впровадженням мікросхем, що дозволило проводити обробку твердих матеріалів надмалих розмірів, окрім цього ущільнювати їх у тисячі разів та створювати на них мистецькі шедеври. Тим самим мистецтво мікромініатюри, яке фактично є віртуальним, відкрило людині не лише безмежні простори мікросвіту, а і нові горизонти її практики.

Специфіка цієї практики полягає в тому, що вона не є доступною не лише для пересічної людини, а і для художника “від Бога”. Виявляється, що навіть природного таланту художника, наприклад, Рембрандта чи С. Далі, тут недостатньо. Практика мікромініатюри має щось більше, ніж її очевидне і безпосереднє значення. Вона формує нову людину і є мірилом її надможливостей, титанічної роботи над собою та виявлення власного потенціалу, діапазон якого важко піддається розумінню. Адже на перший погляд цією практикою займаються люди без спеціальної професійної підготовки художника, а високий попит та ціна на мікромініатюрні шедеври не збільшують кількості її майстрів. Ім’я кожного майстра мікромініатюри сьогодні є всесвітньо відомим. Це Е. Казарян, М. Маслюк, М. Сядристий, О. Сисолятин, М. Доцковський, А. Коненко, М. Алдунін, В. Аниськін, А. Риваков, Ю. Деулін.

Уявлення про можливості людини тут порушує і майстерність виконання унікального виробу, виготовлення якого має ручний характер. При цьому навіть інструменти, які майстер використовує для створення мікрровиробів, зазвичай, виготовляються ним самим, “виключно вручну за власною та оригінальною технологією” [2, с. 203]. Для кожного окремого проекту мікромініатюрист створює новий набір інструментів та обладнання. Найбільш поширеним є використання різців різних розмірів і форм з метою спрощення процесу обробки матеріалів. Мають місце випадки, коли набір інструментів, необхідних для виготовлення мікромініатюри, розробляється та створюється за більший проміжок часу, ніж сама мікромініатюра. Однак такі інструменти можуть бути використаними багато разів, наприклад, у медицині чи при проведенні експериментів з частинами надзвичайно малих розмірів. Це все свідчить

про митця як особистість, яка постійно зростає, удосконалюється, набуваючи якостей не лише талановитого художника, а й інженера, техника, конструктора, матеріалознавця.

Надзвичайні якості митця в практиці мікромініатюри виявляються і в його здатності бачити “велике” в “малому”, визначеній не стільки технічним аспектом практики, скільки її філософсько-духовним спрямуванням. Адже тут знову потрібне вміння митця не тільки виготовляти об’єкти мікророзмірів або виконувати витончені рухи, що потребує майстерності та досвіду, а і бути здатним до самозаглиблення та пізнання сутності мікрокосму природи, культури, власної сутності.

Врешті-решт, з точки зору філософської антропології, ця не утилітарна практика демонструє потребу і можливість людини виходити за власні межі, що називається трансцендувати. Естетичний досвід їй надає можливість виходити за межі власних очевидних можливостей, відкривати для себе нові межі світу, демонструвати гру творчих сил та буття абсолютного духу (так характеризували мистецтво Кант, Шиллер, Гегель). А це означає, що практика мікромініатюри задає людині нову мету діяльності, в прагненні до якої вона трансцендує та переживає власну цілісність як цілісність світу.

Це дозволяє стверджувати, що практика мікромініатюри є мета-практикою, оскільки виготовлення мікрошєдеврє передбачає єдність відразу декількох практик митця, як власно мистецько-художньої практики, так і інших: ювелірної, інженерної, наукової, практики самого себе тощо. При цьому в даній практиці має місце поєднання ознак як зовнішніх, так і внутрішніх практик, представлених, насамперед, гармонією зовнішнього і внутрішнього світу самого митця.

Справа в тому, що для звичайної, пересічної людини така єдність світів, як і єдність практик, невідома і в принципі не можлива. Адже під духовною практикою розуміється не наявність духовності в людині, яка сама по собі є чимось звичним і не викликає подиву, а така внутрішня самозміна людини, яка проявляється навіть у її фізичній трансформації, появи нових якостей і властивостей, які не можливі без цих змін. У такому розумінні трансформаційних процесів духовною, як це зазвичай вважалося, є саме релігійна практика. Та все ж, якщо піти далі, та хоча б поверхнево порівняти процес створення мікромініатюри з тією ж християнською духовною практикою, то мимоволі приходиш до висновку і про глибинну єдність мистецької і релігійної практик, і про необмежені можливості людини, які не з’являються самі по собі, а лише як результат тяжкої праці над самим собою, над власним духом і тілом, і ще багато до чого, що потребує окремої і, можливо, вже іншої роботи.

Найперше, що потрібне майстрові при створенні мікромініатюри, є досягнення високого рівня сконцентрованості на виконанні певних завдань з одночасною мінімальною затратою енергії, яка дозволить йому певний час підтримувати і перебувати у такому стані, а, отже, творити мікросвіт. А це означає, що процесу створення мікромініатюри, досягненню надзвичайно точних і цілеспрямованих рухів має передувати тривала робота митця по встанов-

ленню самоконтролю та певної духовної організації. З цією метою мініатюристи вдаються навіть до певної аскези. Так В. Е. Казарян говорить, що перед створенням мікромініатюри він три - п'ять днів голодує [3]. Адже це певним чином сприяє встановленню в ньому якогось внутрішнього ладу, який уможливорює відсутність мінімальних мікрівібрацій, що заважають його роботі. Подібно про свою творчу роботу розповідає і М. Сядристий. “Я сиджу над мікроскопом мокрий, лише в трусах, з іншим мисленням: у моїх рухах не повинно бути сумніву, бо він пробігає по нервовій системі, і рука здригнеться. ...Змінююся, уповільнюю думки – через тиждень я вже не той чоловік, яким був перед цим” [15].

Надзвичайно важливе значення для створення мікромініатюри має уповільнене дихання митця, встановлення в ньому певної частоти ударів серця, що уможливорює рідкий пульс. Адже штрихи наносяться тільки в проміжку між скороченнями серцевих м'язів, між ударами серця. Це є надзвичайно складним функціональним навантаженням на організм майстра (не фізичним, воно загалом тут є відсутнім). У стані граничної напруженості нервової системи організм потребує врегулювання подачі кисню. При роботі ж з мікромініатюрою уповільнене дихання, яке необхідне для точності мінірухів рук, зумовлює кисневе голодування та порушує природні процеси саморегулювання в людині, збільшує частоту її пульсу і тим ускладнює роботу над мікромініатюрою. Тому кожен майстер мікромініатюри обов'язково виробляє власну дихальну техніку, яка є індивідуальною для процесу створення кожного об'єкта, що мініатюризується, для кожного етапу даного процесу. М. Сядристий з цього приводу пише: “Треба бездоганно володіти своїм тілом. Мої рухи мають бути як у людини, що йде канатом над прірвою, але так упевнено і без страху, ніби прямуючи по асфальту Хрещатиком. У юності я вивчав йогу, затримую дихання у воді упродовж понад 6 хвилин. Це смертельна доза: після цього у пересічної людини відмирає частина мозку” [15].

Такі, здавалось би, суто зовнішні умови роботи з мікромініатюрою, які є фактично стресом, граничним напруженням нервової системи, в дійсності постають духовним, суб'єктивним фактором її створення як мікрокосму. До того ж аскеза як підготовчий етап до роботи та сама дихальна практика мікромініатюриста набувають духовних ознак, які дану практику зближують з релігійною, де монах певним чином, що називається, “дихає Богом”, а шлях до Бога вибудовується як аскетичний шлях до себе Іншого. За вченням Григорія Палами, розум монаха має опуститися в серце та злитися з ним енергіями в єдиному прагненні до Бога, що інакше розумілося як з'єднання “розумної молитви” з диханням [12, с. 95–96]. Подібні рекомендації монахам-ісихастам про правильність дихання в молитві читаємо і в Григорія Синаїта: “Сидячи з ранку на стільці в одну четверть, зведи розум в серце і тримай його там... Стримуй же і дихання легенів, щоб вони не були надто вільними. Адже дихання повітря, яке йде від серця, затуманює розум, забороняючи або не допускаючи йому зійти до серця, і розвіює думки. У молитві треба терпіти і не скоро вставати... відчуваючи біль у плечах, часто з головним болем, терпи все це” [11, с. 95–96]. Власно увесь

зміст ісихастської практики та її методу Ісусової молитви полягав у тому, “щоб досягнути принципу роботи всієї антропологічної структури як єдиного цілого, енергії якого здатні резонансно збігатися з трансцендентними, які в свою чергу є енергіями Універсуму як цілого” [16, с. 98]. Фактично це означає, що мікрокосм людини має збігатися з макрокосмом, постаючи зв'язком за принципом подоби між великим світом (Всесвітом) і малим світом людини, відкриваючи в ній шлях до безмежного.

Саме це й відбувається в мистецькій практиці мікромініатюри, яка відкриває людині нові горизонти для її творчості, сприйняття світу, осмислення та переживання свого зв'язку з усім сущим. Дихальна практика митця, як доводить С. А. Коненко, теж звернена до підсвідомого рівня майстра з метою перенесення регуляції процесів у організмі вже на свідомий рівень, який дозволить контролювати власні дії [8].

Зближує ці дві практики і те, що кожен із згадуваних майстрів дійсно є глибоко віруючою людиною, яка не виставляє свою віру напоказ, а живе нею як певним світоглядом. Як каже про себе М. Сядристий, чия постійно діюча виставка знаходиться на території Києво-Печерської лаври, “ніщо не робиться без волі Бога... І мешкає Бог у малому, ... у ньому приховується енергія, співрозмірна Божественній... Звідси і моє надзавдання – повернути людині первинне схилення перед сущим...” [14].

Усі ці якості митця, які необхідні для створення мікромініатюри, без сумніву, є більше, ніж людськими. Але вони, слід це ще раз підкреслити, не є отриманими від народження, а здобутими митцем як перемога над самим собою, над власним тілом. Це говорить про надзвичайно високий духовний рівень розвитку майстра, наявність якого є чи не найголовнішою умовою створення мініатюрного дивосвіту. І тільки цим можна пояснити, що людина, яка, змінивши саму себе, береться до мікромініатюри та стає талановитою ледь не в усьому. Очевидно, жоден інший вид діяльності людини, пов'язаний з мистецтвом, не накладає настільки виразного відбитку на все життя і творчість майстра, як мікромініатюра, яка відкриває в ньому якусь універсальну, загальнолюдську глибину, в якій є все... І це в епоху постмодерну, яка все високе, традиційне, універсальне заперечує, деконструює, ламає, вдаючись до еклектики та самозаперечення. Практика мікромініатюри навпаки відмовляється від змішання стилів та їх синтезу, дотримується дистанції між митцем та кінцевим результатом мініатюризації, позиціонує себе з високою, елітарною культурою та відкрито визнає прямо пропорційну залежність від розвитку науки і техніки.

Вивчаючи практику мікромініатюри, її неоднозначність та багатогранність, що проявляються у поєднанні загальнокультурних та антропологічних аспектів з новітніми техніко-технологічними інноваціями, мимоволі приходимо до висновку про надзвичайну складність досліджуваного предмету, осмислення якого потребує звернення до нової, більш високої методології. Такі можливості в межах сучасного типу наукової раціональності демонструє постнекласика, яка сьогодні найбільш активно розробляється синергетикою, метафізикою тотальності та віртуалістикою. На відміну від традиційних типів раціональності

(класичної та некласичної), постнекласика зосереджує увагу не на окремих сторонах людини, яких В. Табачковський, наприклад, нараховував більше 50-ти, а на осмисленні її сутності як цілісності [1, с. 7]. При цьому методологічний потенціал постнекласики визначений тим, що вона вперше розглядає суб'єкт-об'єктні відношення не в розриві чи протиставленні, як це було в попередніх типах раціональності, $O \rightarrow C$ або $C \rightarrow O$, а в процесі їх інтегрування, по суті, в їх єдності. У осмислення людини та її практики це вносить важливі зміни, зокрема появу нового об'єкта дослідження – саморозвиваючих “людинорозмірних систем” (В. С. Стьопін). У якості таких систем можна розглядати людину в єдності з усіма її умовами, в які вона включена як діючий компонент: природу, суспільство, культуру та навіть увесь Універсум, у якому вона теж постійно перебуває та діє. Це відкриття означає, по-перше, нове розуміння меж людини, яка виявляється фактично безмежною, світовою. По-друге, з цього витікає розуміння того, що цілісність людини не може бути зведеною ні до фізичного тіла людини, ні до її психіки чи окремо взятих умов її буття. Цілісність людини постає людиносвітовою цілісністю, у якій і виражається вся її сутність. По-третє, внутрішніми скріпами, клеєм, тим, що, власно, перетворює і людину в усій її складності, і її умови в їх різноманітті на єдину цілісність, є діяльність людини як її універсальна характеристика, яка властива зовнішнім і внутрішнім процесам одночасно. Як пише В. С. Стьопін, “для саморозвиваючих систем операції діяльності перестають бути чимось зовнішнім по відношенню до розвитку системи, а постають як процес-компонент, включений у цей розвиток” [13, с. 14]. Відповідно, становлення цілісності людини як межове увідповіднення всіх властивих їй зовнішніх і внутрішніх процесів може відбуватися лише як певна її практика, яка спрямовується, в першу чергу, на саму людину, а потім через неї далі, на виконання конкретного завдання, в т.ч. мініатюрного, в якому, відтак, має відобразитися і вся вона, і щось більше за неї, увесь світ.

Власно, це ми і спостерігаємо в практиці мікромініатюри, де у митця у процесі створення ним мікрошедевру відбувається межове увідповіднення всіх властивих йому внутрішніх і зовнішніх дій, якому підпорядковується навіть його дихання. А оскільки це є гармонія мікрокосму, яка цілеспрямовано досягається митцем саме у даному виді практики, то для нього вона стає гармонією і макрокосму, яка перетворює митця на його частину. Звідси й переконання М. Сядристого в тому, що Бог мешкає у малому, а його енергії тотожні енергіям Бога [14].

З точки зору такого постнекласичного напрямку, як метафізика тотальності, сформованого у 90-х рр. ХХ ст. у Центрі гуманітарної освіти НАН України, тут мова має йти про швидку зміну цілісності митця, а отже про його перехід до нових антропологічних якостей, пов'язаних з цією зміною. Адже метафізика тотальності виділяє два типи цілісності людини. Перший тип – атрибутивний як “всеохоплюючу ознаку людини, яка по відношенню до всіх інших відомих її ознак (розумність, виробничість, суспільність тощо), є визначаючою” [17, с. 23]. Особливістю такої цілісності є сама наявність двох сторін буття людини, які уможливають її життя та розгортання в ньому зовнішнього і внутрішнього

світу людини, завжди перебуваючих у певній, але не однаковій увідповідненості. Другий тип цілісності – перехідний або біфуркаційний. “Виникаючи на основі атрибутивного, він є переходом від цілісності до цілого і далі, де цілісність відрізняється від цілого характером онтико-онтологічного увідповіднення, отже, сутнісними якостями самої людини. Основними особливостями даного типу цілісності є нелінійність розвитку антропологічних процесів, миттєвість, нестійкість; поява нового онтологічного рівня буття людини, який актуалізує її нові можливості” [18].

З тоталогічної точки зору щодо будь-якої практики людини це означає, що мова має йти не про дві різні практики людини, онтичну як практику самої себе (Я-буття) та онтологічну як практику Буття (Все-Буття), а про єдину практику людини як виявлення в ній, універсальній, власне людського. При цьому завдань для людини в будь-якій її практиці тепер постає як мінімум два: неодмінно розвивати обидві сторони свого буття та водночас “нарощувати” узгодження між онтичною і онтологічною сторонами. Тільки за наявності цих двох умов практика людини здатна ставати її рухом у напрямку до ідеальної (перехідної, біфуркаційної) цілісності як абсолютної гармонії в людині, що відкриває гармонію та повноту всього Буття. З позицій метафізики тотальності, це і є не що інше, як духовне еволюціонування людини, яке викликає зміни в усій людині як цілісності, на всіх її рівнях та супроводжується появою нових її якостей та можливостей, насамперед, творчих.

У такому розрізі тоталогічна методологія вперше розкриває глибинний та досі недосліджений антропологічний зміст практики мікромініатюри, яка до цього часу поставала чимось феноменальним та непояснюваним. Розвиваючи та гармонізуючи онтико-онтологічну сутність людини в її бажанні створити власний мікрокосм, практика мікромініатюри для митця в першу чергу стає практикою самого себе, практикою власного сходження до повноти й гармонії, що в результаті й уможливорює практику мікромініатюри та створення мистецького шедевра надмалих розмірів. Іншими словами, ми маємо справу з двома етапами досліджуваної практики як єдиного процесу: творення митцем під впливом умов себе Іншого, вселенського, та творення ним мікроскопічного виробу як специфічного відображення себе вже оновленого. При цьому шлях до власних змін може займати тривалий час, іноді довжиною у півжиття, як це було в творчості М. Маслока, який почав займатися мікромініатюрою після війни, на п'ятому десятку свого життя. Для М. Сядристого мить онтологічної еволюції, яка відкрила в ньому “Божий світ”, настала набагато раніше. Так М. Сядристий згадує один ранній ранок, коли він вийшов до річки і обімлів від побаченої краси і гармонії: “Непроглядні води, на них білі лілії, а хвостом до берега у нереальній кількості стоять щуки. Я іду вздовж берега і спостерігаю: у річці риба стоїть, зачепившись лапками за дві тростини, співає на льоту якась пташка, яблуко закотилося у траву, вдалині – зачарований ліс, і все як у казці або чарівному сні. Чари... Гармонія невиразна, і я, її дитя” [14]. За словами митця, саме тоді з ним відбулося щось неймовірне, що й визначило його професійне майбутнє, - у ньому проснулася спрага Божого світу [14]. Вочевидь, це і є

те “онтологічне переживання”, яке для людини, за словами М. Мамардашвілі, означає її “друге народження” [10]. Адже, як доводив філософ, людина своїм “внутрішнім” здатна виходити у специфічний онтологічний простір, маючи для цього в собі “треті речі” – континуально діючі органи чи приставки до нас самих, через які ми тільки й конституємося... [10]. “Але тільки вийшовши в нього [простір] і повернувшись із нього сюди, ми народжуємося, а, як відомо, люди народжуються тільки другим народженням” [10, с. 58–60]. Тоталогія сьогодні пояснює цей вихід людини в онтологічний простір як її еволюціонування, тобто біфуркаційний стрибок до нових якостей як досягнення перехідної цілісності шляхом встановлення межової гармонії в самій собі. Як це практично відбувається з людиною та які творчі можливості в ній з’являються, ми сьогодні спостерігаємо у практиці мікромініатюри.

Висновки. Отже, постнекласичне прочитання практики мікромініатюри дозволяє осмислити онтико-онтологічну сутність процесів, які мають відбуватися з митцем на підготовчому етапі його практики. Перебуваючи в єдиному, але двонаправленому процесі, практиці Я-буття та практиці Все-Буття, митець спершу має досягнути в самому собі миті межової увідповідненості як біфуркаційної цілісності, що супроводжується трансформаційними процесами в його сутності, які в подальшому і виявляють його потенціал та уможливають створення такого “чуда”, як мікромініатюра. Водночас постнекласична, онтико-онтологічна модель людини дозволяє стверджувати, що в процесі створення мікроскопічного матеріального шедевру відбувається духовна еволюція особистості митця, яка змінює не лише його внутрішні якості, а і зовнішні, фізичні.

Література

1. Андрос Є. Про творчу спадщину В. Г. Табачковського / Є. Андрос // Філософсько-антропологічні студії’ 2008. Філософська антропологія та сучасність (пам’яті В. Г. Табачковського). – К. : СтилоС, 2008. – С. 4–11.
2. Вопросы микроминиатюризации РЭА и ЭБА : межвуз. сб. / под ред. Ю. А. Гороховатского. – М. : МИЭМ, 1991. – 463 с.
3. Казарян Володимир Едуардович [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://uk.wikipedia.org/wiki/Казарян_Володимир_Едуардович.
4. Карівець І. В. Повсякдення у просторі соціально-філософської рефлексії : теорії, елементи та принципи дослідження : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Карівець Ігор Володимирович. – Львів, 2015. – 35 с.
5. Кизима В. В. Метафізические начала сизигийной антропологии // Totallogy. – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України, 2006. – С. 7–153.
6. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии / Б. И. Кононенко. – М. : Вече, 2003. – 512 с.
7. Коненко С. А. Макрокосм и микрокосм в работах русских философов / С. А. Коненко // Визуальная культура: дизайн, реклама, полиграфия : матер. VI Международной научной конференции. – Омск : ОмГТУ, 2007. – С. 17–20.

8. Коненко С. А. Художественная микроминиатюра как средство построения микрокосма культуры : автореф. ... канд. филос. наук / С. А. Коненко. – Омск, 2009. – 26 с.
 9. Левченко О. Г. Феномен театру в контексті філософської антропології : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04 / Левченко Олена Григорівна. – К., 2013. – 362 с.
 10. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – М. : Лабиринт, 1994. – 90 с.
 11. Преподобный Григорий Синайский. Творения. – М. : Паломник, 1999. – 158 с.
 12. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М. : Паломник, 1995. – 461 с.
 13. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – №8. – С. 5–18.
 14. Сядристий М. : Офіційний веб-сайт Миколи Сядристого [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://microart.kiev.ua>
 15. Сядристий М. У Торонто мою виставку відвідали за два тижні 30 тисяч канадійців : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrslovo.net/interesting-facts/dolidudski/20491.html>
 16. Телиженко Л. В. Мистический опыт как антропологический модус: синергетический поход: монография / Л. В. Телиженко. – Сумы : ИПП “Мрия-1” ООО, 2007. – 176 с.
 17. Теліженко Л. В. Постнекласична модель цілісної людини : автореф. ... д-ра філос. наук / Л. В. Теліженко. – Сімферополь, 2012. – 36 с.
 18. Теліженко Л. В. Постнекласичний зміст гуманітарної інноватики : тоталогічний аспект / Л. В. Теліженко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2013. – № 30. – С. 96–110.
- Отримано 30.09.2017

Summary

Telizhenko Liudmyla, Yanenko Yevhenii. The postnonclassical analysis of anthropological content of micro miniature practice.

The article firstly deals with the anthropological features analysis of micro miniature practice using postnonclassical methodology. From the standpoint of totallogical approach in practice, there are two interrelated stages, practice of I-being and practice of All-being, which correspond to the different types of the artist's integrity, attributive and bifurcational. It is proved that the micro miniature creation occurs only at the second stage of the practice after the internal self-change of the artist, caused by the harmonization of all anthropological processes. Considering the two-stage structure of practice and rapid identification of the artist's potential opportunities, the comparative analysis of the micro miniature practice and religious practice as spiritual is conducted.

Keywords: *practice, human being, integrity, micro miniature, postnonclassical science.*

Наталія ТУБОЛ, Зарнигор АХМАДАЛИЕВА

СИМВОЛИКА В ТРАДИЦИОННОМ УЗБЕКСКОМ ОРНАМЕНТЕ

В статье определено смысловое значение некоторых знаков-символов на вышитых орнаментах узбекского народного костюма. Раскрыта их связь с традициями и обрядами, магическими, религиозными и эстетическими представлениями, мировоззрением узбекского народа. Показана роль украшения вышивкой народного костюма в передаче и сохранении ценностей этнических и культурных традиций в Узбекистане.

Ключові слова: мужской национальный костюм, символ, тюбетейка, орнамент, перец, миндаль, бараний рог, змея.

Постановка проблеми. Национальная одежда – это своеобразная летопись, научившись читать которую, можно узнать о традициях, обычаях и истории народа. Национальный костюм является частью материальной и духовной культуры народа, отражает его философию, религию, менталитет, мировосприятие, а также природно-климатическое своеобразие региона, художественное видение мира. На протяжении своего многовекового развития он воплощал в себе не только уровень материальной культуры, но и характер духовных поисков в обществе. Узбекский народный костюм формировался под воздействием культурно-исторических, географических, природных, экономических факторов и свидетельствует о богатой культуре народа, его традициях и обрядах, образе жизни, глубоких исторических корнях. Народная одежда в прошлом и настоящем – это история, в которой оживает наполненный глубоким смыслом мудрый язык древнего орнамента.

Орнамент – часть духовной жизни человека. Язык орнамента связан с историей и духовной культурой народа. Орнамент вышивки – основной вид народного изобразительного искусства. Орнаментальное искусство выражает не только эмоциональное и эстетическое отношение к жизни, но становится отражением психологии людей определенной эпохи, нации, социального слоя. Каждый народ сохраняет в орнаменте наиболее свойственное, присущее национальному характеру, его понятиям о красоте и т.д. Яркий, выразительный и своеобразный, он не раз привлекал к себе внимание исследователей, но символика орнамента в народном костюме остается до конца не изученной. Исходя из этого, объектом исследования стал орнамент вышивки, присутствующий в узбекском народном костюме. Предметом исследования является символика орнаментов узбекского мужского головного убора – тюбетейки.

Анализ последних исследований и публикаций. Традиционный народный костюм занимает особое место в культурном наследии любого народа, являясь ярким информационным источником, он отражает в своем

составе и декоре его историю, мировосприятие, менталитет, семейный и социальный статус, хозяйственную деятельность, верования.

Национальный орнамент, его символика интересуют культурологов и этнографов как элемент традиционного костюма тем, что в них наиболее сильно выражены мировоззренческие и эстетические взгляды народа.

Узбекский национальный орнамент привлекал внимание многих исследователей своей ярко выраженной магией, глубиной семантики, богатством мотивов и буйством красок. Особенности символики национального орнамента отмечали в своих работах Ш. Абдуллаева, С. Алибеков, И. Богословская, А. Демалем, П. Кравец, М. Сулаймонбек, А. Хакимов и др.

Цель данной статьи заключается в рассмотрении особенностей символики орнамента тюбетейки – важного элемента национального узбекского костюма, в котором ярко воплотились этническое своеобразие, обычаи, мировоззрение, магические и религиозные представления народа.

Изложение основного материала. Головной убор представляет собой выразительную часть национальной одежды, он играет значительную роль в практической и опознавательной функциях костюма. Важным элементом узбекского мужского национального костюма является тюбетейка – вышитая шапочка, получившая свое название от тюркского слова “тюбе” (“тобе”), означающего верх, вершину чего-либо. Узбекское название этих головных уборов – “дуппи” или “калпок”.

История тюбетейки уходит своими корнями в далекое прошлое. Некоторые исследователи считают, что в Средней Азии эти “шапочки” появились задолго до проникновения туда ислама. В те времена на бадахшанских тюбетейках использовалась символика древних ариев. Факты, подтверждающие существование головных уборов, напоминающих тюбетейку, можно увидеть на древних терракотовых статуэтках, старинных монетах, на фрагментах настенной живописи периода мусульманского Средневековья, в восточной миниатюре XV–XVI веков [2]. Некоторые исследователи считают, что тюбетейка обязана своим происхождением подшлемнику, которым пользовались средневековые воины. Обращает на себя внимание отличие в способе ношения тюбетейки. Если в настоящее время ее носят на макушке головы, то в старину она закрывала лоб до бровей, почти до самых глаз. По мнению ученых, это связано с бытовавшим в древности представлением о том, что головные уборы оберегают голову от негативного воздействия. Люди верили, что таким образом они защищают себя от злых сил, а также считали, что небольшой конус на тюбетейке служит им для связи с космосом.

Жизнь узбека неразрывно связана с этой шапочкой. Грудным детям надевали в качестве оберега конусообразные тюбетейки с кисточками. Иногда под тюбетейкой скрывалась косичка, свидетельствующая о принадлежности ребенка к “избранным”. Большое количество разнообразных кисточек, бубенчиков, блесток, вышивок на детских головных уборах выполняло охранную функцию, ограждая ребенка от болезней, опасностей, сглаза и злых духов.

С приходом в Среднюю Азию мусульманской религии роль тюбетейки изменилась. Она стала одной из важных деталей мужского религиозного костюма. Согласно Священному Писанию, мусульманину запрещалось появляться в общественных местах с непокрытой головой. С тех пор тюбетейка была уже не просто головным убором, а свидетельством того, что ее обладатель правоверный. О человеке, живущем по правилам Корана, говорили, что он “родился в тюбетейке”. Так тюбетейка из оберега превратилась в традиционный элемент мужского национального костюма, а впоследствии стала одним из главных его украшений.

Тюбетейка является национальным головным убором многих среднеазиатских народов, ее носят туркмены, таджики, татары, казахи, киргизы, а также жители Афганистана, Ирана, Турции и других стран. Но только узбекский народ тюбетейка вдохновила на такие слова: “С тобою мы связаны навек, как тюбетейка и узбек”. Тюбетейка стала неотъемлемой частью узбекского национального костюма, вошла в жизнь и традиции народа. Для мусульманина она является обязательной на похоронах, поминках, в мечети и дома во время молитвы, в дни священных праздников – Курбан и Ураза-хайит, на утреннем свадебном плове, во время свадьбы на головах жениха и его отца. По традиции, без этого головного убора не обходится ни одно торжество.

Как гласит народная мудрость, в тюбетейке заключены ум, достоинство, честь и совесть мужчины. Узбеки с большим уважением относятся к своему традиционному головному убору. Сбросить тюбетейку с головы мужчины равнозначно нанесению оскорбления. Казалось бы, невинный вопрос: “На твоей голове есть тюбетейка?” – означает “мужчина ты или нет?”. С тюбетейкой связано множество пословиц: “Не с кем поговорить – обратись к тюбетейке”, “Была бы голова цела, тюбетейка найдется”, “Тюбетейка джигиту не в тягость”, “Тюбетейка не тяжела для джигита”. В народе говорят, что, когда мужчина снимает тюбетейку с головы и отряхивает ее, он избавляется от плохих мыслей. Отряхнул тюбетейку – голова стала чистой, а мысли – светлыми. Очень часто от узбеков можно услышать совет: “Надень тюбетейку, чтобы с неба на тебя было радостно смотреть и улыбнуться”.

В Узбекистане большое количество тюбетеек, они различаются по цвету, предназначению и месту изготовления, бывают круглые или четырехгранные, с растительным или геометрическим орнаментом, с бахромой и нарядными кисточками. Состоятельные люди могли себе позволить украсить дуппи драгоценными камнями и золотым шитьем, придающим им красочность и торжественность. Разнообразие форм и узоров тюбетеек связано с особенностями жизненного уклада и быта в том или ином регионе страны. Так, отличительными признаками тюбетеек, которые носят жители севера Узбекистана, является форма тюбетеек, напоминающая степные юрты скотоводов, а также характерные для этого региона узоры вышивки. Орнамент наряду с колоритом является основным идентификационным критерием локальных особенностей вышивки. Смешение стилей и орнаментов в большей

степени характерно для мастеров, не являющихся потомственными. Поэтому дуппи – это не только красивый головной убор, а своеобразный “паспорт” ее владельца. По форме, орнаменту и его цветовой гамме, по цвету ткани, из которой выполнена тибетейка, можно определить возраст человека, принадлежность к той или иной местности, степень его религиозности, воспитание, социальный статус, профессию и многое другое.

Сегодня мы не всегда задумываемся над скрытыми в узорах и орнаменте посланиями, где каждая линия, каждая деталь рисунка содержат в себе глубокий смысл. Орнамент тибетеек складывался постепенно – от ритуальных магических узоров до художественных образов, он отличается многообразием форм и высоким уровнем стилизации. Вышивка тибетеек наполнена народной символикой, которая содержится как в изображениях, так и в цветовой гамме, используемой при изготовлении изделия (например, зеленый цвет означал бессмертие, красный – мужество, синий – удачу, желтый считался застывшим солнечным светом, приносящим владельцу удачу).

Узбекский народ чаще всего использует в своих вышивках цветочно-растительную тематику. Растительный орнамент – символ земной жизни, благодарность Создателю за красоту и щедрость природы. Композиции, созданные из растительных мотивов многообразны и неповторимы. Среди цветочных мотивов встречаются подсолнечник (кунгабокар) – древний символ плодородия, цветок которого поворачивается вслед за солнцем (солнце – божественное начало); волнистый стебель вьюнка, который олицетворяет богатство и жизнеспособность; ирис (гульсафсар), лепестки которого одновременно направлены вверх и вниз, символизируя объединение противоположностей в едином – базовый принцип ислама – Единство (тоухид); ветка розы – суфийский символ мира и его красоты как части божественного величия, который обозначал способность увидеть мир во всем его диалектическом многообразии (т.е. в сосуществовании вместе с красивым цветком его колючек) [4], а также цветок хлопка, гвоздика, тюльпан, петушиный гребешок, цветок яблони, а среди плодов – изображение граната, вишни и черешни, миндаля, перца и др. Иногда в орнаменте вышивки использовались растения, которым приписывались целебные силы. В узорные композиции могут включаться надписи арабской вязью, например, с такими словами: “Пусть тибетейка останется на голове, а враги провалятся сквозь землю”. Растительный орнамент может сопровождаться фоновым изображением птиц, а также стилизованными изображениями животных и людей.

Среди зооморфных мотивов достаточно часто используется мотив бараньих рогов, символизирующих силу, мужество, защиту от злых сил. Данный мотив встречается в виде ряда из двойной спирали или в форме листьев рядами в качестве окаймляющей окантовки тибетейки. Под узором с бараньими рогами (его спиральным вариантом) некоторые исследователи видят связь с древним космологическим мотивом спирали, символизирующим Вселенную, вечное движение.

Распространенным в орнаменте тюбетеек является изображение извивающейся змеи. В далеком прошлом бытовал культ змеи, основанный на вере в ее магическую силу. Следы почитания змеи прослеживаются в народном творчестве до наших дней. Змее “илон” приписывалось множество добродетелей. Ее считали хранительницей всего: дома, богатства, скота, зерна, воды и т.д. Она являлась защитницей женщин и детей (особенно новорожденных). Узор “илон изи” (след змеи) на узбекской вышивке выполнял функцию оберега.

С изображением птиц связываются представления о высшей мудрости и о счастье. Согласно древнетюркским верованиям, птица воплощает человеческую душу. Как символу души ей придают значение существа – посредника между реальным и потусторонним мирами. На тюбетейке можно увидеть изображения горного козла, скорпиона, леопарда. Распространены изображения птичьих следов, звериных лап или след верблюда. Следы животных указывают путь к воде, а значит, к жизни.

Для большинства тюбетеек в Узбекистане присущ стандартный узор из перцев, который имеет глубокую семантику. Очень популярными, имеющими значение общенационального головного убора в Узбекистане считаются чувские и маргиланские тюбетейки, которые производят в Ферганской долине. Орнамент этих тюбетеек наполнен символами, которые служат источником для различных толкований. По словам ташкентского художника и философа Мухаммада Фозили, “ни одна деталь, ни одна точка на тюбетейке не случайна” [6].

Наиболее распространенными тюбетейками в Узбекистане считаются чувские – “чуст-дуппи”, высокие тюбетейки квадратной формы, которые отличаются простотой и тонкостью вышивки белым шелком на черном фоне. Строгая черно-белая цветовая гамма чувской дуппи считается на Среднем и Ближнем Востоке самым сильным средством от сглаза, как и черно-белые бусины в Средней Азии. В суфийской эстетике черный цвет – цвет непостижимой для человека тайны бытия, цвет конца, завершения, предпосылки к обновлению и пр. Черное поле дуппи подчеркивал белый цвет перца – ведущего символа чистоты и отрешенности от всего земного. Белый цвет также считался символом синтеза всех цветов, символом Единства. [5].

Классическое сочетание черного и белого цвета позволяет носить ее и в будни, и в праздники. Узор вышивки “чусти” в Средней Азии является традиционным: в верхней части изображены четыре стручковых перца (калам-пир), которые считаются символом жизни и оберегом от сглаза, они защищают голову мужчины с четырех сторон света. На Востоке перец часто вывешивают у входа в дом. По народному поверью, горький перец отпугивает злых духов. Четыре части тюбетейки представляют четыре периода в жизни человека: детство, юность, молодость и старость. Низ тюбетейки украшен вышитыми арочками – по четыре с каждой стороны. Все детали орнамента имеют глубокий смысл: маленькая арочка – бешик (колыбель ребенка), а точки над ним – занимающийся свет новой жизни, большая арка,

замыкающая рисунок, – товут (сооружение, в котором отправляют в последний путь), озаренный последними лучами заходящего солнца, а элементы между ними – непростой жизненный путь. Череда арок по ободу понимается как символ бесконечных рождений и смерти. Таким образом в орнаменте тюбетейки отражена идея повторения всего в мире.

В то же время такой орнамент можно отнести к пластическим (пространственным) искусствам, которые воспринимаются визуально и способствуют “формированию гедонистического отношения” к ним, обеспечивая получение эстетического наслаждения. Не случайно “существует много конкретных научных объяснений по объективным причинам выявления правила “золотого сечения” в художественном мире, который воспринимается через зрение” [3, с. 179].

Известный писатель Шавкат Ниязи писал: “Перец (каламбир) на тюбетейке “чусти” является символом жизни. А он, как известно, бывает и горьким, и сладким, как и сама жизнь. Четыре части тюбетейки представляют четыре периода жизни человека: детство, юношество, молодость и старость. Надевая тюбетейку новорожденному, мулла тем самым благословляет его, чтобы он всегда был здоров. При обрезании ребенку тоже надевают на голову тюбетейку. И на свадьбе жених – в тюбетейке, что означает переход к более зрелому периоду жизни. Словом, каждый раз муллы-аксакалы, надевая тюбетейку, благословляют тех, кто становится достойным носить ее” [7].

Для маргиланских дуппи характерны небольшая высота и более удлиненная и тонкая форма “стручков”. Принято считать, что это изображение цветка сладкого миндаля – “бодом”. Четыре цветка в верхней части мужской тюбетейки традиционно считаются символами охраны здоровья ее владельца. А шестнадцать цветков на кромке головного убора – пожеланием иметь большую семью, равную количеству цветков. Поскольку именно такая семья считалась полноценной [4].

Существует также предположение, что на тюбетейке изображен трехмесячный человеческий эмбрион, который, по исламским представлениям, именно в этот срок получает душу и его уже можно назвать живым существом (заметим, что аборт у женщин не допускаются после третьего месяца беременности, так как в эти сроки аборт уже считается убийством младенца).

Таким образом, все элементы оформления узбекской тюбетейки: рисунок, орнамент, линии несут в себе глубокий смысл, нередко связанный с понятиями добра и зла, жизни и смерти, света и тьмы. “Белое и черное. Два полюса – два начала. Поле черного квадрата – космос, тьма. Четыре белых элемента – круговорот, знак Солнца. Образуется вихрь, в котором цепенеет и пропадает взгляд. Через мгновение ты сгинешь в исподволь приближающейся воронке – спокойствие, гармония... Казалось бы, все предельно просто, но, очевидно, подобная доступность и открытость и вызывает невероятный восторг. Черный купол, будто напоказ, оттеняет макушку головы, где расположились четыре завитка: миндаль или перец, или крыло фазана, кто знает?

Остается лишь крохотное зияние между нашей догадкой и неуловимой дрожью постоянно ускользающей истины...” [1].

Выводы. Несмотря на то, что в формах народного искусства, которые передавались из поколения в поколение, первоначальный смысл постепенно терялся, них сохранилась красота орнамента, которая до настоящего времени украшает нашу жизнь и быт. Узоры народной вышивки, запечатленные на тюбетейках, являются свидетелями прошлого, которые при расшифровке можно сравнить с письменными источниками.

Исследование символики орнамента узбекского народного костюма, отражающего традиции, верования, менталитет, эстетические взгляды народа, направлено на сохранение культурных традиций Узбекистана в художественной вышивке, популяризацию народного творчества и передачу будущим поколениям знаний о культуре родного народа.

Література

1. Алибеков С. Эссе о тюбетейке / С. Алибеков // Звезда Востока. – 1992. – № 4. – С. 57.
2. Богословская И. Тюбетейки Узбекистана XIX – XX веков / И. Богословская, Л. Левтеева. – Ташкент, 2006.
3. Васюрина А. О. Гедоністичність сприйняття просторової досконалості музичного світу // Сучасна картина світу : інтеграція наукового і позанаукового знання : зб. наук. праць. – Суми : ВВП “Мрія-1”, ЛТД, УАБС, 2004. – Вип.3. – С. 175–181 [Электронный ресурс] / А. Демалем. – Режим доступа : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/57272>
4. Демалем А. Узбекская тюбетейка – всем шапкам голова [Электронный ресурс] / А. Демалем. – Режим доступа : <http://costumer.narod.ru/text/uzbek-tubetey.htm>
5. Исмаилова Эльмира. К семантике тюбетейки-дуппи [Электронный ресурс] / Эльмира Исмаилова. – Режим доступа : http://sanat.orexca.com/2000-rus/2000-1-2/elmira_ismailova-2/
6. Кравец Павел. Тюбетейка как символ рождения Света [Электронный ресурс] / Павел Кравец. – Режим доступа : <http://www.fergananews.com/article.php?id=6819>
7. Сулаймонбек М. Плов размером с тюбетейку [Электронный ресурс] / М. Сулаймонбек. – Режим доступа : <http://luiza-m.narod.ru/smi/ethnic/uzbek-tyb.htm>
Отримано 30.09.2017

Summary

Tubol Natalia, Ahmadaliyeva Zarnigor. Symbolism in the traditional Uzbek ornament.

The article is devoted to the study of the symbols of the ornament of the Uzbek national costume, that reflecting the traditions, mentality, aesthetic views of the people, in particular the symbols of the male headdress – the Uzbek skullcap.

The semantic significance of some signs symbols, such as pepper, almonds, bindweed, sheep's horn, snake, etc., has been determined. It is indicated that according to shape, ornament and color, of color fabric of the Uzbek skullcap can be determine the age of a person, his belonging to a particular locality, degree of his religiosity, education, social status, profession etc. The connection of symbols with traditions and rituals, magical, religious and esthetic ideas, the world outlook of the Uzbek people is revealed. It is also noted that their main functions are: a function of an amulet against negative influence, repelling evil spirits, protecting newborns, protecting the health of the owner.

The role of embroidered folk costume in transferring and preserving the values of ethnic and cultural traditions in Uzbekistan is shown.

Keywords: *male national costume, symbol, Uzbek skullcap, ornament, pepper, almonds, sheep's horn, snake.*

РОЗДІЛ 3

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 316.362.1-058.862:331.556-055.52

Алла ВАСЮРИНА, Надія ЧЕГРЕНЕЦЬ
СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОГО
СИРІТСТВА

В статті розглядається проблема соціального сирітства, яка пов'язана з трудовою міграцією українців. Питання соціального сирітства має не тільки соціальне вираження, але й світоглядний зміст, оскільки прямо пов'язане з діяльнісним аспектом суспільного буття. Аналізуються негативні наслідки тривалого розриву сімейних зв'язків, особливості соціалізації соціальних сиріт, формування їх світогляду і системи цінностей.

***Ключові слова:** соціальне сирітство, трудова міграція, особистість, світогляд, соціально-правовий захист дітей.*

Постановка проблеми. Проблема соціального сирітства є актуальною для сучасної України. Специфічні соціально-економічні реалії, а саме, чисельна трудова міграція українців за кордон, збільшує групу соціального сирітства. Діти залишаються на довгий час без батьків, часто під опікою інших родичів, що негативно впливає на становлення особистості, формування системи цінностей. Все засвідчує, що зазначена проблема має не тільки соціальне вираження, але й світоглядний зміст, оскільки прямо пов'язана з діяльнісним аспектом суспільного буття. Адже, якщо говорити лише про її соціальний зміст, це означає констатувати факт пізнання, розуміння змісту даної проблеми. Завдання ж полягає в тому, щоб знайти засоби її вирішення і зрештою, вжити конкретних дій для її розв'язання. Отже, пізнаючи цю гостру соціальну проблему, українське суспільство має бути налаштоване на подальшу мету – розв'язання гострих суперечностей у цій сфері й поліпшення соціальних відносин задля їх гармонізації. Проблема соціального сирітства можна вирішити тоді, коли вона посяде важливе місце в нашій свідомості, спонукатиме владу і громадськість до вжиття дієвих кроків по її вирішенню.

На жаль, сьогодні в Україні ще відсутнє повноцінне уявлення про саму суть проблеми соціального сирітства, про фактори, які спричинюють її, субкультуру соціальних сиріт, уявлення про можливі наслідки даного явища та шляхи їх недопущення. Тому це призводить до появи в суспільстві хибних уявлень про соціальне сирітство, до виникнення байдужості до таких дітей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Про актуальність теми свідчить великий інтерес науковців до даної проблеми. Традиційно серед причин виникнення соціального сирітства виділяють: відсутність відповідного для

сім'ї житла; досить низький матеріальний рівень життя сімей, який змушує батьків до трудової зайнятості, що потребує частої та тривалої їх відсутності; ненормальний спосіб життя батьків чи хоча б одного з них; примус дітей жебракувати тощо. Зв'язок трудової міграції з соціальним сирітством як предмет наукового дослідження формується лише сьогодні.

До окремих аспектів соціального сирітства зверталися науковці різних галузей знання. В працях з філософії, психології, педагогіки, правознавства відображені різні моменти соціального сирітства. Зокрема, можна виділити психологічні і соціологічні дослідження, які проводили І. А. Алексєєва, Б. Г. Херсонський, А. Й. Капська, В. Хлюпін; М. Лукашевич, О. Коваленко, Л. Кривачук, О. Терновець. Соціальне сирітство як соціокультурний феномен зачіпалося в працях О. Коваленко. Окремі питання захисту дітей стали предметом вивчення О. Карпенко, Л. Артюшкіної, Л. Волинець, Г. Бєвз, В. Малиновського. До питань поведінки соціальних сиріт апелювали О. Малиновська, Л. Ковальчук, Е. Лібанова.

Метою роботи є з'ясування особливостей соціального сирітства в Україні, причин його виникнення, розвитку, наслідків і подолання. Це передбачає розв'язання ряду завдань: аналіз наукової літератури, яка висвітлює проблеми соціального сирітства, дослідження соціального сирітства як соціально-правової проблеми з погляду світоглядного, правового аспектів.

Виклад основного матеріалу. Слово “сирота” має праслов'янські корені. Цей термін почав вживатись ще за часів Київської Русі, про що свідчать писемні джерела. Наприклад, літописи засвідчують соціальні заходи, які вчинялися княгинею Ольгою і князем Володимиром Великим щодо допомоги знедоленим дітям; надалі до цієї проблеми долучалася й церква. Володимир Мономах у своєму “Повчанні” писав: “А найголовніше – убогих не забувайте, а скільки можете по змозі годуйте і подайте [милостиню] сироті” [10]. Термін “сирота” вживали разом із терміном “смерди” при визначенні категорій сільського населення на Русі, які перебували в залежності від феодала [20]. Сьогодні ж таке значення та вживання є вже дуже застарілим.

Існують різні підходи науковців щодо визначення даного терміну. Звернемося до словникової бази, зокрема до “Великого тлумачного словника сучасної української мови”, в якому можна побачити трактування слова “сирота” як людини, “яка залишилася без рідних та близьких; самотна й одинока людина” [1]. В юридичній літературі разом із поняттям “сироти” застосовується й термін “діти, позбавлені батьківського піклування”, що ми бачимо у Законі України “Про охорону дитинства” [4]. У досить важливому для даного питання Законі України “Про забезпечення організаційно-правових умов соціального захисту дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування”, дається юридичне визначення терміну “дитина-сирота”. Дитина-сирота – це дитина, в якій померли чи загинули батьки, а також діти, позбавлені батьківського піклування: “діти, які залишилися без піклування батьків у зв'язку з позбавленням їх батьківських прав, відібранням у батьків без позбавлення батьківських прав, визнанням батьків безвісно

відсутніми або недієздатними, оголошенням їх померлими, відбуванням покарання в місцях позбавлення волі та перебуванням їх під вартою на час слідства, розшуком їх органами внутрішніх справ, пов'язаним з ухиленням від сплати аліментів та відсутністю відомостей про їх місцезнаходження, тривалою хворобою батьків, яка перешкоджає їм здійснювати їх батьківські обов'язки, а також діти, розлучені із сім'єю, підкинуті діти, батьки яких невідомі, діти, від яких відмовилися батьки, та безпритульні діти” [11].

Поняття “соціальна сирота” вперше з'являється у наукових текстах українських дослідників у кінці ХХ століття. Так в рамках проекту ЮНІСЕФ “Трансформація державної системи інститутів піклування про дитину в Україні” (1998) дослідники І. Іванова, Н. Комарова, Л. Волинець визначають соціальних сиріт як особливу соціально-демографічну групу дітей, які внаслідок соціальних, економічних і морально-психологічних причин лишились сиротами при живих батьках. Серед науковців поширена думка, що соціальні сироти – це неповнолітні особи, обоє або один із батьків яких тимчасово виїхали займатися оплачуваною діяльністю до іноземної країни та залишили їх під наглядом родичів, друзів, сусідів. Фактично такі діти не отримують належної уваги дорослих, а тому часто потрапляють під вплив певних негативних факторів і стикаються з величезною кількістю проблем [19].

Варто також провести межу між такими групами сирітства, як “соціальне сирітство”, “міграційне сирітство”, “діти, позбавлені батьківського піклування”, “безпритульність”. В Законі України “Про охорону дитинства” вказується, що діти трудових мігрантів – це діти, чиї батьки перебувають за кордоном понад три місяці, а діти виховуються в родичів чи знайомих [4].

Терміном “безпритульні” визначають дітей, які покинуті батьками, самі залишили сім'ю або дитячі заклади, де вони виховувалися, і не мають певного місця проживання. Бездоглядні ж діти, на відміну від безпритульних, живуть із батьками, але позбавлені їх любові, уваги, піклування, контролю.

Соціальне сирітство є однією з найгостріших, масових і соціально-небезпечних в Україні проблем. З кожним роком кількість дітей, які залишились без піклування батьків, збільшується. Сьогодні Україна переживає соціальну кризу сирітства. Це зазначають і вітчизняні науковці, які почали вивчати дану проблему, і освітяни, і громадськість. Науковці звертають увагу на те, що соціальне сирітство пов'язане з комплексом проблем при здійсненні соціально-економічної політики держави, тому що зміни в системі суспільних відносин негативно впливають на інститут сім'ї, деформуючи його і опосередковано спотворюючи всю систему соціалізації, виховання і розвитку дітей та підлітків. Так, О. М. Терновець у своїй праці “Соціальне сирітство як предмет дослідження” зазначає, що соціальне сирітство – це явище, пов'язане з особливим соціокультурним положенням неповнолітнього, яке можна назвати екстремальним. Діти-сироти – це найчастіше “ізгої” сім'ї, школи, це жертви відторгнення їх суспільством. Знаходячись у безпритульному середовищі, вони представлені самі собі, виживають за кошти, які здобули переважно незаконним шляхом. Діти, які позбавлені батьківського

підкування, виробляють свою філософію життя, свою культуру, свої правила, тим самим протистоячи загальноприйнятним нормам [19].

Проблема соціального сирітства в Україні пов'язана з трудовою міграцією. Про це свідчать і соціологічні дослідження. Так, у 2012 в чотирьох областях (Львівській, Луганській, Вінницькій і Херсонській) та в місті Києві було опитано більш ніж сто дітей трудових мігрантів, їх найближчого оточення. У результаті науковці виявили, що діти трудових мігрантів мають певні соціальні й психологічні проблеми і зростаючу уразливість до поведінки, що суперечить нормам суспільства. Дослідження показало явну неготовність соціальних працівників займатися такими дітьми. В результаті були розроблені рекомендації для вчителів, психологів, соціальних працівників [14].

Для будь-кого важливою екзистенцією буття є потреба у надійній людині, справжньому товариші, надійному, який зрозуміє, підтримає. Українські паремії с концептом “дружба” свідчать про значущість друга в житті [15]. Для дитини таким другом є родина, сім'я і перш за все мама і тато. Але коли вони на заробітках, коли не можуть вчасно схвалити, порадити, захистити, то руйнується природне підґрунтя товаришування, людина зневірюється і відчай, розпач, безнадія розпалюють юну душу.

Цікавими виявилися результати проекту “Назустріч новій хвилі”, в рамках якого у 2008 році був проведений Міжнародний конкурс української творчої молоді “Діти емігрантів про себе”, завдяки якому діти емігрантів отримали можливість яскраво і зворушливо розповісти про свої найпотаємніші переживання і драматичні наслідки сучасного заробітчанства [3].

Діти, батьки яких через соціальні, економічні та інші причини не виконують батьківських функцій, стають фактично соціальними сиротами. Соціальне сирітство – це феномен, що характеризується ситуацією, коли юридично батьки наче і є, а фактично – їх немає. Це діти, про яких забули в державі, діти, які не отримують допомоги, хоча потребують її понад усе. Соціальне сирітство – це найкоротший шлях до нещастя, перш за все вулиці, алкоголю, наркотиків і в'язниці. Це соціальна міна сповільненої дії. Це ганьба як батькам, так і державі [16].

В юриспруденції проблема сирітства розглядається в контексті причин виникнення цього явища та його профілактики. Як зазначає Л. Кривачук, соціально-правовий захист слід насамперед здійснювати щодо дітей-сиріт, бездоглядних та безпритульних дітей, дітей інвалідів, дітей, які працюють, дітей, які виховуються в неблагополучних сім'ях. І як додаткову категорію виділяє дітей, позбавлених батьківського піклування та дітей трудових мігрантів, що є дуже слушним. Цікавою є його позиція щодо виокремлення раннього соціального сирітства, до якого відносяться діти від народження до трьох років, які позбавлені батьківського піклування в силу певних причин. Л. Кривачук вказує на те, що соціально-правовий захист дітей в Україні ще не відповідає міжнародним нормам та потребам сьогодення. Зокрема існує низка неузгодженостей із міжнародними нормами щодо усиновлення, реєстрації дитини відразу після народження. Невирішеним в Україні є й питання

тимчасового влаштування дітей віком до трьох років, які залишилися без піклування батьків, на період підготовки документів для надання їм статусу дитини-сироти чи дитини, позбавленої батьківського піклування [6, с. 174].

Сьогодні Україна, як про це не перестають твердити державні мужі, ніби то безповоротно прямує в Європу. До цього у нас є бажання, потреба й необхідність. Для цього “Україна сама має вагомні здобутки в культурній сфері, досвід розвитку демократичних інститутів ще з часів Русі й козацтва. Отже, її входження в єдину Європу сприятиме зміцненню християнської цивілізації” [8, с. 111]. Але для входження в Європу потрібні інші, високі стандарти й реальні реформи, а не сумні псевдопоказники.

Так, останній час набуває популярності термін “євросирітство” (М. Демченко, Т. Єрескова). До цієї групи відносять дітей трудових мігрантів, батьки яких виїжджають за кордон. Такі діти статусу сироти не набувають, хоча вони виховуються в неповній сім’ї, або навіть без обох батьків [14].

З цим погоджується і Л. Ф. Кривачук. Але він пропонує ввести маленьку поправку: до таких дітей застосовувати термін не “євросирітство”, а термін “міграційне сирітство”, тому що міграція не обмежується тільки Європою. І саме такий термін слід ввести в законодавство з одночасним встановленням кола осіб, які за відсутності батьків будуть опікуватись дітьми і нести за них відповідальність.

Досить слухним є твердження Ю. П. Харченко у праці “Аспекти управління в сфері соціально-правового захисту дітей, позбавлених батьківського піклування”. Вона зазначає, що судячи з аналізу процесів управління у сфері соціально-правового захисту дітей, позбавлених батьківського піклування в Україні, необхідне більш ґрунтовне дослідження щодо реалізації прав дитини на розвиток у сім’ї, в територіальній громаді; створення умов для розвитку дітей; запобігання поширення сирітства й безпосередня його ліквідація; посилення відповідальності органів виконавчої влади та органів місцевого самоврядування щодо соціального захисту дітей. На ці аспекти суспільству слід звернути особливу увагу [21].

Щодо психологічного аспекту слід сказати, що він розглядає соціальних сиріт як представників категорії “групи ризику”. У загальній психології до цієї категорії відносять дітей, які мають труднощі в навчанні, психічному розвитку, соціальній адаптації, взаєминах з дорослими тощо. До цієї групи ризику потрапляють діти-сироти і безпритульні діти. Особливість дітей “групи ризику” – це те, що вони піддаються впливу негативних, небажаних факторів, унаслідок чого такі діти потребують особливої уваги професіоналів (вчителів, психологів, соціальних працівників, юристів). Не менш важливими є дослідження проблем профілактики і подолання різних відхилень в інтелектуальному, психічному розвитку та поведінці соціальних сиріт.

На сучасному етапі є велика необхідність у створення спеціальних соціокультурних і психологічних умов для розвитку, життєдіяльності соціальних сиріт. І. Прибуткова у своїй праці “Трудові мігранти в соціальній ієрархії”

зазначає, що діти трудових мігрантів є досить самостійні, проте вони не схильні до лідерства та не люблять брати на себе відповідальність за інших. Потребують особливих педагогічних і психологічних підходів, у деяких випадках є емоційно вразливими. Про їх здоров'я піклуються родичі, з якими діти проживають. Частіше за все, трудовими мігрантами є жінки. А це означає, що матері належним чином не контролюють стан дитини. У свою чергу така ситуація може створювати певну загрозу здоров'ю дітей, особливо це стосується дівчат [9].

Варто зазначити, що соціальні сироти дуже часто не мають змогу повноцінно спілкуватися з батьками. І як наслідок, найбільше на становлення їхньої особистості впливає Інтернет. При цьому дітей не можуть відволікти (через відсутність можливостей впливу) ні друзі, ні художня чи наукова література. Їх світ стає віртуальним. Такі діти ведуть пасивне життя: у вільний час надають перевагу комп'ютерним іграм, перегляду телевізора тощо. Як зазначає В. Хлюпін, “у “дітей-євросиріт” виникають проблеми в емоційно-мотиваційній сфері на етапі первинної соціалізації, які позначаються на спілкуванні, навчанні та майбутній трудовій діяльності. Знижується шкільна успішність, вулична компанія заміняє батьківський авторитет. Така дитина випадає з-під впливу сім'ї. У неї формується низька самооцінка, з'являється почуття емоційної незахищеності та непотрібності” [22]. З такими дітьми повинна проводитися соціально-педагогічна робота, яка б забезпечувала гідні умови життя та розвитку, виховання, а найголовніше – надавала б якісну соціально-педагогічну та психологічну допомогу, захищала б їх права.

Науковці стверджують, що в сім'ях, де є соціальні сироти, діти мають занадто малий прояв позитивних почуттів, бо їм не вистачає ласки, батьківського тепла та любові, повноцінного виховання. Вони не відчують ніжності, лагідності, любові матері чи батька, не відчують себе цінними і потрібними для дорослих. Унаслідок нестабільності в країні батькам доводиться більше турбуватися про матеріальне становище своєї родини, що тягне за собою зменшення уваги до власних дітей, для яких підтримка та увага батьків є дуже необхідною [18].

Враховуючи думки науковців і юридичні тлумачення поняття соціального сирітства, пропонується наступне визначення: “Соціальні сироти – це діти, чиї батьки з певних економічних, соціокультурних, політичних та інших причин не виконують батьківських функцій”. Це діти, в яких батьки юридично є, однак в реальності замість них виступають “сторонні” люди. Дитина повинна відчувати родинний зв'язок з батьками. А якщо такий зв'язок відсутній, то нормальний розвиток дитини вже буде суттєво порушений, оскільки вона не почуватиме себе у належній безпеці. Проте, щоб його налагодити, треба діяти узгоджено.

Слід відзначити той факт, що сьогодні соціальним сиротам офіційно надається статус “діти, позбавлені батьківського піклування”. Але ним охоплені не всі категорії дітей. Не надається такий статус дітям, чиї батьки знаходяться на заробітках. Тому це питання необхідно законодавчо вдоско-

налювати, вирішувати на державному рівні. Можна запропонувати надання таким дітям окремого статусу “діти трудових мігрантів”.

Проблема соціального сирітства, яка останній час все більше загострюється, мала б привернути більше уваги засобів масової інформації. Раніше в ЗМІ активно обговорювалась ініціатива служб в справах дітей щодо позбавлення батьківських прав тих батьків, які залишили без нагляду своїх дітей, виїхавши працювати за кордон. Таким дітям потрібна особлива увага. Аналіз нинішнього інформаційного простору показує, що тема соціального сирітства перестала бути цікавою для українських ЗМІ. Проблеми сирітства, опікунства, усиновлення не часто потрапляють на сторінки друкованих і електронних видань. Залишається непоміченою проблема становлення світогляду особистості, формування системи цінностей молодого покоління.

ЗМІ мають вагомий вплив на громадську думку. Тому інформаційний ресурс варто було б залучати до вирішення даної проблеми. Часто говорять про соціальну відповідальність бізнесу, необхідно акцентувати увагу на соціальну відповідальність інформаційного бізнесу, який реально міг би допомогти у розв’язанні питань соціального сирітства. Зрозуміло, засоби масової інформації шукають скандальні, шокуючі, жахливі події, які привертають увагу миттєво. Шахрайство, насильство, вбивство – такими або подібними картинами миттєво наповнюється інформаційний простір. Проте осторонь залишається просвітництво, обговорення важливих питань моралі, культури, мистецтва. Постійна робота в цьому напрямку могла б поступово змінювати соціальний світ, зростало б розуміння батьківської відповідальності, стало б іншим відношення до соціальних сиріт.

Варто зазначити і роль церкви у вирішенні даної проблеми. Було б добре якби її представники активніше долучилися до роботи з громадою.

Кожна особистість унікальна. Адже світогляд, який спонукає особистість до певних дій, визначає спосіб життя та думки, у кожного свій, неповторний. Як формується особистість соціальних сиріт, які чинники впливають на її становлення? У дітей, які виховуються без батьків, формування особистісних рис має свої особливості. Науковці зазначають, що часто через нестачу батьківської уваги такі діти мають певні відхилення в розвитку. Зокрема, в дівчат, які залишаються з мамою, а батько поїхав на заробітки, як правило, виникає перед ним почуття вини, водночас із почуттям образу. Так може сформуватися неадекватний ідеал батька, за яким в подальшому будуть шукать собі майбутнього чоловіка. Потім виникають проблеми з адаптацією до середовища, проблеми стосунків з однолітками тощо.

Якщо ж, навпаки, на заробітки їде мама, а дівчата залишаються з батьком, то вони часто представляють себе старшими, ніж вони є насправді. Десь у підсвідомості такі діти можуть ставитись до мами, як до своєї доньки, тобто ролі змінюють. У таких дівчат можуть відбутися психічні розлади через важке психічне навантаження. Можуть виникнути проблеми із сприйняттям їх однолітками [2]. Щодо хлопців – соціальних сиріт, то для них найбільш

розповсюджені інфантилізм, психічні розлади, поведінка, яка порушує суспільні норми, швидше дорослішання.

Свою відсутність батьки часто обґрунтовують потребою заробляння грошей на майбутнє дітей. Але це не полегшує становища самої дитини. У ході досліджень було виявлено, що соціальні сироти, в порівнянні з іншими дітьми, майже завжди відчують себе покинутими і нікому не потрібними, в них частіше і яскравіше проявляється агресія і несприйняття оточуючих, вони мають неадекватну самооцінку. І. Прибиткова вважає сім'ї, де хоча б один з батьків на заробітках, "дискантними". І як факт, виховання в таких сім'ях, звісно ж, є неповноцінним [9].

Соціальна поведінка соціальних сиріт так само привертає увагу дослідників. Дослідження "Діти трудових мігрантів: особливості поведінки й адаптації", яке здійснилося в рамках проекту МБФ "Соціальна робота з дітьми трудових мігрантів", виявило певні особливості поведінки соціальних сиріт. Такі діти є досить таки самостійними, але при цьому вони не прагнуть до лідерства, в деяких випадках є емоційно вразливими [17]. Часто вони не погоджуються зі статусом "соціальна сирота". За відсутності батьків деякі діти намагаються включитись до роботи гуртків чи секцій, у разі труднощів звертаються до родичів, керівників гуртків, тренерів. Ці люди є для таких дітей авторитетами, займають важливе місце в їх житті, замінюючи власних батьків. Залишаючись без виховання і піклування батьків, соціальні сироти опиняються сам на сам зі своїми проблемами, самі господарюють у їхньому окремому від інших світі, самі вирішують, що треба робити, самі намагаються вийти зі скрутної ситуації. На жаль, інколи це робиться незаконним шляхом. Ключовим словом тут є "самі". Навіть якщо батьки і залишили своїх дітей комусь на виховання, все ж малоімовірно, що ними хтось займається. Основним середовищем їх розвитку залишаються вулиця і діти, їм подібні.

Такі діти волі "по неволі" починають вчиняти правопорушення, тим самим вливаючись у "злочинний світ". Діти, позбавлені батьківського піклування, нагляду, нерідко займаються жебракуванням, крадіжками, вживають алкогольні напої і наркотичні речовини, що згодом може перерости в систематичність. Вони часто стають жертвами сексуальних злочинів. Окрім того, викликає занепокоєння щорічне зростання кількості правопорушень, вчинених підлітками з використанням Інтернету. Життя і здоров'я таких дітей постійно перебуває під загрозою, а чим більше їх стає, тим підвищується загроза для стабільності суспільства.

Безумовно, неможливо встановити, скільки дітей залишається без батьківської опіки. І щоб подолати цю проблему слід доповнити до обов'язків співробітників поліції в справах дітей систематичне відвідування сім'ї, де відсутній один із батьків або обидва. Також треба частіше проводити профілактичну роботу з такими дітьми як з боку психологів, так і вчителів – вдома і безпосередньо в школі. Не було б зайвим ведення бази даних про дітей, чий батьки перебувають за кордоном, з метою надання їм допомоги та нагляду за тим, чим вони займаються.

Крім цих заходів, слід ввести деякі зміни і до законодавства. Відповідальність за більшість злочинів, вчинених соціальними сиротами, передбачено Кодексом про адміністративні правопорушення та Кримінальним кодексом України [8; 5]. Зокрема, до Кодексу про адміністративні правопорушення слід ввести статтю, назвавши її, наприклад, “Обставини, які повинні бути з’ясовані при розгляді адміністративного злочину, вчиненого неповнолітнім”, зазначивши такі обставини: стан здоров’я неповнолітнього; характеристика неповнолітнього; умови життя й виховання; обставини, які негативно впливали на виховання, якщо такі були присутні; причини і умови, які призвели до вчинення правопорушення.

Внутрішні причини появи соціального сирітства приховуються в самій сім’ї і виникають через негаразди в ній. Зовнішні ж закладені в державі й залежать від соціально-культурних і економічних умов життя дитини. І ці причини взаємозалежні [24]. Певні проблеми, які виникають у сім’ї, мають залежність від держави. Це і економічна нестабільність, і безробіття, і як наслідок бідність. Держава орієнтована на вирішення їх наслідків, а не причин виникнення. І тому кількість соціальних сиріт щороку збільшується.

Перш за все, для вирішення цієї проблеми, слід врегульовувати законодавчу базу, щоб була певна основа для захисту дітей. Основними нормативними актами у цій сфері є: Сімейний кодекс України, Цивільний кодекс України, Закони “Про органи і служби у справах дітей та спеціальні установи для дітей”, “Про охорону дитинства”, “Про забезпечення організаційно-правових умов соціального захисту дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування”, “Про державну допомогу сім’ям з дітьми” та інші. Викладений у них перелік умов соціального захисту посиротілих дітей є досить таки неповним, бо не всі заходи соціального захисту враховані [13; 23].

Тому основою у сфері соціального захисту дітей слід вважати Закон України “Про забезпечення організаційно-правових умов соціального захисту дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування”, прийнятий Верховною Радою України у 2005 р. [11].

У ньому визначені правові, організаційні, соціальні засади та гарантії державної підтримки дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування, перелік заходів щодо соціального захисту посиротілих дітей, закріплено повноваження органів опіки. Але ось недоліками зазначеного закону є відсутність юридичного визначення поняття “соціальний захист дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування”, його форм і видів. У ньому застосовуються різні терміни: “соціальний захист”, “матеріальна, соціальна та правова допомога”, “матеріально-технічне забезпечення”, “заходи соціального захисту” та інші. Проте відсутність визначення поняття “соціальний захист дитини-сироти та дитини, позбавленої батьківського піклування”, його форм і видів роблять закон досить заплутаним.

Нормативно-правовою базою для надання соціальних послуг дітям, зокрема, тим, які залишилися без піклування батьків, є закони України “Про соціальну роботу з сім’ями, дітьми та молоддю” та “Про соціальні послуги”

[12]. Новизною в першому законі є те, що суб'єктом соціальної роботи стала сім'я. У попередній редакції цього Закону суб'єктом соціальної роботи були діти та молодь. У законі міститься новий термін – “оцінка потреб дитини”, визначено основних суб'єктів соціальної роботи, розмежовані поняття “соціальне обслуговування”, “соціальна профілактика”, “соціальна реабілітація”. Встановлені основні напрями державної політики щодо соціальної роботи із сім'ями, дітьми та молоддю, сфери та рівні здійснення такої роботи. Питання щодо надання допомоги соціальним сиротам регулюється також Законом України “Про державну допомогу сім'ям з дітьми”.

Велику допомогу у розв'язанні проблем соціального сирітства можуть надати засоби масової інформації. Суспільству слід запропонувати ЗМІ формат публікацій, передач, спрямований на висвітлення проблем соціального сирітства, подолання їх негативних наслідків. Особливу увагу необхідно звернути на глобальну мережу, більш активно залучати можливості Internet.

Висновки. Отже, лише за рахунок комплексних дій можна суттєво вплинути на проблему соціального сирітства. Для її вирішення слід залучати як державні органи, так і громадськість. Нагальним питанням залишається зовнішня трудова міграція. Її зменшення суттєво вплинуло б на соціальне сирітство. Але в реаліях сьогодення перш за все треба допомагати дітям, батьки яких змушені працювати за кордоном. Слід ґрунтовніше удосконалити законодавство, розробити програми захисту соціальних сиріт. Необхідно розвивати державну політику в освітній та соціокультурній сфері, провести перепідготовку вчителів, психологів, соціальних працівників для роботи з такими дітьми. В структурі освіти збільшити увагу гуманітарній сфері, де особливе місце мають зайняти світоглядні, етичні та аксіологічні складові.

Література

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Т. Бусел. – К. : Ірпінь: ВТФ “Перун”, 2004. – 1440 с.
2. Дитяча та юнацька психотерапія: теорія і практика / під заг. ред. Католик Г. В. – Львів : Астролябія, 2009. – 215 с.
3. Діти емігрантів про себе. Сповіді. Думки. Судження. – Львів : Артос, 2008. – 180 с.
4. Закон України “Про охорону дитинства” [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2402-14>
5. Кодекс про адміністративні правопорушення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/80731-10>
6. Кривачук Л. Ф. Державна молодіжна політика з питань неповнолітніх в Україні (державно-управлінський аспект) : монографія / Л. Ф. Кривачук. – Львів : ЛДФА, 2009. – 240 с.
7. Кримінальний кодекс України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>
8. Мозговий І. П. Схід-захід : дилема чи проблема українського вектору? // Україна в контексті євроінтеграції : матеріали доповідей і виступів Міжнародної науково-теоретичної конференції, 1–3 грудня 2005 року. – Суми : СумДУ, 2005. – С. 109–111 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/21702>
9. Прибиткова І. Трудові мігранти у соціальній ієрархії українського суспільства : статусні позиції, цінності, життєві стратегії, стиль і спосіб життя (початок) // Соціологія : теорія, методи маркетинг. – 2002. – № 4. – С. 156–167.

10. Повчання [Володимира Мономаха за Лаврентіївським списком] [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar09.htm>
11. Про забезпечення організаційно-правових умов соціального захисту дітей – сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування : Закон України від 13.01.2005 № 2342-IV в ред. від 07.10.2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2342-15>
12. Про соціальні послуги : Закон України від 19 червня 2003 р. № 966-IV в ред. від 15 серпня 2012 р [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/966-15>
13. Про охорону дитинства : Закон України від 26 квітня 2001 р. № 2402-III в ред. від 10.07.2011 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2402-14/page>
14. Проблеми дітей трудових мігрантів : аналіз ситуації / за заг. ред. К. Левченко. – К. : Логос, 2006. – 64 с.
15. Роденко А.В., Тубол Н.А. Анализ смысловых составляющих украинских паремий с концептом “Дружба” // Иностранные языки в вузе и школе : сб. статей [по Материалам докладов Междунар. Науч.-практ. Конференции (Витебск, 21–22 апреля 2017 г.)]. – Витебск : ВГУ имени П. М. Машерова, 2017. – С. 178–280 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://lib.vsu.by/xmlui/bitstream/handle/123456789/12185/178-180.pdf?sequence=1>
16. Соціальне сирітство [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukr.wikipedia.org/wiki/>
17. Соціальне сирітство в Україні : експертна оцінка та аналіз існуючої в Україні системи утримання та виховання дітей, позбавлених батьківського піклування / Л. С. Волинець, Н. М. Комарова, О. Г. Антонова та інші. – К. : ДЦССМ, 1998. – 120 с.
18. Соціально-психологічні проблеми виховання дітей в дистантних сім'ях і методично-теоретичні засади підготовки спеціалістів до роботи з ними // Матеріали Всеукраїнської наук.-практ. конференції 30–31 жовтня 2008 року. – Чернівці : Технодрук, 2008. – 176 с.
19. Терновець О. М. Соціальне сирітство як предмет міждисциплінарного дослідження / О. М. Терновець // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. – 2012. – № 5 (240). – Ч. I. – С. 61.
20. Українська Радянська Енциклопедія : у 17 т. / М. П. Бажан, І. К. Білодід, В. Г. Бондарчук та ін. – К. : Гол. редакція УРЕ, 1963. – Т. 13. – 564 с.
21. Харченко Ю. П. Аспекти управління в сфері соц.-правового захисту дітей, позбавлених батьківського піклування / Ю. П. Харченко // Вісник Чернігівського ун-ту. – 2013. – 500 с.
22. Хлюпін В. Робота з дітьми, позбавленими батьківського піклування / В. Хлюпін // Соціальна педагогіка : діловий журнал для соц. робітників і педагогів. – 2009. – № 1. – С. 71–76.
23. Цивільний кодекс України від 16 січня 2003 р. № 435-IV в ред. від 13 червня 2012 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/435-15/page>
24. Яремчук В. В. Феномен соціального сирітства як наукова проблема / В. В. Яремчук // Вісник психології і педагогіки : зб. наук. праць. – Випуск 9. – К., 2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.psyh.kiev.ua>

Отримано 30.09.2017

Summary

Vasyurina Alla, Chehrenets Nadiia. Worldview aspects of the problem of social orphanhood.

The article deals with the problem of social orphanhood, which is related to the labor migration of Ukrainians. The issue of social orphanhood has not only social but also an ideological context because it is directly related to the activity aspect of social life. The article deals with the interpretation of the concepts of “social orphanhood”, “migration orphanhood”, “euro-orphanhood”, “children deprived of parental care”, “homelessness” in the legal and general-scientific context. The problem of socialization of a child whose parents are at a certain time at work abroad has a particular importance: how is the personality of social orphans formed, what factors influence its formation? The negative consequences of a long break in family ties, peculiarities of the development of social orphans, the formation of their outlook and value system are analyzed. The steps are proposed to overcome the problem of social orphanhood in Ukraine.

Keywords: social orphanhood, labor migration, personality, worldview, social and legal protection of children.

УДК 316.4.063

Олег КУБРАК

ПРАВО ГРОМАДЯН НА ЗБРОЮ ЯК СОЦІАЛЬНА ПРОБЛЕМА

У статті робиться спроба відповісти на питання, яке останнім часом хвилює суспільство: чи дозволити українцям вільно володіти і носити вогнепальну зброю. При цьому аргументація і противників, і прихильників легалізації володіння зброєю часто заснована на маніпуляціях і міфах. Стаття є спробою відповіді на питання, які висуває суспільна думка з цього приводу.

Ключові слова: вогнепальна зброя, право володіння, право носіння, злочинність, безпека.

Постановка проблеми. Питання про право громадян на володіння бойовою вогнепальною зброєю знаходиться сьогодні в центрі уваги українського суспільства. Хоча якщо бути абсолютно відвертим, воно стало обговорюватися в суспільстві практично з перших років після здобуття незалежності. Особливої актуальності воно набуло після Революції гідності. І всі ці роки, і навіть сьогодні, в суспільстві відсутня єдність підходів по вирішенню цього питання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Не занурюючись у глибину століть, коли право власності на зброю було ознакою вільної людини, зупинимося на регулюванні цього питання в останні роки існування Російської імперії. Відомий фахівець в області зброї доктор юридичних наук, професор Данило Корецький писав, що до 1917 року піддані Російської імперії користувалися правом на придбання і зберігання вогнепальної зброї (пістолетів і револьверів) з метою самооборони, а також для полювання і заняття спортом. Психічно здоровим і правослухняним громадянам дозвіл на придбання зброї видавав генерал-губернатор, губернатор або градоначальник.

Найбільш вагомий внесок у дослідження даної проблеми вніс професор юридичного інституту Чикагського університету Дж. Лот, який зібрав дані про злочинність в усіх штатах США за останні 18 років. Аналіз цих даних і свої висновки Дж. Лот опублікував у книзі з парадоксальною назвою “Більше зброї – менше злочинів” [3].

Голова ВГО “Українська асоціація власників зброї” Г. Учайкін наполягає на тому, що легалізувати зброю в Україні потрібно, тому що наявність закону про законний обіг вогнепальної зброї – це демократична свобода, яка формує потенціал захищеності самого суспільства [4].

Метою статті є розкриття сутності протиріч і наслідків зближення думок тих, хто “за” і “проти” вільного обігу вогнепальної зброї, а також визна-

чення стратегічних завдань щодо вирішення єдиної державної концепції з цього питання на основі суспільного консенсусу.

Виклад основного матеріалу. Як і в усьому іншому, в Радянському Союзі в питаннях зі зброєю існувала диференціація – правом мати зброю були наділені партійні і радянські керівники відповідних рівнів (починаючи з районного). Партійно-господарська номенклатура озброювалася першим серійним самозарядним пістолетом моделі Коровіна, який отримав офіційну назву “Пістолет Тульський, Коровіна, зразка 1926 року”. Така ситуація мала місце протягом усього часу існування радянського ладу. При цьому склалася парадоксальна ситуація при якій навіть оперативний склад МВС міг отримати зброю виключно на підставі спеціального рапорту і то лише на короткий час. Застосування зброї в будь-якому випадку розглядалося керівництвом як надзвичайна подія і підлягало розслідуванню.

Незалежна Україна з перших років свого існування зробила відповідні кроки з лібералізації законодавства, що регулює право громадян на зброю. На сьогоднішній день повнолітній громадянин при наявності відповідних документів має право отримати дозвіл на придбання гладкоствольної та нарізної мисливської зброї при дотриманні відповідних умов. Як і раніше залишається заборона на придбання короткоствольної нарізної вогнепальної зброї (пістолетів і револьверів).

У ряді країн таке право особливо декларується державою. Так, в США, Мексиці і Швейцарії воно зафіксовано в Конституції. Крім того, в Андоррі і Швейцарії громадянам дозволено мати не тільки цивільну, а й табельну вогнепальну зброю, оскільки відповідальність за оборону країни лежить на самих громадянах, яких в разі необхідності можуть мобілізувати в будь-який момент.

Іноді держава прямо зобов’язує громадян мати зброю в певних випадках, як зробила Норвегія на островах архіпелагу Шпіцберген через небезпеку піддатися нападу з боку полярних ведмедів, і мерія міста Кеннесо в штаті Джорджія (США) через зростання злочинності. У штаті Вісконсін (США) також існує обов’язок громадян мати зброю для самооборони. Відсутність у громадянина зброї породжує в цьому штаті обов’язок сплати відповідного податку “на захист”. При цьому презумується, що громадянин сам повинен себе захищати. Якщо він перекладає цю функцію на штат – він зобов’язаний платити відповідний податок, розмір якого досить високий.

У великій кількості країн, особливо в тих, де висока злочинність, держава, навпаки, ініціює акції з роззброєння населення: так, в Домініканській Республіці, Колумбії, Нікарагуа уряд вводив тимчасові заборони на носіння зброї; в Афганістані, Ємені, Палестині заборонено носити зброю на певній території; в Аргентині, Бурунді, Великобританії, Іраку, Камбоджі, Таїланді, Філіппінах, Чилі – ініціювали акції зі здачі особистої зброї.

Держава також підсилює законодавчу базу, пов’язану зі збройовою сферою. В Австралії, Бельгії, Німеччині, Нової Зеландії, Фінляндії держава посилила режим обігу зброї в зв’язку з випадками розстрілу підлітками своїх

товаришів у школі; в Афганістані, Бразилії, Великобританії, Венесуелі, Зімбабве, Ємені, Кенії, Коста-Ріці, Кувейті, Палестині, Папуа-Новій Гвінеї, Таїланді, Ямайці – у зв'язку з масовими заворушеннями і зростанням збройної злочинності.

У ряді країн громадянську вогнепальну зброю мають право придбати тільки певні категорії громадян (або вони мають пільговий доступ до отримання ліцензії): охоронці (Чорногорія; Об'єднані Арабські Емірати – тільки перцеві аерозолі), підприємці і ювеліри (Італія), депутати, судді та інші державні службовці (Італія; Азербайджан – службову зброю), працівники сафари (Ботсвана).

У Гватемалі і Гондурасі особливі пільги на придбання цивільної вогнепальної зброї мають вищі посадові особи, в Казахстані – військовослужбовці.

Заради справедливості слід зауважити, що вільний обіг зброї в країнах, де вона дозволена, теж має відповідні обмеження (в різних країнах різні) – за калібром, типом боєприпасів, видом зброї і т. д.

Фактично на сьогодні чіткого механізму законодавчого регулювання реалізації права громадян на зброю в Україні немає. І це незважаючи на те, що спроби такого врегулювання здійснювалися 26 років неодноразово (1994, 2005, 2008). Перший проект Закону України “Про зброю” був підготовлений ще в 1994 році. Спроби прийняти цивілізований закон про зброю здійснювалися в подальшому неодноразово. Однак реалізовані вони не були.

Бурхливі події, пов'язані з “революцією гідності”, анексією Росією Криму, агресією на Сході України, знову поставили питання про прийняття Закону про зброю на порядок денний. Проте як і раніше його прийняття фактично саботується. На сьогодні в профільному комітеті Верховної Ради перебуває кілька законопроектів. Всі вони мають як свої позитивні, так і негативні характеристики.

Загальна підтримка законодавчого врегулювання обігу зброї в Україні з наданням дозволу на володіння і носіння короткоствольної вогнепальної зброї в суспільстві сьогодні надзвичайно зросла.

Аргументи “pro et contra”. Основні з них зводяться до наступного.

Аргументи “ПРОТИ”:

- Надзвичайно зросте рівень насильницької злочинності.
- Зброя потрапить до рук злочинців.
- У США постійно розстрілюють у школах, університетах, на вулицях.

Нам цього не потрібно – нас захищає поліція.

Аргументи “ЗА”:

- Вільний народ має право захищати себе від диктатури і злочинної влади.

- В умовах агресії Росії проти України ми повинні бути готові для здійснення збройного опору агресору.

- Навіть при відповідно працюючих органах поліції кожна людина має право на необхідну оборону, власними силами захищати себе, своїх близь-

ких, співгромадян, майно від злочинних посягань. Це природне право людини.

- Існуючий стан правової охорони не забезпечує відповідного рівня безпеки громадян.

Проаналізуємо ці аргументи.

Аргументи “ПРОТИ”

1. Звичайно, основним аргументом в цій суперечці є теза про можливе зростання рівня насильницької злочинності в разі надання права на володіння і носіння (приховане або відкрите) короткоствольної нарізної зброї. Відразу слід зазначити, що цей аргумент не підтверджується практикою країн, які вже прийняли таке законодавство.

Спробуємо підтвердити це конкретними даними. Великобританія в 1997 році ввела заборону на носіння зброї – злочинність по використанню зброї зросла більше, ніж на 100%. За цей час (1997–2003) кількість злочинів із застосуванням насильства виросло на 88%; збройних нападів на 101%; згвалтувань – на 105%; вбивств – на 24%.

Введення жорстких обмежень на придбання зброї в Канаді призвело до різкого зростання злочинності в короткі терміни на 45%.

У 1974 році в Ірландії була конфіскована у громадян значна кількість вогнепальної зброї. Як наслідок – кількість умисних вбивств зросла в 5 разів.

У 1996 році уряд Австралії заборонив володіння багатьма видами вогнепальної зброї. Кількість озброєних пограбувань за вісім років дії закону зросла на 59 відсотків. У Сідней після роззброєння населення урядом злочинці буквально відкрили сезон полювання на громадян – кількість збройних грабежів зросла за рік на 160%.

У США, в тих штатах, де дозволено приховане носіння зброї, загальний рівень злочинності менше на 22%, рівень вбивств – на 33%, грабежів – на 37%, тяжких тілесних ушкоджень – на 14% в порівнянні з тими штатами, де такого дозволу немає.

В Естонії після легалізації зброї штат поліції був скорочений удвічі. За рік в цій країні від вогнепальної зброї гине не більше 100 чоловік і то в більшості від суїциду.

Одна з найбільш озброєних країн світу – Швейцарія – знаходиться серед країн з найнижчим рівнем злочинності.

Як висновок – вільний обіг зброї і його носіння (приховане або відкрите) є фактором, що стримує насильницької злочинності.

2. Зброя потрапить в руки злочинців. Згідно експертних оцінок за станом на січень 2012 року на руках у населення знаходилося 3 млн. 100 тис. одиниць нелегальної зброї. З початком фактичної війни на Сході країни її кількість щомісяця зростає прискореними темпами. Про високі темпи цього явища свідчать показники вартості нелегальної зброї на підпільному ринку. Якщо ще рік тому автомат АКМ коштував приблизно 1 500 дол. США, то сьогодні Інтернет забитий пропозиціями з вартістю 400–500 дол. США. Так само різко впала вартість пістолетів ПМ і ТТ. При такому співвідношенні

офіційного і нелегальної зброї надзвичайно показовим є той факт, що в злочинній діяльності легальне зброя використовується приблизно лише в 1% випадків.

Таким чином можна стверджувати, що зброя вже давно знаходиться в руках злочинців, а ось правослухняні громадяни її позбавлені.

3. У США постійно розстрілюють у школах, університетах, на вулицях. Ті випадки скоєння гучних злочинів, які висвітлюються в наших ЗМІ, пов'язані із загибеллю багатьох людей у країнах, де існує вільний обіг зброї. Як правило, це довгоствольн неавтоматична нарізна зброя. Якщо визначити коефіцієнт використання у злочинній діяльності легального зброї в тих країнах, де її обіг і приховане носіння дозволені законом, то з'ясується, що цей показник буде нижче, ніж у країнах, де цей обіг і носіння заборонені. Вибірковий аналіз таких діянь у США свідчить, що в більшості випадків це робили люди або душевнохворі, або такі, які знаходилися в стресовому стані.

І ще одне – в абсолютній більшості таких випадків вони відбувалися або в країнах, де існує заборона на носіння короткоствольної зброї (Брейвік, Норвегія), або в місцях, вільних від носіння зброї (навчальних закладах у США, штатах, де її носіння обмежене) – там, де злочинець був абсолютно впевнений, що не отримає адекватного опору.

4. Нам це не потрібно – нас захищає поліція. Цей довід спростувати найпростіше. Рівень довіри до поліції в суспільстві ще, на жаль, знаходиться нижче будь-якої критики і ледь дотягує до 3%.

Аргументи “ЗА”.

1. Вільний народ має право захищати себе від диктатури і злочинної влади. Цей аргумент скоріше політико-ідеологічний, ніж правовий. Однак для України це питання є надзвичайно актуальним. “Революція гідності”, яка за своєю суттю була повстанням народу проти диктатури, проти влади злочинців, протиставила неозброєний, мирний український народ збройної до зубів машині диктаторського режиму. Як наслідок – загибель і травми сотень кращих синів і дочок українського народу. Такий розвиток подій міг статися виключно в ситуації, коли злочинна влада була абсолютно переконана, що не отримає адекватної збройної відповіді з боку народу. Очевидно, що в разі наявності права громадян на вогнепальну зброю, розвиток подій отримав би іншого вектора.

Говорячи про ці доводи, найчастіше посилаються на другу поправку до Конституції США, що відзначає: “Так що для безпеки вільної держави необхідна добре організована міліція, право народу мати і носити зброю не повинно обмежуватися” [5]. Фактично ця норма закріпила право на захист демократії.

2. В умовах агресії Росії проти України ми повинні бути готові для здійснення збройного опору агресору. Народ повинен мати можливість зі зброєю в руках захищати незалежність і державний суверенітет України. Не слід забувати уроки історії, маючи поруч такого сусіда, яким є сьогоднішня

Росія. Ухвалення закону, який врегулює вільний обіг зброї і його приховане носіння в Україні, стане першим кроком до створення національної армії оборони на зразок швейцарської.

3. Людина має право на необхідну оборону, право власними силами захищати себе, своїх близьких, просто громадян, майно від злочинних посягань. Це природне право людини. Чинна Конституція України в ч. 2 ст. 27 закріпила право “захищати своє життя і здоров’я, життя і здоров’я інших людей від протиправних посягань”. Право на необхідну оборону із застосуванням, в рамках дотримання умов правомірності, вогнепальної зброї, передбачено і ст. 36 Кримінального кодексу України. На сьогоднішній день в питанні застосування ст. 36 КК ситуація в Україні трохи виправилася, проте практика не позбулася негативного впливу радянського минулого. Реально перейти до цивілізованої реалізації права на необхідну оборону від злочинного посягання можна тільки шляхом прийняття закону, який дозволяє володіти і приховано носити короткоствольну вогнепальну зброю. Численні дослідження як вітчизняних так і зарубіжних вчених чітко підтверджують наявність взаємозв’язку між рішенням злочинця вчинити напад і очікуванням ним можливості опору з боку жертви. Чим вища ймовірність опору – тим менше реальність нападу.

В США у власності 65–60 млн. громадян знаходиться близько 200 млн одиниць вогнепальної зброї. З цієї кількості приблизно 30–35 млн громадян володіють 60–70 млн одиниць короткоствольної нарізної зброї.

Із загальної кількості власників короткоствольної вогнепальної зброї 13 % застосовували її в цілях самооборони.

Криміналіст Гері Клеек на початку 90-х років провів цікаве дослідження застосування громадянами США вогнепальної зброї при реалізації права на необхідну оборону. Як з’ясувалося, вогнепальну зброю як засіб оборони використовували протягом року більше 2,5 млн. разів. Цей показник в 3–5 разів перевищує кількість застосування зброї в кримінальних цілях. Статистичні дані свідчать, що власники вогнепальної зброї набагато рідше стають жертвами кримінального насильства. Цікавий також той факт, що незважаючи на таку кількість випадків застосування зброї, до реального кровопролиття доходить дуже рідко. Злочинці отримували поранення тільки в 1% випадків, а гинули тільки в 0,1% випадків.

Одночасно цікаво і те, що громадяни законно застосовують короткоствольну вогнепальну зброю з метою самооборони частіше, ніж її застосовують поліцейські.

Помилка при застосуванні вогнепальної короткоствольної зброї громадянами становить 2%, тоді як у поліцейських – 11%.

Наведені факти ще раз підтверджують важливість надання громадянам права на володіння і потайне носіння короткоствольної вогнепальної зброї.

4. Існуючий стан правової охорони не забезпечує відповідного рівня безпеки громадян. Цей аспект фактично було розглянуто вище при аналізі позиції тих супротивників права громадян на володіння та приховане носін-

ня короткоствольної вогнепальної зброї, які вважають це непотрібним у зв'язку з достатнім рівнем забезпечення безпеки громадян працівниками поліції.

Висновки. Всі висловлені аргументи “за” прийняття Закону України, яким буде надано громадянам право на володіння короткоствольною нарізною вогнепальною зброєю та її приховане носіння, ні в якому разі не повинно означати, що зброя буде продаватися будь-кому. Закон, яким будуть врегульовані відповідні правовідносини, повинен містити жорсткий порядок контролю за його реалізацією, обліком, зберіганням, носінням і застосуванням.

Література

1. Конституція України. – К. : Фоліо, 2010. – 34 с.
2. Кримінальний кодекс України. – К. : Одисей, 2013. – 232 с.
3. Лот Д. Больше оружия – меньше преступлений / Д. Лот. – М. : ИНФРА-М, 2010. – 158 с.
4. Українців пропонують озброїти не травматикою, а бойовою зброєю [Електронний ресурс]. – Режим доступу : zbroya.info
5. Конституция Соединённых Штатов Америки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://studentforever2007.narod.ru/constusa.html>
6. Кубрак О. В. Про право на володіння особистою зброєю : досвід США // Зб. статей конференції “Держава і право: проблеми становлення і стратегія розвитку” / Сумська філія ХНУВС, Суми, 16–17 травня 2015 р. – Суми, 2012. – С. 182–184.

Отримано 30.09.2017

Summary

Kubrak Oleg. The right of citizens to arms as a social problem.

The article attempts to answer a question that the society has been concerned about recently: whether to allow Ukrainians to freely own and carry firearms. In this argument, both opponents and supporters of the legalization of possession of weapons are often based on manipulations and myths. The article is an attempt to respond to questions posed by public opinion on this subject.

Keywords: *firearms, the right to self-possession, the right to wear, crime, safety.*

УДК 821.161.2.0-94-96

Володимир МАЗУРЕНКО, Юлія ЛОГВИНЕНКО**ОСМИСЛЕННЯ НАСЛІДКІВ ГОЛОДОМОРУ В ТВОРЧОСТІ
МИКОЛИ РУДЕНКА (ЗА ОПОВІДАННЯМ “СИН ЧЕТВЕРТОЇ
СФЕРИ”)**

У статті зроблено ґрунтовний аналіз оповідання Миколи Руденка “Син четвертої сфери”. Твір має декілька провідних ідей, що в епоху глобальності мають загальноцивілізаційний характер. Письменник показав, як голод змінював мораль, психіку, поведінку, світогляд та устрій життя українського народу, який повною мірою в тоталітарному СРСР не зміг відновитися.

Keywords: будова Всесвіту, голод, концепція твору, Микола Руденко, оповідання, сюжет, тоталітаризм, хронотоп подорожі.

Постановка проблеми. Голодомор 1932-1933 років ХХ століття – одна з найтрагічніших сторінок в історії українського народу. Ця трагедія довго замовчувалася. Відверто говорити про штучно організований голод і давати оцінку діям комуністичного режиму могли лише поза межами тоталітарного СРСР. Так, Яр Славутич ще в 1955 році дав оцінку та вказав на причини жакливого голоду: “Щоб знищити зрілу українську націю і повернути її в стан несвідомої аморфності, а потім зрусифікувати, новітні імперіалісти повели деструкцію двома шляхами: 1. Ліквідація еліти, мозку нації. 2. Ліквідація селянства, основи нації” [9, с. 10].

Лише в роки державної незалежності України стали відомими причини і встановлюються наслідки інспірованого комуністичним режимом геноциду української нації. Для більш повного осмислення трагедії Голодомору в Україні необхідне поєднання досліджень як із точки зору історичної, світоглядної і демографічної перспектив, так і з ґрунтовним вивченням художніх творів про голод, його причини та наслідки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Огляд сучасної наукової і спеціальної літератури показав, що постать М. Руденка, його творчий доробок і вплив на сучасний літературний, культурний та політичний процеси не були достатньо вивчені. Дослідженням творчості М. Руденка плідно займалися такі вчені як Г. Віват, І. Власенко, Л. Талалай, В. Шевчук та інші вчені. Ними детально вивчено основні віхи життєвого шляху М. Руденка, досліджено правозахисну діяльність поета та письменника, проаналізовано поезію, прозу, драматичні твори. Однак, оповідання М. Руденка “Син четвертої сфери” не потрапило в поле зору дослідників.

Мета статті – проаналізувати оповідання М. Руденка “Син четвертої сфери” та довести, що автор порушив низку проблемних питань, що мають

прямий вплив на формування світогляду кожного громадянина та української нації в цілому.

Виклад основного матеріалу. У творчому доробку М. Руденка на тему голодомору 1932-1933 років налічується ряд поезій, що входять до збірок “Оновлення”, “За ґратами” та ін., поема “Хрест” (1975) та оповідання “Син четвертої сфери” (2008).

Поема “Хрест” привернула увагу дослідників (Т. Трофименко [10], М. Кудрявцев [3] та ін.) глибиною порушених у ній проблем та громадянською сміливістю автора, адже була написана на підсоветському літературному просторі. Це правдиве зображення внутрішньо-психологічного стану комуніста, який пережив надскладну світоглядну кризу, шукаючи винних у організації голоду, від якого вимерло його рідне село. Пошуки залізним комісаром Мироном правди розкривають, як жили мільйони українців, затуманені тогочасною комуністичною пропагандою, вказують, що причини голоду слід шукати в постановках Політбюро ЦК ВКП(б).

Оповідання “Син четвертої сфери”, опубліковане в журналі “Дніпро” за 2008 рік, свідчить про те, що тема знищення українського народу тоталітарною комуністичною владою не відпускала письменника. Якщо у поемі “Хрест” поет здійснював пошуки правди та таврував комуністичну владу як організатора геноциду української нації, то в оповіданні “Син четвертої сфери” письменник аналізує жахливі наслідки голоду та здійснює пошуки альтернатив розвитку людської цивілізації.

Письменник сам визначив жанр твору як фантастичне оповідання, однак, оповідання має більше життєвої правди і автобіографічних рис, ніж фантастики, що дозволяє класифікувати текст як соціально-фантастичне оповідання з ухилом у бік соціально-політичних прогнозів.

Оповідання “Син четвертої сфери” демонструє талант письменника, його майстерність, яка проявляється у глибині і масштабності глобальних проблем, винесених на розсуд читача, що втілені у невеликому за обсягом творі. Одна сюжетна лінія – подорож підлітка голодною Україною у 33-му році – показана автором у проекції на подальший загальноцивілізаційний розвиток людства. Хронотоп подорожі дає можливість письменникові, зберігаючи конкретність розповіді про життя головного героя, звести воєдино різні явища суспільно-політичного життя різних прошарків міського та сільського населення у рік Голодомору, і таким чином ввести читача у коло загальнонаціональних та загальноцивілізаційних проблем. Ще одна особливість оповідання – його трагічність, підведення до усвідомлення наслідків колоніалізму та тоталітаризму для України та людства.

Адже через нелюдську політику компартії багатьом батькам доводилося своїх дітей у кращому випадку “годувати лободою”, а “деякі збожеволілі батьки ... поїли своїх дітей. Виснажені люди пухли і помирали, а тих, хто хоч на ладан, але ще дихав, партійний кур’єр з міста обіцяв “викрити” як “контру” й “куркульських недобитків” [5, с. 96]. І цей факт голодомору довго замовчувався, хоча й не всіма.

У розкритті концепції твору М. Руденка важливу роль відіграє семантика заголовка. Назва оповідання розшифровується у розмові інопланетян, які спостерігають за головним героєм Павликом під час його подорожі голодною Україною. Павлик є “сином четвертої сфери”: “Наші рецептори чуттів відповідають четвертій сфері. Три сфери, які містяться над нею, земна наука називає радіаційними смугами. ...Четверта сфера є серединною. Під нею існують іще три сфери, але ті форми життя взагалі не належать до світла – нам, друже, вони чужі. Навіть ворожі. Земна церква бачить там пекло. І треба сказати, що бачить цілком справедливо. ...Четверта сфера земної кулі лише частково опанована світлом. Вона занадто близька до сфер, де неподільно панують сили мороку” [8, с. 123]. У кінці оповідання письменник знову повертається до назви твору, водночас характеризуючи той стан цивілізаційного розвитку, який був у тоталітарному СРСР: “Це добре, що наш Адам такий метикований. Треба бути спритним і сильним, щоб вижити у четвертій сфері” [8, с. 129].

Щоб якимось чином полегшити життя мешканцям четвертої сфери, інопланетяни вирішили допомогти людству позбутися залежності від білкової їжі. Головний герой Павлик був одним із семи піддослідних, у яких генетично закріпився прищеплений фотогенератор, що дозволяв звільнитися від необхідності споживати їжу. Саме ця нова генетична особливість дозволила Павлику пережити голод 1933 року. Павлик став новим Адамом, із якого почнеться новий удосконалений рід людський.

Число “сім” має у тексті глибоко символічне значення. Те, що Павлик був одним із семи мешканців Землі, у кого прижився фотогенератор, перегукується із сьомою главою “Буття”, де розповідається про дії праведного у сьомому коліні Ноя, котрому було наказано взяти до ковчега “всякої худоби чистої по семи, чоловічої статі і жіночої” [2, с. 118]. Також сімка бере свій початок в першому поділі Монади на дві частини [2, с. 117]. У праці “Енергія прогресу”, написаній у 1972–1974 рр., наведено формули, за допомогою яких М. Руденко створює стаціонарну модель Всесвіту, в центрі якої перебуває Світова Монада [6].

У семантику заголовка оповідання закладено довічно філософські пошуки – будова Всесвіту. Письменник дає просте, легко зрозуміле пояснення багатосферності Землі: “Вдумайся бодай у це: сфер над нашою головою ми не бачимо, тому, що вони для нас прозорі. І навпаки: сфер, котрі містяться під ногами, нам не дано бачити через те, що вони для нас не прозорі. Так само, як наші очі, налаштовані й усі інші органи чуттів – на сприйняття образів, що існують лише в одній сфері. У тій, де ти народився. Програма наших відчущань закладена в генах” [8, с. 123]. Письменник пояснює багатосферність Всесвіту на прикладі життя людей у багатоповерховому будинку, які, проживаючи на різних поверхах, не заважають одне одному, що спрощує для читача розуміння авторської моделі Всесвіту. Ідею багатосферності та гармонію існування сфер Всесвіту М. Руденко перейняв із філософського вчення Піфагора. За Піфагором, Всесвіт кулеподібний і являє собою гармонію сфер.

Ззовні Павлик нічим не відрізнявся від оточення. Навпаки, письменник цілком свідомо не зосередився на портреті хлопчика, через що не можливо виділити портретні деталі героя. Образ Павлика – узагальнений образ мільйонів українських дітей, що стали сиротами в результаті штучного голоду, організованого комуністичною владою. Характеристика героя дається через його вчинки: Павлик наділений найкращими людськими якостями та рисами характеру, що гармонують одна з одною. Саме через образ Павлика, його вчинки та людей, що зустрічаються на його поки що короткому життєвому шляху, найглибше розкриваються відтінки людських взаємин.

Головний герой оповідання – син шахтаря. Важка праця в неймовірно небезпечних і складних умовах забрала у головного героя Павлика батька, праця якого була єдиним джерелом майже жебрацького існування сім'ї, відразу ж по тому, як хлопчик з'явився на світ. Письменник зображує умови життя звичайних українців, що мали б жити набагато краще на Богом даній землі. З перших рядків оповідання відкривається завіса комуністичної дійсності, де за загальними гаслами не було видно життя звичайної людини, яка з надією заробити на хліб згодна була братися за будь-яку, навіть смертельно небезпечну працю. Праця в таких умовах призводила до фізичного виснаження, що часто мало фатальний кінець. Такий нелюдяний соціально-економічний устрій позначався на кожній сім'ї.

Сім'я змогла пережити голод лише тому, що отримувала пайку хліба за батька та дядина баба Горпина приносила пляшку молока. У спогадах “Найбільше диво – життя” письменник пригадує, як сам пережив голод в дитинстві: “Голод застав мене в четвертому класі. Я вже казав, що в нашому селі люди не мерли – майже в кожній родині був шахтар. Шахтарська пайка хліба ділилася на всю голодну родину – і це рятувало від смерті” [7, с. 60]. Хоча родина Павлика жила голодно, але це був не той смертельний голод, який забирав життя мільйонів українських селян: “Мати розливала молоко порівну у два порцелянові кухлі й так само порівно ділила хліб – на двох із Павликом. Мало, дуже мало на цілу добу, та все ж і син, і мати повинні були вижити” [8, с. 119]. Жалюгідне існування, несамовита боротьба за виживання перетворювала побудову комуністичного майбутнього на рабовласницький устрій. Становлення особистості Павлика ускладнювалося бідністю, безбатьківщиною та страшним голодом 1933 року. Головний герой, будучи дитиною, виявив таку силу духу та моральні якості, які не всім дорослим до снаги. Життєві умови, у яких зростав Павлик, кардинально відрізнялися від офіційно пропагованої турботи комуністичного режиму про щасливе дитинство. У читача неодмінно повинно виникнути питання: для кого ж тоді будувалося в СРСР щасливе майбутнє, якщо діти змушені боротися із дорослими за виживання.

Голод 1933 року забрав у Павлика матір, і хлопчик залишився круглим сиротою. На похоронах матері дід Карпо докорив Павлусеві, що він винен в смерті матері, самотійно з'їдаючи той невеличкий харч, що вони мали. Дід не розумів, що в смерті матері хлопчика винен не Павлик, а держава, що забрала в людей все зерно. Ідейно-репресивна комуністична машина утриму-

вала голодний народ у рабському стані, задурюючи мізки громадян інформацією з радіоточок про результати колективної соціалістичної праці протягом чергової п'ятирічки. Дід Карпо не аналізував причин голоду, йому простіше було звинуватити дитину, що та має потребу в їжі: “Павлик уперше в житті відчув, як болісно стискується серце, коли на нього падає важке слово – таке важке, мов ковальський молот. Лаштобою в їхньому селі називали людину, яка прилаштовується жити за рахунок інших. А це ж неправда, тяжка неправда – Павлик ніколи не прилаштовувався” [8, с. 119].

Причина смерті матері полягала в іншому – вона віддавала свою їжу Ганні Никонівні, яка мала двох малих дітей: “Павлик не знав, що його матуся не з'їдала свого хліба і молока – віддавала дітям колежанки. Танула на очах, а запевняла сина, що аніскілечки не голодна. І нарешті прийшов сірий березневий ранок, коли матуся не прокинулася” [8, с. 120]. Така доля не поодиноким сімей в українських селах – така доля всієї України в жахливий 1933 рік. Боляче Павлику було не тільки від звинувачення діда, а ще й від того, що він також віддавав всій хліб і молоко дітям сусідки. Щоб не зустрічатися із сусідкою, Павлик вирішив податися у мандри, зникнути.

Письменник показує, що байдужість до людського горя є найстрашнішою. Кого не можна було дорікнути в байдужості, так це Павлика та його матір, яка, віддаючи їжу сусідці, сама померла з голоду. Ганна Никонівна бачила стан матері Павлика, але ж не відмовлялася від їжі, якої так не вистачало сім'ї Павлика: “...сусідство Ганни Никонівни було йому дуже неприємне. Вона буцімто нічого злочинного не вчинила: їй давали – вона брала. Та хіба ж Ганна Никонівна не бачила, як втрачає життєві сили Павликова мама? Хай він цього не розумів, але ж їй не бракувало життєвого досвіду” [8, с. 126]. Людська байдужість – це суспільне зло, адже вона непередбачувана, а байдужі до чужого горя люди поводяться гірше за ворога.

Хлопцеві не потрібна була їжа: “На темній половині Місяця щось спалахнуло й одразу ж погасло. Мабуть, хлопець не надав би цьому спалахові жодного значення, якби в ньому самому не стався внутрішній спалах. Він осяяв спершу кожну клітину його мозку, а відтак приємним теплом розлився по всьому тілі. Гнітюче й нудотне відчуття голоду зникло... Відчуття голоду зникло на цілу добу. Воно поверталось тільки тоді, коли вечоріло й Павлик знову приходив до заповітної скелі” [8, с. 120]. Такий незвичний спосіб харчування дозволив Павлику віддавати свою їжу сусідці, але він не говорив про це матері. Те, що інопланетяни в особливий спосіб підгодовували хлопчика, він сприймав як любов давно померлого батька: “Повіривши, що в нього хтось добрий, турботливий прицілюється з поверхні Місяця, хлопець підходив до вікна, аби полегшити роботу своєму небесному рятувальникові. ...Павлик починав вірити, що його тато, якого він ніколи не бачив, не помер – він переселився на Місяць і звідти стежить за кожним кроком сина” [8, с. 120–121].

Пов'язуючи пригоди Павлика із втручанням інопланетної цивілізації в розвиток земної, письменник навів читачеві наукові факти за 1933 рік про дослідження трьох французьких вчених, які, фотографуючи корону Сонця,

отримали на фотоплівці, крім зорі, що є центром Сонячної системи, невеличку пляму праворуч від зірки. Збільшене фото дозволило потрактувати цю пляму як космічний корабель. Науковий світ не повірив у це відкриття. Письменник засуджує скепсис і невіру землян та водночас докоряє Всесвіту, чому той не зміг (чи не захотів) побачити знущення правлячої комуністичної партії над української нацією: “Та ми, дорогий читачу, не повторимо помилки науковців, бо добре знаємо: навіть пір’їнка, випавши з чайного крила на прибережний пісок, потрясає цілий Всесвіт. То як живий, одухотворений Всесвіт, міг не помітити страхітливого голодомору, влаштованого силами темряви на українській землі? Як би й справді не помітив, ми б і його самого мали б право вважати мертвим. А чи це можливо? Хіба ж мертва мати здатна народжувати живих дітей?” [8, с. 121].

Оповідання має чітку прагматичну направленість (спонукання до зворотної реакції читача), що проявляється відверто експліцитно, адже письменник відкрито запрошує читача йти за ходом його міркувань. Звертаючись до читача і залучаючи його до співдії, письменник таким чином прагне внести зміни до його думок, почуттів, переживань. Така прагматична направленість найкращим чином забезпечує залучення читача на бік автора, переконує його в істинності авторської концепції й направляє в потрібному для автора напрямкові. Письменник закликав, що з тоталітаризмом необхідно вести активну боротьбу, а найголовніше, – не допустити в майбутньому такого антинародного, недемократичного, злочинного державного устрою. Геноцид українського народу 1932-1933 років не повинен повторитися, а весь цивілізований світ має активно та дієво перешкоджати зародженню умов появи нових тоталітарних злочинних державних устроїв.

Всесвіт, звісно, помітив, тому й прибула в Сонячну систему Галактична Експедиція. Гомофоти-інопланетяни обговорювали невтішну інформацію, зібрану на планеті, доля якої їх засмучувала. Побачений голод в українських селах дав можливість зробити висновок, що державний устрій у СРСР є цивілізацією хижаків: “Ніколи не думав, що десь може існувати цивілізація хижаків... – А хіба те, що ми бачимо, має право називатися цивілізацією? ...– Чи не занадто – засуджувати Пантократора? Ми також його діти. – Звичайно. Без його волі на кожній із планет життя виникнути не може. Але оця жорстока форма життя... Мій розум відмовляється її прийняти” [8, с. 122]. Інопланетяни поклали вину за жорстокість і гріховність людської цивілізації на неї ж: “У Пантократора не було альтернативи. Він не міг переформувати закони руху матерії, розумієш, Роне, про що я кажу? Пантократор будував так само, як це робить кожен архітектор: виходячи із властивостей будівельного матеріалу...” [8, с. 122].

Історія людства налічує багато воєн та збройних конфліктів. У ХХІ столітті цивілізовані держави згуртувалися навколо основної проблеми – виживання не тільки окремих народів, а й всього людства. Сьогодні в різних регіонах планети знову проливається кров. Людство не дійшло до того цивілізаційного стану розвитку, щоб вирішувати усі проблеми за столом переговорів, без війни та кровопролиття. У таких війнах, як правило, гинуть

невинні люди. Події на сході України сьогодні засвідчують, що людська цивілізація не позбулася рис цивілізації хижаків.

У цьому невеличкому оповіданні письменник прагнув показати читачеві своє бачення, “яким він є насправді – той світ, у якому живе земне людство і за рахунок яких джерел воно існує” [6, с. 494]; “Гомофоти-інопланетяни нічим, власне, не різнилися від земних людей, котрі, по суті, також були гомофотами: адже земна біосфера (отже й людина) існувала за рахунок сонячного світла. ...Отож якщо називати речі своїми іменами, то земні люди фактично паразитували на фотоорганізмах. Лише трави, дерева й океанічний планктон жили за тим енергетичним законом, що породив гомофонів-інопланетян” [8, с. 122].

Після важких міркувань про долю людства, яка залежить від того, чи навчиться людська цивілізація боротися з основними своїми вадами, інопланетяни перейнялися долею маленького Павлика та його подружки. Під час подорожі Павлик зустрів брата і сестру, які від голоду були на крок від смерті. Із собою хлопчик мав їжу (хоча й не мав у ній потреби, взяв, щоб не залишити сусідці, яка довела його матір до голодної смерті), яку й захотів забрати Омелько: “Його розчепірена правиця потягнулася до хліба, він відразу почав жувати. Зубами відкоркував пляшку, заткнуту папером із школярського зошита, конвульсивними ковтками пив благодатну рідину, що для нього в купі з хлібом була смертельною отрутою. Та зараз його можна було вбити, але не можна відібрати їжі... Його поховали наступного ранку” [8, с. 124].

Життя цих дітей в Україні ХХ століття – це свідчення страшного геноциду українського народу: “Взимку, коли доїли борошно й пшоно, батько поїхав до Одеси та й не повернувся. Мабуть, помер з голоду десь під залізницею, як мерли тоді повсюди. Омелько не зважився або не зумів забити коней – їх покрали й поїли чужі люди. Діти ледве дотягнули до весни, а до кропиви та іншого зілля дотягнути не здужали” [8, с. 125]. Голод не тільки знищував українців фізично – він нівелював моральні цінності. В українських селах вдів, сиріт чи хворих завжди брала на опіку громада, а голод довів людей до того, що кожен думав тільки про те, щоб вижити.

Сам ще дитина, Павлик взявся опікуватися Ганнусею, що після смерті брата від їжі, залишилася круглою сиротою. Нелегко двом підліткам давалася боротьба за виживання. Щоб якимось чином прогодувати Ганнусю, Павлик навчився полювати в степу ховрахів, навіть підгодовував бабу Горпину: “...спритна Павликова рука хапала звіринку поза маленькими вухами, підіймала вгору й з силою кидала на тверду землю. Іще одне життя уривалося, бо так споконвіку велося у четвертій сфері: щоб жити, треба було когось забивати. Ховрашині шкурки, мов панчішки, Павлик вивертав кривавим боком назовні і натягував на дерев’яні рогачики. Відтак розвішував на дротині, що була нап’ята на шахтного барабана, аби добре висохли. Сільська крамниця приймала шкурки, сплачуючи за них дрібною або зошитами й олівцями” [8, с. 125].

Письменник детально описав полювання на ховрахів тому, що й сам у дитинстві їв ховрашатину, щоб не померти з голоду. У мемуарах він згадував, як харчувався в голодний 1933-й: “Наприкінці березня наша сім’я вже не голодувала. І не лише тому, що отелилась корова, а головню тому, що тепер у нас було доволі м’яса. ...Мое відкриття полягало в тому, що якось у балці, здираючи шкурки з ховрахів, я кинув два облуплені рожеві тільця у пригаслий жар, щоб спеклися. Які ж вони були смачні! ...Уже в мої старечі літа я пригадаю ці банкети поза колючим дротом, де нас рятуватимуть від голоду й авітамінозу ті ж самі трави – лобода, кропива, подорожник. Але, на жаль, там не буде ховрашатини – найсмачнішого м’яса, яке я коли-небудь їв” [6, с. 67].

Це ховрашине м’ясо вкарбувалося в пам’ять поета на все життя: “З дитячих літ ховаю у секреті / (Ніколи цей секрет не розкривав), / Якого звіра я у тридцять третім / Наполював. / Читай: навиливав. // Блаженства незабутнього вершина: / Ледь-ледь устиг зазеленіти двір, / В печі запікши м’ясо ховрашине, / Кропивиу мати клала на гарнір” (“Кропива”, 1981) [5, с. 535].

Нелегко цим двом підліткам давалася боротьба за виживання. Ще малі діти, вони тягали великі відра із крижаною водою, щоб вполювати ховрахів. У раціон сиріт також входила трава: “Одного разу Павлик приніс кілька жмуктків дрібного кропив’яного листя. Ганнуся зварила його у м’ясному бульйоні – і це означало, що з голодом покінчено. “Хто дожив до лободи і кропиви, тому цвинтар уже не загрожує” [8, с. 126]. Важко уявити, щоб у Кремлі також харчувалися ховрашатиною. Байдуже спостерігання комуністичних вождів за голодними смертями мільйонів українців пояснити і хоча б якось виправдати не можливо. Важко зрозуміти, яким чином керівництво ЦК КПРС планувало побудувати світле майбутнє для таких дітей, як Павлик і Ганнуся.

Страшні події і забране голодом дитинство змусили підлітків дуже швидко подорослішати. Їхнє дитинство проходило серед жахливих картин голодної смерті: “Червоніли дахи, вкриті совковою черепицею, білили чепурні оселі, як усюди в Україні. І, як усюди, майже всі оселі були порожні. Де-не-де з’явиться людська постать – і одразу ж зникне. Люди тоді боялися власної тіні, радше вдавали з себе мерців, аніж живих” [8, с. 127]. Письменник змальовує класичний, майже Шевченківський пейзаж, а на його тлі – жахливе життя тих, хто цей пейзаж створював. Страх заволодів українцями, які були приречені на голодну смерть, а той, хто висловлював незадоволення, оголошувався “ворогом народу” і помирав в катівнях НКВС.

Найжахливіші випадки, що траплялися в українських містах і селах під час Голодомору 1933 року, – це випадки канібалізму. Людей, що були доведені до відчаю і втрачали розум від голоду, було чимало. У своїй подорожі діти зустріли старенького господаря, що виглядав бадьоро: “Його рухи були жвавві, навіть молодечі – не видно, щоб цей чолов’яга голодував” [8, с. 127]. Вночі господар хотів забити дітей, але інопланетні охоронці попередили хлопчика про небезпеку. На захист дітей стали інопланетяни, а не держава,

бо голод в Україні і був організований владою, тому про дітей нікому було піклуватися. Цю жахливу подію Павлик приховав від Ганнусі – не хотів травмувати її понівечену душу, а вранці діти пішли геть від смертоносної оселі. Мабуть, не випадково інопланетяни обрали Павлика для зародження нової цивілізації на Землі. Павликова шляхетність оберігала дівчинку: “Вийдемо тихенько, щоб не будити господаря. Він погано спав” [8, с. 128].

У своїх мандрах діти дійшли до Луганська. У місті зайшли на базар, щоб купити Ганнусі їжу. У драглях дівчинка знайшла дитячий ніготь. Описаний випадок письменник взяв зі свого дитинства. У мемуарах письменник згадує, як мати йому наказувала нікуди не відпускати семилітню Таїсу навіть за хвіртку, бо того року траплялося людям у пиріжках, куплених на луганському базарі, знаходити дитячі пальчики [7, с. 62].

На ночівлю діти зарилися в скирту сіна, бо під час мандрівки навчилися боятися людей. Інопланетяни сподіваються, що земне людство в далекому майбутньому відмовиться від біологічної їжі і перейде на споживання сонячної енергії у вигляді фотосинтезу. До того часу, поки для існування людству необхідні біоресурси, Павлик і Ганнуся мають харчуватися, як усі: “Ти, друже, відкидаєш психологічний фактор. Бути не таким, як усі... О-о, це вельми тяжко. Крім того, прийняття їжі... Для декого в житті не існує іншого сенсу... Нехай живуть так, я усі. Ну, що ж... Прощайте, майбутні засновники земного раю!” [8, с. 129].

Висновки. Не зважаючи на сирітство, голод, моральне зuboжіння та занепад оточення, головний герой Павлик проявив величезну силу волі, жагу до життя, жертвність, стійкість, духовність. Тоталітарній владі, яка організувала голод, не вдалося ні фізично, ні морально, ні духовно знищити українських дітей – майбутнє України.

Сьогодні можемо спостерігати динамічний процес пошуку національної ідентичності, ідей для згуртування нації, вироблення нових понятійних категорій, прагнення згармонізувати стосунки всередині держави. У такій ситуації ми наближаємося до розуміння необхідності усвідомлення отриманого історичного досвіду. Творчість поета та письменника відкриває поле для пошуків внутрішнього та зовнішньополітичного вектору розвитку України, вказує шлях істинного розвитку держави, дає прозріння від хибних ідей і гасел, якими й сьогодні просякнутий український інформаційний простір.

References

1. Голодомор 1932–1933 років в Україні : документи і матеріали / упоряд. Р. Я. Пиріг ; НАН України ; Ін-т історії України. – К. : Києво-Могилянська академія, 2007. – 1128 с.
2. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / авт.-сост. В. Андреева и др. – М. : ООО “Изд-во Астрель” ; МИФ : ООО “Изд-во АСТ”, 2002. – 556, [4] с., [32] л. ил.
3. Кудрявцев М. Голод в художній літературі / М. Кудрявцев // Слово і час. – 1993. – №10. – С. 68–73.

4. Мозговий І. П. Агонія епігонів. – Суми : МакДен, 2000. – 147 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/50237>
 5. Руденко М. Вибране. Вірші та поеми (1936–2002) / М. Руденко. – К. : Дніпро, 2004. – 797 с.
 6. Руденко М. Енергія прогресу. Гносис і сучасність : метафізична поема. Публіцистика. Поема / М. Руденко. – К. : Журналіст України, 2008. – 716 с.
 7. Руденко М. Найбільше диво – життя. Спогади / М. Руденко. – К. : ТОВ “Вид-во “КЛЮ”, 2013. – 696 с.
 8. Руденко М. Син четвертої сфери / М. Руденко // Дніпро. – 2008. – №7–8. – С. 119–140.
 9. Славутич Я. Голодомор в українській літературі Заходу / Я. Славутич // Слово і час. – 1991. – № 7. – С. 10–19.
 10. Трофименко Т. Трагедія на три дії. Голодомор в українській літературі / Т. Трофименко // Дніпро. – 2011. – №11. – С. 156–159.
- Отримано 30.09.2017

Анотація

Mazurenko Vladimir, Logvinenko Yulia. Comprehension of consequences of Holodomor in the works of Mykola Rudenko (after the story “Thee son of the fourth celestial sphere”).

Despite thorough historiography of Holodomor in 1933 in Ukraine, those works, which focus on the cultural and social consequences of terrible tragedy for the individual, nation and civilization, need more profound studies. The article deals with thorough analysis of the story by Mykola Rudenko “Thee son of the fourth celestial sphere”. The work developed a number of leading ideas that in the era of globality have general civilized character. The writer showed how hunger was changing morality, mentality, behavior, outlook, the way of life of the Ukrainian nation that could not fully recover in the totalitarian Soviet Union. The conclusion that human civilization, part of which the Ukrainian nation is, can make – is preventing the emergence of totalitarian superpowers and the search for new sources of raw materials and technologies that will enable to provide food for whole human civilization.

Ключові слова: *structure of the Universe, hunger, concept of work, Mykola Rudenko, story, plot, totalitarianism, chronotop of the travel.*

Nina MALIOVANA

ENGLISH AS A LINGUA FRANCA IN INTERCULTURAL BUSINESS COMMUNICATION

The article examines various definitions of the concept of 'lingua franca'; it underlines the need for a professionalization of the use of English as a lingua franca in a business context as well; it gives the possible characteristics of English as a Lingua Franca in general; it claims that English has become the lingua franca of the business community today; it shows the relationship between the global business environment and three core areas where English as a lingua franca are likely to be the shared communication medium between the interlocutors.

Ключові слова: globalization, intercultural business communication, lingua franca, professionalism.

Постановка проблеми. The globalization of business and communication that we have been witnessing over the past decades has given rise to the use of English as a lingua franca in intercultural business communication to an unprecedented extent. A lingua franca can be defined as any language that serves as a basic tool of communication between speakers of different languages; the very fact that the definition includes the word 'basic' gives us a clue to the way in which a lingua franca is often found, as a trade language or a pidgin language that includes basic terminology for use in specific contexts, but which often lacks the complexity and multifaceted variation that denotes a 'real' language.

Previous research. Professor Anna Mauranen [4, p. 9] offers a more specific definition of the concept of a lingua franca: In her terms, a lingua franca is:

- A contact language where speakers do not share a first language
- Always a foreign language to some of its speakers
- A type of contact that requires:
 1. Knowledge of languages, culture, business environment, communication
 2. Skills
 3. Personal and interpersonal competencies

Yet, in order for modern, intercultural business communication to function appropriately and for professional communicators it is necessary to rise above the traditional lingua franca definition and use English in a much more controlled and conscious way, if the communication is to be successful. Still, this is to a very large extent dependent on who our interlocutors are – whether they are speakers of English as their L2 or perhaps native speakers of English.

Professor Larry Selinker [5, p. 53–62] introduces the term “interlanguage”, which he defines as “an emerging linguistic system that has been developed by a learner of a second language (or L2) who has not become fully proficient yet but is approximating target language: preserving some features of their first language (or L1), or overgeneralizing target language rules in speaking or writing the target language and creating innovations. An interlanguage is idiosyncratically based on the

learners' experiences with the L2. It can fossilize in any of its developmental stages. The interlanguage rules are shaped by: LI transfer, transfer of training, strategies of L2 learning (e.g. simplification), strategies of L2 communication (or communication strategies like circumlocution), and overgeneralization of the target language patterns". Selinker's definition of interlanguage is closely linked to the points made in the chapter "The Adult Professional ESL Learner", and thus it gives us a clue to what it takes to bring a speaker of e.g. English as their L2 up to professional standards: this would require the abandonment of transfer from the LI, of simplification strategies and of overgeneralization that often characterize the use of English as a lingua franca (ELF).

Dutch researcher Juliane House introduces an interesting distinction that plays well into this discussion, the distinction between languages for communication and languages for identification, and in this distinction we find some of the roots of the potential misunderstandings that may arise in the use of e.g. English as a lingua franca. House [3, p. 559–560] says that "ELF can be regarded as a language for communication, that is, a useful instrument for making oneself understood in international encounters. It is instrumental in enabling communication with others who do not speak one's own LI. In ELF use, speakers must continuously work out a joint basis for their interactions, locally constructing and intersubjectively ratifying meaning. In using ELF, speakers are unlikely to conceive of it as a language for identification': it is local languages, and particularly an individual's LI(s), which are likely to be the main determinants of identity, which means holding a stake in the collective linguistic-cultural capital that defines the LI group and its members".

Here House suggests that ELF is used for purely communicative purposes and that the identity of the speaker lies in his/her LI rather than in the ELF used, however professional the ELF may be. In order, then, to truly get to know our interlocutor(s) in a business context, we would need to look into the cultural characteristics and traditions embedded in the LI(s) they use, and therefore knowledge of the cultural dimension is an important building block in the construction of professional oral communicative competence.

The aim of this paper is to look at the problem of English as a lingua franca from a wider social perspective, and focusing on the key components of the theory of the language, identify conditions for intercultural business communication itself.

Analysis and discussion. English as a lingua franca can be said to have a vehicular function in that it serves as a means by which thoughts are (relatively easily) expressed or made known to others, it serves as a medium of exchange of opinions and it serves as a means of conveyance or transmission. In addition, it facilitates international exchange and promotes understanding; it allows greater mobility e.g. when people travel in search of employment. It has also been argued that it renders interpreters, translators and costly equipment unnecessary; however, for this last argument to hold true, it would require that all users of English as a

lingua franca (ELF) in a given communication situation have moved beyond the interlanguage stage and towards professionalism.

It is also being claimed that English has become the lingua franca of the business community today because it is easier to learn than other languages (another debatable point), because it has gained dominance through popular culture, because of British and particularly American economic and political power and because the language holds positive connotations of democracy. Other reasons for the 'choice' of English as a business lingua franca are that English is in contact with practically every other language in the world; English has far more non-native speakers than native speakers (approx. 4:1); all these factors add up to the interesting notion that in fact the future of Global English is in the hands of non-native speakers!

This, in turn, clearly underlines the need for a professionalization of the use of English as a lingua franca in a business context, since the advanced state of the business community requires knowledge-sharing and communication at a very high level.

Since ELF is a contact language which is never the LI of all participants, and since – as House puts it – users ratify or negotiate meaning when using ELF, it requires a high degree of cooperativeness between the participants in the discourse where feedback indicating understanding is crucial for the success of the communication. In addition, the use of ELF requires a high level of explicitness, which has the benefit that it reduces the amount of misunderstandings that could arise in the process. Since in ELF interaction, focus between the participants is on negotiation of meaning and collaboration, this allows for a higher degree of linguistic and cultural mix than would be seen in LI interaction; it could thus be argued that the use of ELF may in fact enrich the vocabulary of the users in general. Another interesting dimension is that in the process of negotiation of meaning, approximate items of speech will be understood, if the speaker gives a sufficient hint of what the target item may be and if the context supplies enough backup for the listener to make sense of the utterance. All this plays very well into House's definition of ELF as a language for communication.

However, if we stop there, the communication may still fail unless there is a sufficient amount of goodwill on the part of all participants in the communication situation, since we have not addressed the dimension of identification where we find the cultural characteristics and embedded traditions of our interlocutor(s); this means that in order for us to be successful in our professional use of ELF, we cannot avoid taking into consideration the dimensions of face and politeness, which vary greatly around the world.

As previously mentioned, the globalization of business necessitates timely precise and professional communication with a wide variety of audiences' The below figure (Figure 1) illustrates the relationship between the global business environment and three core areas where English as a lingua franca are likely to be the shared communication medium between the interlocutors. The figure at the same time illustrates the comprehensive demands that are put on the professional users

of ELF: First of all, they will have to have very high command of English in terms of both the LSP (language for special purposes) of the respective organization and of the more every-day nuances of the language in order to be able to use ELF as the corporate language, secondly they are required to be able to make themselves understood by a wide variety of audiences both inside and outside the organization which means that they need to be in conscious control of their vocabulary to such an extent that they are able to select the very terminology and level of formality that will suit the particular audience they are addressing at any given point in time, and last but not least they are required to have a formalised insight into how knowledge is structured and managed in the knowledge society, just as they are required to command the vocabulary that transmits that type of knowledge. So being a professional language user is by no means a small and trivial matter!

English as a Lingua Franca in Intercultural Business Communication

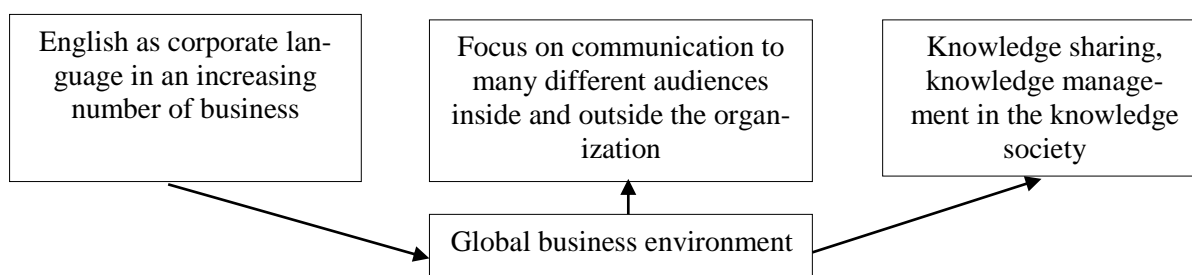


Figure 1: The use of English in the global business environment (by Brian Bloch & Donna Starks: 1995)

Two researchers from the University of Auckland, New Zealand, Brian Bloch and Donna Starks, [2, p. 81] have been studying ELF in a business context and looked into the implications of intra-language variation for international business. In this connection, they designed a taxonomy of English-speaking and non-English-speaking countries organised as a system of circles within each other:

The inner circle consists of those countries where English is traditionally spoken as the LI: The USA, the UK, Canada, Australia, New Zealand and to some extent South Africa [2, p. 81].

The outer circle consists of those countries where English is used as an official or semi-official language, often due to a colonial past; many African countries fall into this category along with Singapore, Malaysia, India, Pakistan and the Philippines. In these countries, English is often used for educational, social, political and administrative purposes.

The dual circle is a kind of 'buffer zone' between the inner/outer circle countries where English is the LI or almost the LI and the expanding/Business English circles, where English is not the LI but serves as a medium of communication, a lingua franca. The dual circle encompasses countries where speakers have more contact and greater opportunities to use English than most countries in the Expanding Circle but where English is not an official language [2, p. 82] – a typical example would be the EU member countries.

The expanding circle consists of countries like e.g. Japan, China, Korea etc. that do not have a colonial past, but where the number of users of English as an international language is rapidly expanding and will continue to, do so for the years ahead.

The Business English circle forms the 'outer layer' and consists of those countries/speakers that use English as an international language or ELF. "This is the sort of common English that a Norwegian would use when conversing with an Italian. It is, therefore, a lingua-franca for non-native English speakers and represents their only possible means of communication. It provides yet another type of English" [2, p. 82].

What is interesting about this taxonomy is that it clearly demonstrates the wide varieties of English that the professional user may come across in an international business context: From the native speaker of English to the speaker whose competence is restricted to the LSP of his/her profession. This places high demands on the professional user's capacity to process spoken language, and it places equally high demands on his/her capacity to produce spoken language at a level that matches the interlocutor.

Actually, it makes the following question highly relevant in a business context: What does it mean, then, when a business organization decides to make English the corporate language? How does management intend to implement this decision into a language policy – how are employees supposed to distinguish between situations where the use of the company language is required and situations where it is permissible to speak the local language? And how does the introduction of a company language and a language policy affect internal communication as such – will it lead to increased knowledge sharing within the organization, or will knowledge that only exists in the local language be lost?

Many studies have been carried out to investigate the implications of management decisions to introduce a certain language, in most cases English, as the company or corporate language. Sometimes the decision to introduce English as the corporate language is not even a conscious one – it just happens that English becomes the working language and over time it also becomes the official language. Beamer & Varner [1, p. 60] discuss the benefits and drawbacks of selecting one particular language (English) as the corporate language and point to i.a. the need for education of staff and management alike to be able to fully embrace the dimensions of the corporate language. In addition, they point to the underlying cultural differences and the differences in the communicative competence that professional users are likely to come across. "Even if both sides speak English, they still face hurdles. For example, do they speak the same English, or does the Polish firm speak British English while the Japanese firm speaks American English?"

Another interesting point to consider is the employees' background – is the company a high-tech company with research employees who master English through their professional work or is it a low-tech industry employing mainly blue collar workers whose English is very limited? Furthermore, the English the Polish managers speak will have some Polish characteristics, and the English the Japa-

nese managers speak will have some Japanese characteristics. Typically, the cultural references, thought and language patterns of each side, will influence their communication in English. They may have different preferences for organizing material and providing detail” [1, p. 62].

Conclusion. With the massive increase in global digital communication and the easy ways of travelling for both business and pleasure purposes, we can assume that the high degree of mobility among users of English will lead to faster language change and that we may expect a dramatically accelerated change in the years ahead. This means that linguists will take an interest in the de-scription of both the changes and the resulting language from a scientific perspective, and this will open up a whole new area of study, which will be useable for the business community in their efforts to continuously develop and upgrade the professional competences of their staff.

There is no reason to expect that the use of English as a business lingua franca will develop to a lesser extent: In the 21st century, English is truly the international medium of professional communication, and as can be seen from the above reflections on the spread of English from being primarily the Lt of a number of countries to being the international business language, universities, businesses and individuals alike have to address the demand for having English or ELF as part of their educational, corporate or individual ‘package’ of competences in a professional manner.

References

1. Beamer L. and Varner I. Intercultural Communication in the Global Workplace / L. Beamer. – New York : McGraw-Hill, International Edition, 4th ed., 2008.
2. Bloch B. and Starks D. The many faces of English: intra-language variation and its implications for international business. In Wim JL Elving et al. (eds.) Corporate Communications / B. Bloch. – New Zealand : University of Auckland Press An International Journal. – Volume 4. – № 2. – 1999. – P. 80–88.
3. House J. English as Lingua Franca: A Threat to Multilingualism In : Allan Bell (ed.) / J. House. – Hamburg University Press, Journal of Sociolinguistics. – Vol. 7. – № 4. – 2003. – P. 556–578.
4. Mauranen A. Speech given at exaugural lecture for professors Kirsten Haastrup and Robert Philipson: ISV, CBS. Topic : English as a Lingua Franca for Business / A. Mauranen. – Helsinki : 2–4 September, 2009.
5. Selinker L. Interlanguage. International Review of Applied Linguistics. – Vol. 10 / L. Selinker. – University of Edinburgh Press, 1976. – P. 209–241/

Отримано 30.09.2017

Summary

Мальована Ніна. *Англійська мова як лінгва франка в міжкультурному бізнес спілкуванні.*

У статті розглядаються різні визначення поняття “lingua franca”; підкреслюється необхідність професіоналізації використання англійської мови як lingua franca в бізнес-контексті; це дає можливі характеристики англійської як Lingua Franca в цілому; стверджується, що англійська стала сьогодні lingua franca ділової спільноти; це показує взаємозв’язок між глобальним бізнес-середовищем та трьома основними напрямками, де англійська як lingua franca, ймовірно, є спільним комунікаційним середовищем між співрозмовниками.

Ключові слова: глобалізація, міжкультурна бізнес комунікація, лінгва франка, професіоналізм.

УДК 159.972

Сергей НИКОЛАЕНКО
КРАТКОСРОЧНЫЕ МЕТОДЫ ПЕРЕРАБОТКИ
ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ ТРАВМ В ПСИХОТЕРАПИИ

В основе современной психотерапии эмоциональных травм находится идея десенсибилизации и переработки травматических воспоминаний. Важной составной частью современной психотерапии эмоциональных травм являются краткосрочные методы психотерапии. Мы проанализировали технологические особенности и условия использования некоторых краткосрочных методов для переработки и десенсибилизации эмоциональных травм, которые встречаются в следующих направлениях психотерапии: 1) групповая психотерапия; 2) нейролингвистическое программирование (НЛП) 3) гипнотерапия; 4) десенсибилизация и переработка движениями глаз (ДПДГ).

Ключевые слова: эмоциональная травма, психотерапия эмоциональных травм, краткосрочные методы психотерапии эмоциональных травм, нейролингвистическое программирование (НЛП), гипнотерапия, десенсибилизация и переработка движениями глаз (ДПДГ).

Постановка проблемы. Эмоциональная (психическая, психологическая) травма понимается в психотерапевтической литературе как вред, который наносится психике и психическому здоровью человека в результате негативных эмоционально-стрессовых переживаний. Последние возникают в ответ на неблагоприятные ситуации, в которые произвольно или непроизвольно попадает человек (стихийные бедствия, физические нападения, нанесение тяжелых телесных повреждений, серьезные несчастные случаи, наблюдение страшных событий, изнасилования, разрывы межличностных отношений, получение новостей о внезапной смерти близкого человека и др.).

При этом в случае употребления термина “психическая (психологическая) травма” подчеркивается тот факт, что объектом воздействия и последующей травматизации становится психика индивида. А в случае употребления термина “эмоциональная травма” указывается, во-первых, на сильную негативную эмоцию как основной субъективный “поражающий фактор” психики, возникающий в неблагоприятной ситуации. Во-вторых, подчеркивается тот факт, что именно диссоциированные, изолированные и вследствие этого “застрявшие” в изолированных нейросетях индивида сильные негативные эмоции становятся в дальнейшем “энергетическим ядром” патологического комплекса, детерминирующего перенос (трансфер) травматических воспоминаний, возникших в неблагоприятных ситуациях прошлого, в благоприятные ситуации актуального настоящего.

В основе современной психотерапии эмоциональных травм находится идея десенсибилизации и переработки травматических воспоминаний. Ее суть заключается в следующем. Во-первых, без специального терапевтиче-

ского вмешательства эмоциональное и когнитивное содержание травматического опыта оказывается надолго изолированным от ресурсного опыта и опыта последующего обучения и развития пострадавшего человека. Во-вторых, в процессе адекватной психотерапии происходит установление связи между нейросетями клиента, содержащими, с одной стороны, травматический опыт, а с другой – ресурсный опыт. В-третьих, установление такой связи дает возможность десенсибилизировать эмоциональную травму (т.е. снизить эмоциональный заряд травматического опыта) и переработать эмоциональную травму (т.е. распространить адаптивное влияние позитивных ресурсов на весь травматический материал, который хранился до этого в изолированной форме).

Важным компонентом современной психотерапии являются краткосрочные методы психотерапии [2]. Критерием для выделения краткосрочных методов психотерапии в особую группу является то, что они проводятся в течение 10–24 психотерапевтических сессий. Для них характерна сфокусированность на основных проблемах клиента, четкая постановка цели, структурированность, терапевтический прагматизм, экономичность и высокая результативность в работе. А это именно то, что наиболее актуально и востребовано при оказании психотерапевтической помощи в условиях современной Украины.

В качестве краткосрочных методов психотерапии выступают: десенсибилизация и переработка движениями глаз (ДПДГ); нейролингвистическое программирование (НЛП); гипнотерапия; краткосрочная стратегическая психотерапия; краткосрочная позитивная психотерапия; когнитивная психотерапия; рационально-эмотивная психотерапия; поведенческая психотерапия; краткосрочная мультимодальная психотерапия [2].

Однако в практической работе психотерапевта возникает необходимость в определении и дальнейшем использовании таких специфических краткосрочных методов, которые ориентированы на переработку и десенсибилизацию именно эмоциональных травм.

Анализ последних исследований и публикаций. При разработке проблематики психотерапии эмоциональных травм можно выделить следующие аспекты: 1) разработку типологии критических и кризисных ситуаций (Л. И. Анцыферова, Ф. Аръес, А. В. Гостюшин, И. Г. Малкина-Пых, В. Г. Ромек и др.); 2) уточнение понятия и разновидностей эмоциональных (психических, психологических) травм (Л. С. Алексеева, А. В. Андрющенко, В. А. Конторович, и др.); 3) выявление критериев, уровней и форм эмоциональной травматизации индивида (К. Дональд, Е. И. Крукович, В. Е. Попов, А. Л. Пушкарев, А. В. Смирнов и др.); 4) определение основных направлений современной краткосрочной терапии эмоциональных (психических, психологических) травм (Л. Ф. Бурлачук, Н. Владиславова, И. А. Грабская, В. А. Доморацкий, Г. В. Старшенбаум, Ф. Шапиро и др.); 5) разработка и апробирование новых методов переработки и десенсибилизации эмоциональных травм (Ф. Е. Василюк, В. М. Волошин, Б. Дэвис, И. Г. Ильина,

И. Ялом и др.); б) проверяется эффективность современных терапевтических техник при работе с эмоционально-травматическими воспоминаниями (С. Н. Ениколопов, В. А. Конторович, Г. В. Старшенбаум, Н. В. Тарабрина).

Цель статьи. Выявить в различных направлениях современной психотерапии наиболее эффективные краткосрочные методы переработки эмоциональных травм и проанализировать их технологические особенности.

Изложение основного материала. Рассмотрим наиболее эффективные методы переработки эмоциональных травм, представленные в различных направлениях современной краткосрочной психотерапии.

1. Переработка эмоциональной травмы методом “Психологический дебрифинг”. Психологический дебрифинг является методом групповой работы с психической травмой. Процесс дебрифинга представляет собой особо организованную и четко структурированную работу в группах с людьми, которые совместно пережили катастрофу или трагическое событие.

Дебрифинг относится к мерам экстренной психологической помощи. Считается, что оптимальное время для проведения дебрифинга – не раньше, чем через 48 часов после события. К этому моменту завершится период особых реакций, и участники событий будут в состоянии, в котором возвращается способность к рефлексии и самоанализу.

Сущность процедуры дебрифинга заключается в актуализации травматических переживаний и их переработке у каждого из участников группы в условиях безопасности и конфиденциальности. Встречая похожие переживания у других людей, участники, как правило, получают облегчение, так как у них снижается ощущение уникальности и ненормальности собственных эмоционально-травматических реакций, уменьшается внутреннее напряжение. В группе появляется также возможность получить поддержку и от других участников. При этом действия ведущих направлены на то, чтобы мобилизовать внутренние ресурсы участников.

В структуре процедуры дебрифинга различаются следующие семь фаз: 1) вводная фаза; 2) фаза описания фактов; 3) фаза описания мыслей; 4) фаза описания переживаний; 5) фаза описания симптомов; 6) фаза завершения; 7) фаза реадaptации. При реализации указанных фаз решаются следующие задачи: 1) “проработка” впечатлений, реакций и чувств; 2) когнитивная организация переживаемого опыта посредством понимания структуры и смысла происшедших событий, реакций на них; 3) уменьшение индивидуального и группового напряжения; 4) уменьшение ощущения уникальности и ненормальности собственных реакций; 5) мобилизация внутренних и внешних групповых ресурсов, усиление групповой поддержки, солидарности и понимания; 6) подготовка к переживанию тех симптомов или реакций, которые могут возникнуть в ближайшем будущем; 7) определение средств дальнейшей помощи в случае необходимости [5].

2. Переработка эмоциональной травмы методом “Десенсибилизация и переработка движениями глаз (ДПДГ)”. В основе технологии ДПДГ лежит представление о существовании у всех людей особого психофизиоло-

гического механизма – адаптивной информационно-перерабатывающей системы. При ее активизации происходит спонтанная переработка и нейтрализация любой травмирующей информации, причем этому сопутствуют позитивные изменения в когнитивной сфере, эмоциях и поведении. Предполагается, что движения глаз или другие стимулы, используемые при ДПДГ, запускают процессы, которые активизируют ускоренную переработку травматического опыта по аналогии с той, что в норме происходит на стадии сна с быстрыми движениями глазных яблок (БДГ-сна). Ряд исследователей считает, что фаза БДГ-сна является тем периодом, когда бессознательный материал, в том числе связанный со стрессами, всплывает для адаптивной переработки.

В зависимости от поставленных целей и задач количество сеансов ДПДГ может варьировать от 1–2 до 6–16 при продолжительности каждого сеанса от 60 до 90 минут. Средняя частота сеансов 1–2 раза в неделю.

Стандартная процедура ДПДГ включает следующие стадии.

1. *Стадия оценки.* Данная стадия предполагает изучение истории эмоциональной травмы клиента, планирование психотерапии и актуализацию факторов его безопасности в ходе предстоящей процедуры ДПДГ.

2. *Стадия подготовки.* Эта стадия связана с установлением продуктивных терапевтических отношений с клиентом и создание атмосферы безопасности и доверия. При этом необходимо также кратко разъяснить клиенту смысл процедуры ДПДГ.

3. *Стадия определения предмета воздействия.* На этой стадии психолог определяет цель воздействия. При психотерапии клиентов с эмоциональной травмой вначале это будут реальные травмирующие события (боевые действия, катастрофы и т.д.), затем переработке подвергаются навязчивые мысли и другие негативные воспоминания, кошмарные сновидения и любые факторы, оживляющие болезненные переживания прошлого.

4. *Стадия десенсибилизации.* На данной стадии ведется работа по снижению негативных эмоций клиента при воспоминании о травме до 0 или 1 балла по “Шкале субъективного беспокойства”. При проведении десенсибилизации клиенту предлагают вспомнить картину события. Далее психотерапевт просит его следить глазами за движениями пальцев психолога и одновременно удерживать образ, отражающий самую неприятную часть воспоминания, произнося про себя отрицательное самопредставление (“Я плохой человек” и т.п.) и отмечая ощущения, которые возникают в теле. В ходе переработки основного травматического материала на фоне очередной серии движений глаз в сознании клиента могут всплывать дополнительные воспоминания, ассоциативно связанные с психической травмой. Такие воспоминания становятся фокусом для проведения следующей серии движений глаз.

5. *Стадия инсталляции.* Цель этой стадии – связать желаемое положительное самопредставление с избранной в качестве цели переработки информацией, что ведет к повышению интегральной самооценки клиента.

6. *Стадия сканирования тела.* Стадия посвящена устранению возможного остаточного напряжения или дискомфортных ощущений в теле. Если клиент сообщает о неприятных ощущениях или мышечном напряжении, их перерабатывают с помощью очередных серий движений глаз, пока дискомфорт не снизится. Иногда телесное напряжение, вскрытое при сканировании тела, может повлечь за собой новую цепь негативных ассоциаций, для переработки которых нужно время.

7. *Стадия завершения.* Стадия направлена на возвращение клиента в состояние эмоционального равновесия в конце каждого сеанса, вне зависимости от того, полностью ли завершена переработка дисфункционального материала. Если в конце психотерапевтического сеанса клиент проявляет признаки беспокойства или продолжает отреагирование, психологу следует применить гипноз или управляемую визуализацию (техника “Безопасное место” и т.п.), чтобы вернуть его в комфортное состояние.

8. *Стадия переоценки.* Переоценка проводится перед началом каждого нового сеанса ДПДГ. Психолог вновь возвращает клиента к ранее переработанным целям и оценивает реакцию клиента для определения того, сохраняется ли эффект лечения. Важно помнить, что новый дисфункциональный материал можно подвергнуть переработке только после того, как произойдет полная интеграция психических травм, подвергшихся психотерапии ранее [6].

3. Переработка эмоциональной травмы техниками нейролингвистического программирования.

Техника “Взмах”. Рассмотрим краткий алгоритм данной техники.

1. *Определите специфический вид реакции, который вы желаете изменить.* В случае навязчивых воспоминаний это могут быть: 1) периодически повторяющиеся воспоминания о травматическом событии (событиях), которые носят непроизвольный, навязчивый, тягостный характер; 2) диссоциативные реакции (например, флэшбэки, иллюзии, галлюцинации); 3) интенсивные тяжелые переживания, которые были вызваны внешней или внутренней ситуацией, напоминающей о травматических событиях или символизирующей их.

2. *Определите точный сигнал, который запускает нежелательную реакцию.* Во-первых, определите тип сигнала при помощи следующих вопросов: “Как вы узнаете, когда приходят навязчивые воспоминания?”; “Испытываете ли вы ощущение, звук или картину?”; “Если бы вы должны были научить кого-нибудь, как делать это, что бы вы сказали ему?”. Во-вторых, определите субмодальности сигнала, выявляя их по следующей схеме: “Когда у вас проявляется нежелательная реакция?”; “Что из того, что вы видите/слышите/ощущаете, вызывает у вас желание осуществить нежелательную реакцию?”; “Создайте большой, яркий, ассоциированный образ того, что вы видите непосредственно перед началом нежелательной реакции”; “Теперь отложите эту картину в сторону на короткое время”.

3. *Создайте образ обладания желаемым результатом.* Во-первых, задайте следующие вопросы: “Как вы видите себя с желаемым изменением?”; “На кого бы вы были похожи, если бы не осуществляли нежелательные реакции?”; “Как бы вы выглядели, если бы осуществляли желаемые реакции?”. Во-вторых, создайте диссоциированную картину желаемого состояния, потому что в технике “Взмах” вы ассоциируетесь с текущим и диссоциируете с желаемым состоянием. В ассоциированной картине вы уже имеете ощущение полученного желаемого результата. Таким образом, ассоциированная картина не будет мотивировать вас. Картина должна представлять собой привлекательный и желаемый образ. Чем более желанным кажется состояние, тем выше вероятность, что техника “Взмах” работает.

4. *Проверьте экологичность желаемого состояния.* Проверьте желаемое состояние при помощи модели хорошо сформулированного результата. Для этого задайте следующие вопросы: “Сформулировали ли вы свой результат позитивным образом?”; “Что вы будете видеть, слышать и ощущать, когда будете обладать своим результатом?”; “Зависит ли ваше желаемое состояние от вас и только от вас?”; “Где, когда, как и с кем вы хотите обладать этим результатом?”; “Хотите ли вы обладать этим результатом всегда и везде безо всяких ограничений?”; “Что вы потеряете, если получите свой результат?”; “Что вы уже имеете и в чем нуждаетесь для получения своего результата?”; “Как обладание этим результатом повлияет на жизнь окружающих вас людей?”.

5. *Примените к образам технику “Взмах”, используя их размер и яркость.* Для этого выполните следующие действия: 1) возьмите картину и сделайте ее яркой и большой; 2) убедитесь в том, что вы ассоциированы с картиной; 3) закройте глаза и увидите перед собой большой яркий ассоциированный образ себя в текущем состоянии (в котором вы находитесь сейчас); 4) в левом нижнем углу картины поместите маленькую, тусклую и диссоциированную картину образа желаемого состояния; 5) теперь возьмите большую яркую картину и быстро сделайте ее маленькой и тусклой; 6) в это же время сделайте маленький тусклый образ желаемого состояния большим и ярким; 7) сделайте это очень быстро (когда клиент выполняет эту процедуру, скажите “Ра-з-з-з!” для того, чтобы помочь вызвать необходимые изменения); 8) очистите экран; 9) повторите эту процедуру по меньшей мере пять раз; 10) выполнить проверку.

6. *Проверьте результаты и подстройтесь к будущему.* Попросите клиента подумать о сигнале, запускающем нежелательное поведение. Если он приводит к получению нового образа, процесс завершен. Если нет, перейдите к следующей разновидности “Взмаха”.

7. *Примените к образам техники “Взмах”, используя расстояние между ними.* Если размер и яркость не работают, то драйвером изменения может стать расстояние. Выполните следующие действия: 1) возьмите картину и сделайте ее яркой и большой; 2) убедитесь в том, что вы ассоциированы с картиной; 3) закройте глаза и увидите перед собой большой яркий ассоции-

рованный образ себя в текущем состоянии (в котором вы находитесь сейчас); 4) попросите клиента представить картину, вызывающую нежелательную реакцию, и отдалять ее к горизонту до тех пор, пока она не станет черной точкой; 5) поместите на горизонте маленькую, тусклую и диссоциированную картину желаемого результата; 6) затем попросите клиента приблизить с горизонта картину желаемого результата к себе; 7) сделайте это очень быстро; когда клиент выполняет эту процедуру, скажите “Ра-з-з-з!” для того, чтобы помочь вызвать изменения; 8) очистите экран; 9) повторите эту процедуру по меньшей мере пять раз; 10) выполнить проверку [1, с. 211–213].

Техника “Коллапс якорей”. В структуре техники “Коллапс якорей” можно выделить три процедуры: 1) первую подготовительную процедуру: “Выявление естественных негативных якорей клиента” (выявление уже существующей условной связи конкретного стимула или репрезентации с некоторой негативной психической реакцией); 2) вторую подготовительную процедуру: “Постановка искусственных позитивных (ресурсных) якорей клиента” (формирование новой условной связи между хорошо контролируемым внешним, как правило, кинестетическим стимулом и позитивной (ресурсной) психической реакцией); 3) основную процедуру: “Коллапс негативного и позитивного якорей” (реализацию принципа реципрокного торможения в процессе проведения целенаправленной “сшибки” внутренней негативной и внутренней позитивной (ресурсной) психических реакций).

Выявление естественных негативных “якорей” клиента. В случае эмоциональной травмы – это выявление естественных негативных якорей представляет собой определение специфических триггеров, которых избегают клиенты (“внутренних триггеров” – воспоминаний, мыслей, чувств или “внешних триггеров” – людей, мест, разговоров, действий, объектов, ситуаций), которые потенциально способны реактивировать специфические негативные реакции, связанные с психологической травмой (тревожные воспоминания, мысли или чувства о травматическом событии либо воспоминания, мысли или чувства, тесно ассоциирующихся с травматическим событием).

Постановка искусственных позитивных (ресурсных) якорей клиента. Согласно С. В. Ковалеву, данная процедура имеет следующий базовый алгоритм: 1) выявите ситуацию, в которой вы нуждаетесь в ресурсах; 2) определите необходимый вам ресурс; 3) убедитесь в том, что ресурс действительно является подходящим, задав вопрос: “Если бы у меня был этот ресурс, улучшилось бы мое восприятие этой проблемной ситуации и мои действия в ней?”; 4) вспомните несколько случаев из жизни, когда у вас был этот ресурс, и выберите из них один-два, в котором он проявился интенсивнее всего; 5) определите якоря, которые вы собираетесь использовать в каждой из трех основных репрезентативных систем (аудиальной, визуальной, кинестетической); 6) в воображении вернитесь полностью в переживание ресурсного состояния, переживите его снова, а когда оно достигнет пика интенсивности, выйдете из него (перед началом всего этого не забудьте пе-

рейти в другое место); 7) теперь снова переживите свое ресурсное состояние, и в тот момент, когда оно достигнет пика, присоедините якоря; повторите это несколько раз; 8) проверьте качество якорения, включив якоря и убедившись, что вы действительно входите в это состояние [3, с. 166].

Коллапс негативного и позитивного якорей. В структуре третьей (основной) процедуры используются результаты первой и второй подготовительной процедур. Согласно Б. Боденхамеру и М. Холлу, основная процедура имеет следующий базовый алгоритм: 1) установите раппорт с вашим клиентом; 2) определите негативное состояние, которое хотите устранить; 3) определите позитивное состояние, необходимое для преодоления негативного состояния (или несколько состояний); 4) заякорите позитивное состояние; 5) заякорите негативное состояние; 6) последовательно введите клиента в каждое из состояний, по очереди используя якоря; 7) одновременно воспроизведите оба якоря; 8) когда клиент успокоится, сначала отпустите негативный якорь, удерживая позитивный якорь еще около пяти секунд; 9) проверьте свою работу, попросив клиента войти в проблемное состояние, или воспроизведя негативный якорь; 10) подстройтесь к будущему, попросив клиента представить ситуацию, в которой он испытывал негативные чувства до проведения коллапса якорей [1, с. 193–194].

4. Переработка эмоциональной травмы техниками экспозиционной гипнотерапии.

Переходим к анализу особенностей экспозиционной гипнотерапии при работе с флэшбэками и другими симптомами вторжения в случае эмоциональной травмы. С. Линн и И. Кириш отмечают, что травмирующие события приводят к образованию в памяти структур или “цепочек страха”, которые активизируются в ответ на напоминание о травме и ведут к актуализации симптоматики эмоциональной травмы. Однако в процессе экспозиционной гипнотерапии флэшбэков и других симптомов вторжения клиент получает уникальную возможность проводить в состоянии транса многократный доступ и переработку данных “цепочек страха” [4, с. 231].

В результате экспозиционной гипнотерапии в “цепочках страха” происходят следующие изменения: 1) многократная повторная экспозиция травматических воспоминаний в состоянии транса и в контексте безопасной окружающей среды приводит к десенсибилизации и адаптивным изменениям в структуре его страха; 2) за счет наблюдения того, как в безопасной и управляемой терапевтической обстановке страхи не только вырастают, но и уменьшаются, порождает у клиента обоснованные позитивные самовнушения и ожидания относительно возможности их эффективной саморегуляции и перспектив депотенциализации; 3) повторные экспозиции дают клиенту возможность вносить все новые и новые ресурсы в травматические воспоминания, что позволяет их перерабатывать, изменяя качество собственных эмоциональных реакций в структуре травматических воспоминаний.

В структуре процесса экспозиционной гипнотерапии флэшбэков и других симптомов вторжения различаются следующие этапы: 1) подготовка к

експозиции; 2) введение в экспозицию; 3) поддержка клиента между сеансами введения в повторную экспозицию [4, с. 231–246].

Рассмотрим особенности приемов терапевтической работы на этапе подготовки к экспозиции.

Подготовка клиента к экспозиции в состоянии транса является необходимым этапом потому, что в качестве неприятных побочных продуктов экспозиционной терапии могут появиться симптомы отреагирования, тревоги и паники. Поэтому на подготовительном этапе у клиента предварительно отрабатывается следующий набор приемов управления симптомами возможного отреагирования и аффекта на следующем этапе (экспозиции): 1) расслабление клиента по сигналу с использованием индивидуализированных когнитивных и физических якорей; 2) ресурсные внушения типа: “То было тогда, а это – сейчас”; “Вы выжили и вы живы”; “Вы сделали, что могли”; “С вами все будет в порядке”; “Это чувство пройдет”; и “Вы сильный и хороший” и др.; 3) в процессе экспозиции, при необходимости, пациенты должны быть подготовлены к тому, чтобы представить себе комфортное и безопасное место (“личное убежище”), чтобы успокоить себя или пробудить приятные и отвлекающие воспоминания, образы и ощущения в разных сенсорных модальностях; 4) возможна отработка приемов визуализация сцен, связанных с чувствами принятия, любви и заботы о другом человеке, с ощущением собственной нужности и компетентности; 5) в случае флэшбэков, связанных с отдаленными по времени событиями, пациенты могут принести на сеанс недавно отчеканенную монету и использовать дату ее изготовления для заземления своего опыта в настоящем и др.

Рассмотрим основные приемы терапевтической работы на этапе введения в экспозицию после погружения клиента в гипнотическое состояние.

Во-первых, основные правила проведения экспозиции заключаются в следующем: 1) прежде чем начать экспозицию, терапевт просит пациента описать событие-адресат с помощью сухих фактов, чтобы проверить его способность описывать то, что произошло, оставаясь относительно спокойным и расслабленным; 2) каждая сцена перед экспозицией должна обсуждаться, и пациент должен решить, в каком темпе следует продолжать и какое количество тревоги он готов вынести, что индексируется с помощью шкалы субъективных единиц дискомфорта (СЕД); рекомендуется начинать со сцен умеренной интенсивности, в диапазоне 4-7 баллов по 10-балльной шкале СЕД; 3) самогипноз и релаксация должны следовать за каждым экспозиционным испытанием, наряду с обсуждением того, насколько расстраивающей была сцена в баллах (по оценке СЕД), какие темы проявлялись (например, потеря, гнев, страх смерти, вина) и как этот случай может послужить источником информации относительно того, как справляться со страхом; 4) рекомендуется продолжать экспозицию в темпе, который могут выдержать пациенты как физически (в терминах уровня возбуждения), та и эмоционально (в терминах ощущения владения собой и без переполнения чувствами); 5) если оценки СЕД указывают на уровень напряжения выше пяти или

шести баллов или пациенты выглядят явно взволнованными после того, как были проведены самогипноз и процедуры релаксации, необходимо специально спросить, хотят ли пациенты продолжать экспозицию или хотят сделать передышку и обсудить оставшуюся у них тревогу.

Во-вторых, основные указания, которые стимулируют переработку симптомов вторжения во время экспозиции в трансе, направлены на актуализацию следующих ресурсов клиентов: 1) чтобы их внутреннее Я наблюдало за событиями с некоторого расстояния или с другой перспективной или мысленной точки зрения; 2) чтобы остановить движение мысленной ленты, заставить ее двигаться в обратную сторону с разных мест, затем быстро вперед и дать сцене другое окончание; 3) чтобы наблюдать за событиями с точки зрения беспристрастного наблюдателя перед вхождением в сцену; 4) чтобы заставить сцену стать более яркой, более тусклой или размытой; 5) чтобы изменить особенности ключевых угрожающих фигур так, чтобы нейтрализовать их угрожающие аспекты; 6) чтобы останавливать и неоднократно запускать ленту “перепросмотра”; 7) чтобы реструктурировать память до тех пор, пока не появятся другие чувства, или активно культивировать их (например, стеническое чувство гнева против астенического чувства страха) во время наблюдения за лентой “перепросмотра”; 8) чтобы двигаться назад-вперед между травматическим инцидентом и памятью о нем, когда пациент почувствовал бы, что достаточно владеет собой, защищен и в безопасности; 9) чтобы “держат” беспокоящие воспоминания между сессиями в “особом месте” своей памяти (архивном ящике, запертом сейфе, хранилище).

Выводы. Эмоциональная травма трактуется как ущерб, который наносится психическому здоровью человека в неблагоприятных ситуациях в результате переживания им сильных негативных эмоций.

В основе современной психотерапии эмоциональных травм находится идея десенсибилизации и переработки травматических воспоминаний. Важной составной частью современной психотерапии эмоциональных травм являются краткосрочные методы психотерапии. Однако в деятельности психотерапевта и психолога часто возникает проблема определения и дальнейшего использования таких специфических краткосрочных методов, которые ориентированы на переработку и десенсибилизацию именно эмоциональных травм.

Мы попытались выявить в различных направлениях современной психотерапии некоторых эффективных краткосрочных методов переработки и десенсибилизации эмоциональных травм. Такие методы встречаются в следующих направлениях психотерапии: 1) групповая психотерапия (“Психологический дебрифинг”); 2) нейролингвистическое программирование (“Взмах”, “Коллапс якорей”); 3) гипнотерапия (“Экспозиционная гипнотерапия”); 4) переработка эмоциональных травм движениями глаз (“Десенсибилизация и переработка движениями глаз”). Задача дальнейших исследований

– в выявлении стратегий сочетания ДПДГ и гипноза, в процессе психотерапии эмоциональных травм.

Література

1. Боденхаммер Б., Холл М. НЛП-практик : полный сертификационный курс / Б. Боденхаммер, М. Холл. – СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – 272 с.
 2. Доморацкий В. А. Краткосрочные методы психотерапии / В. А. Доморацкий. – М. : Изд-во Ин-та психотерапии, 2007. – 221 с.
 3. Ковалев С. В. Исцеление с помощью НЛП / С. В. Ковалев. – М. : Изд-во “КСП+”, 2001. – 576 с.
 4. Линн С. Основы клинического гипноза / С. Линн. – М. : Психотерапия, 2011. – 352 с.
 6. Малкина-Пых И. Г. Психологическая помощь в кризисных ситуациях : справочник / И. Г. Малкина-Пых. – М. : Изд-во “Эксмо”, 2005. – 960 с.
 7. Шапиро Ф. Психотерапия эмоциональных травм с помощью движений глаз: основные принципы, протоколы и процедуры / Ф. Шапиро. – М. : Класс, 1998. – 496 с.
- Отримано 30.09.2017

Анотація

Ніколаєнко Сергій. Короткострокові методи переробки емоційних травм у психотерапії.

В основі сучасної психотерапії емоційних травм знаходиться ідея десенсибілізації і переробки травматичних спогадів. Важливою складовою частиною сучасної психотерапії емоційних травм є короткострокові методи психотерапії. Ми проаналізували технологічні особливості і умови використання короткострокових методів для переробки та десенсибілізації емоційних травм, які зустрічаються в наступних напрямках психотерапії: 1) групова психотерапія; 2) нейролінгвістичне програмування (НЛП) 3) гіпнотерапія; 4) десенсибілізація і переробка рухами очей (ДПРО).

Ключові слова: емоційна травма, психотерапія емоційних травм, короткострокові методи психотерапії емоційних травм, нейролінгвістичне програмування (НЛП), гіпнотерапія, десенсибілізація і переробка рухами очей (ДПРО).

Summary

Nikolaenko Sergey. Short-term methods for processing emotional trauma in psychotherapy.

Emotional trauma is treated as damage that is caused to a person's mental health in adverse situations because of experiencing strong negative emotions. At the core of modern psychotherapy of emotional trauma is the idea of desensitization and processing of traumatic memories. An important part of modern psychotherapy of emotional trauma are short-term methods of psychotherapy.

The purpose of our article was to identify the most effective short-term methods for processing and desensitizing emotional traumas in various areas of modern psychotherapy.

At the same time, we analyzed the technological features and conditions for using short-term methods for processing and desensitizing emotional traumas that occur in the following areas of psychotherapy: 1) group psychotherapy; 2) neuro-linguistic programming (NLP) 3) hypnotherapy; 4) eye movement desensitization and reprocessing (EMDR).

Keywords: emotional trauma, emotional trauma psychotherapy, short-term methods of psychotherapy of emotional traumas, neurolinguistic programming (NLP), hypnotherapy, eye movement desensitization and reprocessing (EMDR).

УДК 75. 051

Сергій ПОБОЖІЙ
“ГРОЗА” ДЖОРДЖОНЕ ДЕ КАСТЕЛЬФРАНКО І
ДУХОВНИЙ СВІТ ХУДОЖНИКА

У статті розглядається картина “Гроза” венеціанського художника Джорджоне де Кастельфранко як відображення духовного світу художника. Аналізуються коментарі дослідників до неї. Інтерпретується місце пейзажу в творчості художника, визначаються деякі проблеми зародження і розвитку пейзажу в мистецтві Високого Відродження.

Ключові слова: Джорджоне де Кастельфранко, живопис, мистецтво, пейзаж, Ренесанс.

Постановка проблеми. Творчість венеціанського живописця Джорджоне да Кастельфранко (власне Джорджо Барбареллі да Кастельфранко, Barbarelli da Castelfranco, 1476 або 1477 – 1510) представляє значний інтерес для дослідника. Його твори займають особливе місце у розвитку мистецтва Високого Відродження та акумулюють в собі проблеми, дослідженням яких займаються сучасні мистецтвознавці та культурологи. Однією з них є пейзаж, який посідає окреме місце та грає ключову роль у творчості значних майстрів епохи кватроченто. Він характеризується не тільки новим розумінням місця людини та природи в світі, але й виступає як елемент алегорії та символу. І в цьому аспекті особливий інтерес викликає картина Джорджоне “Гроза”.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тему природи у творчості Джорджоне не оминає жоден із дослідників. Дієвим інструментом аналізу творів художників епохи кватроченто стала популярна концепція “тактильної цінності” американського історика мистецтва, найбільшого авторитету тих часів у США у галузі живопису італійського Ренесансу Бернара Бернсона (1865–1959). У центрі уваги вченого-знатока, який народився на литовській землі опинилося засвоєння митцями “видимості” – принципу, в основі якого знаходився “мімесіс” Аристотеля. На думку Бернсона, саме картини Джорджоне обумовили попит на камерний живопис, який інші живописці повинні були “/.../ задовольняти навіть з ризиком не мати такого успіху, як він” [3, с. 42].

Російський філософ і естетик Олексій Лосєв (1893–1988) у своїй фундаментальній праці “Естетика Відродження” зазначав, що вже Джорджоне і Тиціан виступають як “великі пейзажисти”, в яких пейзаж знаходився у більш глибокому поєднанні з людськими фігурами [14, с. 553]. Розглядаючи тему природи в італійському живописі кватроченто Ірина Данилова (1922–2012) відзначала, що в ранню пору Відродження людина затверджувала себе всупереч природі і за це їй доводилося розплачуватися почуттям самотності.

Іншої точки зору дотримується Ірина Смирнова (1925–2005) – автор книги “Тиціан і венеціанський портрет XVI ст.”. Розглядаючи Джорджоне як незвичного майстра Високого Відродження, у творчості якого все було незвичним

для його часу, автор вбачає тему “/.../ щасливого, безтурботного життя людини на лоні природи” [19, с. 28].

Аналізуючи виставку “Джорджоне та Джорджонески” у Венеції (1955) історик мистецтва Віктор Лазарєв (1897–1976) зазначав, що жоден з митців епохи Відродження не викликав би такі гарячі суперечки серед фахівців, як Джорджоне да Кастельфранко. Заперечуючи тезу про відсутність сюжетів у картинах Джорджоне, відводив пейзажу особливе місце в “Грозі”, відзначаючи зворушливість та емоційність ландшафту, у порівнянні з яким пейзажні фони майстрів XVI ст. виглядають “/.../ занадто спокійними та безпристрасними” [13, с. 62]. Цю точку зору поділяє й мистецтвознавець з Калуги, уродженець українського Глухова Василь Пуцко (нар. 1941). Новаторство італійського митця у венеціанській картині “Гроза” асоціюється у нього зі сприйняттям фігур у нерозривному зв’язку з пейзажем, завдяки чому люди в його картинах діють не перед пейзажем, а в ландшафтному оточенні. Відтак, пейзаж стає носієм настрою [17, с. 51].

На диво тонко, за спостереженнями історика і теоретика мистецтва Юрія Колпінського (1909–1976) показано у “Грозі” життя природи [12, с. 48]. Аналізуючи твір Джорджоне “Венера, яка спить” (поч. XVI ст.; Дрезден, галерея старих майстрів) історик мистецтва Михайло Алпатов (1902–1986), темою докторської дисертації якого стало італійське мистецтво епохи Данте і Джотто, доходить до висновку про те, що пагорби та небо в цій картині стають виразником стану душі людини та “/.../ поетичною метафорою його безмежних почуттів” [1, с. 58].

Значаючи, що деякі дослідники звертають увагу на ніби різноплановий характер ландшафту в “Мадонні Кастельфранко” Н. Гурвіч не погоджується з цим, відмічаючи в ньому наявність “/.../ життєстверджуючого та радісного почуття життя” [9, с. 343]. Дослідниця також помічає архітектурний елемент – невеличку вежу на високому фундаменті з напівстертим зображенням лева, який повторюється художником у “Грозі”.

Метою статті є розгляд твору “Гроза” у контексті інтерпретацій в зарубіжному мистецтвознавстві та місця пейзажу в творах Джорджоне.

Виклад основного матеріалу. Картина “Гроза” (бл. 1505; полотно, олія, 82×73; Венеція, галерея Академії) відноситься до пізнього періоду творчості Джорджоне. Своім загадковим сюжетом породила чимало інтерпретацій, пов’язаних з історією, літературою, міфологією, оккультизмом, природознавством тощо. Неясний сюжет вплинув і на назву картини. Венеціанській патриції та знавець мистецтва Маркантоніо Мікіелі, у колекції якого були твори Джорджоне, побачив її у венеціанського нобіля Габріеля Вендраміна у 1530 р. і так описав її: “Пейзажик на полотні з грозою, циганкою та солдатом, виконаний рукою Дзордзі да Кастельфранко” [2, с. 82].

Через триста п’ятдесят років швейцарський історик європейської культури та мистецтва Якоб Буркгардт (1818–1897) – автор класичної праці “Культура Ренесансу в Італії” (1860) знайшов “Грозу” у колекції Джироламо Манфрینی у Венеції, але під назвою “Родина Джорджоне”. Картина неодноразово змінювала своїх володарів аж допоки князь Джованеллі не продав її державі у 1932 р.

після заборони на вивіз полотна з країни і з тих пір вона знаходиться у Венеціанській академії.

Зміна назви твору – явище не поодиноке в історії мистецтва, а закріплення нейтральної за змістом назви “Гроза” ніби поставило крапку в дискусіях з цього приводу. Але насправді, вони тільки розпочалися. В основу одного з коментарів (А. Феррігудо) до картини покладено чотири стихії (земля, вода, повітря, вогонь). Німецький вчений Едгар Уінд (1900–1971) наприкінці свого життя побачив у ній алегорію Мужності та Милосердя. Учень одного з яскравих представників іконологічного напрямку в науці про мистецтво Ервіна Панофського, він також прокоментував інші твори з таємничими сюжетами ренесансного мистецтва: “Весну” Сандро Боттічеллі, “Любов земну та небесну” Тиціана, взявши за основу твори Марсиліо Фічіно та Пікко делла Мірандоли.

Певний інтерес у колі вчених на початку 70-х рр. ХХ ст. викликала теорія професора класичної філології Ненсі Томсон де Груммонд (нар. 1940), яка прокоментувала “Грозу” в світлі “Легенди про святого Теодора”, пропонуючи розглядати твір Джорджоне як один з елементів нижньої частини розкривного дерев’яного вітваря. Отже, сюжет картини був прочитаний як зображення одного з подвигів святого, який врятував мати та малюка від пащі дракона.

Австрійський та англійський історик і теоретик мистецтва Еріх Гомбріх (1909–2001) побачив у сюжеті фігури, які належать до різних світів і лише світло блискавки дозволяє чоловіку (солдату?) побачити жінку, а німецький вчений, представник віденської школи мистецтвознавства Франц Вікхоф (1853–1909) – сюжет поеми “Фіваїда” латинського письменника I ст. н.е. Публія Папінія Стація. Не припускаючи відокремлення змісту від форми Ф. Вікхоф вважав, що сюжет є необхідною складовою аналізу твору мистецтва, а першочерговим завданням вважав пошук джерел сюжету та його критичного осмислення. Висувалися припущення А. Морассі щодо тлумачення твору крізь призму міфу про Париса; тайного містичного союзу, до якого ніби належав художник – німецьким мистецтвознавцем Густавом Фрідрихом Хартлаубом (1884–1963). Про непевність версій свідчить той факт, що останній вчений, автор книги “Загадка Джорджоне” змінив у подальшому свою точку зору щодо інтерпретації сюжету “Грози”, трактуючи його як народження Аполлона. Поет-романтик Джордж Гордон Байрон (1788–1824) був прихильником мистецтва венеціанського митця. У поемі “Беппо” (1817) згадується “Гроза”, на якій поет побачив художника та дружину з сином.

Аналогічні спроби мали місце й при аналізі твору італійського живописця маньєризму Франческо Парміджаніно (1503–1540) “Мадонна з довгою шиєю” (1534–1540, Уффіці, Флоренція). Якщо спочатку дослідники використовували формальний підхід, то у подальшому було висунуто припущення щодо наявності на полотні речей, які могли з’явитися під впливом “Пісні Пісень” Соломона, Псалмів та творінь блаженного Августина.

Обізнаність Джорджоне з гуманістичними ідеями епохи, його спілкування з інтелектуальною елітою Венеції, гарне знання класичної літератури передбачало ерудованість художника. Це дозволило деяким дослідникам в якості ключа шифру використати сонет законодавця італійської поезії початку XVI

ст., історіографа Венеціанської республіки П'єтро Бембо (1470–1547) про “могутню колонну”, що ототожнюється з Силою. Дослідник Л. Стефаніні намагався тлумачити картину, спираючись на фантастичний роман домініканського священника і ченця Франческо Колонна (1433? – 1527) “Гіпнеротомахія Поліфіла”. Описи пригод головного героя Поліфіла перебиваються описами храмів, статуй, рідкісних рослин. Гравюра невідомого майстра кінця XV ст. – ілюстрація епізоду роману із зображенням оголеної жінки, що лежить, викликала у М. Алпатова алузії з іншим твором Джорджоне – “Венерою, яка спить”.

Літературний твір епохи Відродження в октавах “Ф’єзоланські німфи” письменника-гуманіста Джованні Боккаччо (1313–1375) став основою для інтерпретації історика мистецтва Н. Белоусової. У результаті цього підходу героями живописного твору стали Африко і Мензола, а богиня Діана уособлена в образі небесного світила – місяці, який ототожнюється з Фортуною і має світлу та темну природу [2, с. 105]. Автор цієї версії відмічає також ефекти люмінаристичного, подвійного освітлення – прийому незвичному в мистецтві тих часів.

У дисертації “Традиції для “Грози” Джорджоне” (1984) Деніел Летгьєрі співставляв роман “Аркадія” італійського поета і письменника Якопо Саннадзаро (1458–1530) з картиною венеціанського митця, вбачаючи глибокий взаємозв’язок пасторального живопису та літератури. Не будучи ілюстрацією до роману Я. Саннадзаро, який був опублікований у Венеції у 1504 р. “Гроза” є особливим типом картини – живопис як поезія (“*pittura come poesia*”), що може бути зрозумілою лише у світлі літературної традиції [20].

Існують також спроби виявити іконографічні прототипи образів картини. Зокрема, І. Смирнова пропонує розглядати “Жіночий портрет”, так звану “Лауру” (1506; Художньо-історичний музей, Відень) Джорджоне в якості моделі героїні “Грози” [19, с. 35]. Цю точку зору поділяв історик мистецтва і музейний діяч Борис Віппер (1888–1967). Відводячи головну роль у картині пейзажу відмічав, що Джорджоне зробив спробу об’єднати пейзаж одним загальним мотивом – грозою, що насувається. Заперечуючи пошуки у картині оповідання, зміст картини вбачав у поєднанні людських почуттів героїв твору з природою [6, с. 169].

Розглядаючи “Грозу” як перший справжній пейзаж в італійському живописі І. Смирнова разом з тим зазначає, що зміст твору “/.../ набагато ширше рамок літературної символіки” [18, с. 7].

Наявність філологічних та культурологічних тлумачень обумовлюється й коментаторською традицією. До таких творів можна віднести твори з флорентійської галереї Уффіці: “Весну” (бл. 1477 – 1478,) та “Народження Венери” (бл. 1483 – 1484) Сандро Боттічеллі (1445–1510), “Озерну мадонну” (бл. 1490) Джованні Белліні (бл. 1430 – 1516). При їх тлумаченні австрійський історик мистецтва Макс Дворжак (1874–1921), вчений віденської школи мистецтвознавства звернув увагу на те, що античні та міфологічні сюжети були в епоху Відродження “/.../ не віддаленим ідеалом, але елементом живого, поетичного світу уявлень, які прийняли тут трохи рафінований та езотеричний характер” [10, с. 130].

Венеціанський художник Джованні Белліні заклав основи мистецтва Ренесансу. Воно вплинуло на подальший розвиток венеціанського живопису “золотого століття”, насамперед – Джорджоне і Тиціана. Розробка багатофігурної композиції “Озерної мадонни” Дж. Белліні, де значне місце належить пейзажу спиралася на французьку поему XIV ст. Гійома Дегільвілля (бл. 1295 – 1360) “Мандри душі”, в якій містичне дерево символізувало Христа, а малюки, що граються під ним ототожнювалися з душами чистилища.

Оригінально тлумачить ідею цього твору мистецтвознавець Павло Муратов, вважаючи, що в ньому “/.../ втілена якась єдина мить рівноваги між життям і смертю. Звідси її чистота, її невимовно глибокий спокій та релігійна важливість” [15, с. 35]. На думку інших дослідників, естетичне значення твору не у хитромудрому символічному оповіданні та ребусній розшифровці, а в поетичному перетворенні почуттів, тонкій одухотвореності, у витончено виразному співставленні мотивів, що варіюють одну й ту саму тему – “шляхетну красу образу людини” [12, с. 31].

Після того, як австрійський та італійський вчений Антоніо Морассі (1893–?), фахівець у галузі венеціанського мистецтва виявив на рентгенограмі твору на місці юнака фігуру молодої оголеної жінки, яка опустила ноги у річку, дослідники відступили із завойованих ними інтелектуальних висот і побачили у “Грози” лише ідилічний пейзаж. Наявність цих та інших прочитань сюжету дозволяє погодитися з думками В. Лазарева про те, що спроби педантичного уточнення сюжету “Грози” навряд чи можливі для цього “пейзажу настрою” та Е. Уінда (бачив у “Грози” набір символічних емблем, об’єднаних загальним змістом), який у відчаї підсумував: “Гроза” – це не сюжет, а шарада”.

На даному етапі підбила підсумки щодо коментарів до картини Анна Єзерницька у своїй дисертації, проаналізувавши сюжетні та концептуальні аспекти інтерпретації “Грози”, поділяючи їх на дві групи: “сюжетні” та “концептуальні”. Далеко не повна кількість версій прочитання сюжету “Грози” – свідчення бажання істориків мистецтва та культурологів бачити в ній візуалізацію алегорії або міфологічного, біблійного та літературного сюжетів. І в такому разі Джорджоне постає як художник-інтелектуал, що навмисно зашифрує свої сюжети, але які отримали доволі прості назви (“Гроза”, “Сільський концерт”, “Три філософи”).

“Гроза” з’являється в період творчості художника, коли він здобуває популярність і славу як портретист, якого цінують сучасники. Історик мистецтва, архітектор і художник Джорджо Вазарі (1511–1574) у своїх “Життєописах” подає тільки портрети митця, відмічаючи при цьому, що митець почав надавати своїм творам “/.../ більшої м’якості та опуклості у гарній манері” [11, с. 366]. Разом з тим, цей період дослідники називають загадковим. Джорджоне – майстер незвичний для епохи Високого Відродження. Він дає поштовх розвитку камерної картини. Його твори характеризуються таємничими сюжетами, тонким ліризмом, особливою споглядальністю та розробкою пейзажу не в якості фону, але як концептуального ландшафту.

Концепція пейзажу у творах художника зазнає змін від “Мадонни Кастельфранко” до “Грози”. Якщо у “Сільському концерті” (1509, Лувр) або

“Трьох філософах” (1505–1509; Музей історії мистецтв, Відень) домінуючими у композиції є фігури, то в “Грозі” змістовну домінанту перебирає на себе пейзаж. У цьому творі збережений принцип побудови ренесансної картини, в якій дія розгортається у глибину від першого плану. Живописець стає творцем, який прагне розкрити таємницю природи та перейти від поверхневого бачення до глибинного зору.

Пейзаж за законами повітряної перспективи у XVI ст. стає обов’язковим елементом релігійних композицій та портретів Леонардо да Вінчі. Експериментальний образ мислення цього художника і вченого про поєднання науки про живопис з наукою про природу спирався на ідеї Платона та італійського гуманіста і філософа Марсиліо Фічіно (1433–1499), який зазначав, що природа надає матерії “субстанціональні форми” [8, с. 273]. Інший підхід до пейзажу спостерігаємо у венеціанському живописі Джорджоне і Тиціана, традиція якого є дотичною до нідерландського мистецтва з його ідеєю поєднання людини та природи.

Зображення природи у Джорджоне в “Грозі” нагадують картину сплутаних пошуків та фантастичних рішень. Пейзаж у цій картині – плід вимислу й фантазії художника. Відсутність дії, логічних змістовних зв’язків між архітектурними будівлями та людськими фігурами, інших елементів пейзажу уводить дослідників у безкінечний лабіринт пошуків літературного смислу. Схоже, що заміна однієї фігури (молодої жінки у лівій частині композиції) на фігуру чоловіка не є обумовленою логікою розвитку сюжетної лінії, але якимись іншими чинниками, які слід шукати у психології митця. Природа насичується відповідною атмосферою, що є відблиском духовного життя митця. Пейзаж постає в гармонійному поєднанні з людиною або відображає духовний світ художника. Це те нове, що вносить Джорджоне у венеціанське мистецтво. Складається враження, що художник не стільки утаємничує зміст картини, скільки вносить до неї ноту духовного розладу. Здається, саме в подібних ситуаціях переконуємося, що “культура є своєрідним “резервуаром” нових образів і форм, які можуть бути використані в епоху, коли будуть затребувані нові ціннісні орієнтації” [6, с. 56].

На це указав мистецтвознавець і письменник Павло Муратов (1881–1950), духовною батьківщиною якого стала Італія. Творча спадщина його величезна, але особливе місце в ній займають “Образи Італії” (1911; перше видання у двох томах) – “найкраща російська книга про Італію” [7, с. 26]. Як історик мистецтва і мистецький критик він тяжів до наукової об’єктивності, стабільності своїх суджень та оцінок, але при цьому залишався суб’єктивним у виборі художників. Наприклад, в його Венеції не знайшлося місця для Тиціана, заради П’єтро Лонгі він пожертвував Франческо Гварді, а відтворити символічний образ міста на воді автору “Образів Італії” допомагає лише одна картина Джованні Белліні.

Продовжуючи вивчення історії італійського живопису епохи Відродження у рочищі ідей знавцтва італійців Джованні Батіста Кавальказелле (1817–1917) та Джованні Мореллі (1816–1891) П. Муратов поєднав внутрішньо споріднені “/.../ особливості творчого методу художнього критика та знавця” [15,

с. 311]. Скептично ставлячись до “критичного формалізму” Б. Бернсона, він сприймає його теорію щодо “тактильних цінностей” флорентійських майстрів, а за фактом мистецтва прагнув побачити естетичну ідею, народжену ним, де “/.../ художня феноменологія повинна поступитися художній ідеології” [15, с. 311].

На думку П. Муратова мистецтво, знаходячись у глибокому зв'язку з історією та культурою залишається найбільш чутливим психічним апаратом людства, пророкуючи та попереджаючи події, а не повторюючи їх. Використовуючи відповідний методологічний інструментарій вчений пояснює загадковий сюжет “Грози” тим, що в картині відбилася безвихідність роздумів Джорджоне, який зупинився у нерішучості на зламі двох епох, задивився на різноманітні видовища світу, прислухаючись до “невиразних голосів своєї душі” [16, с. 404]. Подібний метод використовує Люба Фрідман у своїй праці “Класична пастораль в образотворчому мистецтві” (1989), поділяючи зображення пасторалі (ідеалізованого життя пастухів в оточенні природи) на чотири категорії: літературну, міфологічну, релігійну та автономну. До останньої відносить “Сільський концерт” Джорджоне, сюжет якого, на її думку, не пов'язаний з літературним джерелом.

Висновки. Маючи здебільшого таємничі сюжети твори Джорджоне характеризуються тонким ліризмом, особливою споглядальністю та незвичною розробкою пейзажу. В одних творах ландшафт постає в гармонійному поєднанні з людиною (“Венера, яка спить”), в інших (“Гроза”) відображає духовний світ художника. Використовуючи іконологічні, іконографічні, порівняльно-історичні та соціально-історичні методи у підході до аналізу “Грози” дослідники подають оригінальні версії прочитання сюжету. Різні за концепцією, вони збагачують не тільки традицію інтерпретування цього твору, але й знання про венеціанське мистецтво, його зв'язок з інтелектуальними видами діяльності людини XVI століття.

Література

1. Алпатов М. В. Этюды по всеобщей истории искусств / М. В. Алпатов. – М. : Советский художник, 1979. – 284 с.
2. Белоусова Н. А. Джорджоне : очерки о творчестве. – 2-е испр. и доп. изд. / Н. А. Белоусова – М. : Изобраз. искусство, 1996. – 168 с.
3. Бернсон Б. Живописцы итальянского возрождения / Б. Бернсон. – М. : Искусство, 1965. – 211 с.
4. Боккаччо Д. Малые произведения : сборник / пер. с итал. / сост., предисл. и общая ред. Н. Томашевского. – Л. : Худож. лит., 1975. – 608 с.
5. Васюрина А. А. Контркультура как механизм парадигмальных сдвигов в культуре // Сучасна картина світу : інтеграція наукового та позанаукового знання : збірник наукових праць. – Суми : Ініціатива, 1999. – С. 54–58 [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/56634>
6. Виппер Б. Р. Итальянский Ренессанс XIII–XVI века : курс лекций по истории изобразительного искусства и архитектуры. – Т. II / Б. Р. Виппер. – М. : Искусство, 1977. – 243 с.
7. Возвращение Муратова. От “Образов Италии” до “Истории кавказских войн”. По материалам выставки “Павел Муратов – человек Серебряного века” в Государственном музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина 3 марта –

- 20 апреля 2008 года / под общ. ред. Г. И. Вздорнова и К. М. Муратовой. – М. : Индрик, 2008. – 183 с.
8. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения : избранные работы / вст. ст. и ред. докт. ист. наук Л. М. Брагиной. – М. : Прогресс, 1986. – 393 с.
 9. Гурвич Н. А. К вопросу о творчестве Джорджоне // Ежегодник Института истории искусств АН СССР. 1954. Живопись и архитектура. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1954. – С. 316–345. – 348 с.
 10. Дворжак М. История итальянского искусства в эпоху Возрождения. XVI столетие : курс лекций / ред. и послесл. Е. И. Ротенберга. – Т. II. – М. : Искусство, 1978. – 395 с.
 11. Джорджо Вазари. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / пер. А. И. Венедиктова и А. Г. Габричевского. – Т. V. – М. : Изд-во Искусство, 2001. – 784 с.
 12. Колпинский Ю. Искусство Венеции. XVI век / Ю. Колпинский. – М. : Искусство. – 271 с.
 13. Лазарев В. Выставка “Джорджоне и джорджонески” в Венеции // Искусство. – 1956. – № 1. – С. 58–70.
 14. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1998. – 750 с.
 15. Муратов П. П. Образы Италии / ред., коммент. и послесл. В. Н. Гращенкова. – Т. I. – М. : Галарт, 1993. – 327 с.
 16. Муратов П. П. Образы Италии / ред., коммент. и послесл. В. Н. Гращенкова. Т. II, III. – М. : Галарт, 1994. – 464 с.
 17. Пуцко В. Великолепный венецианец // Художник. – 1977. – № 12. – С. 49–52.
 18. Смирнова И. Джорджоне да Кастельфранко / И. Смирнова. – М. : Госуд. Изд-во Изобразительное искусство, 1962. – 12 с.
 19. Смирнова И. А. Тициан и венецианский портрет XVI века. К вопросу о высоком и позднем Возрождении / И. А. Смирнова. – М. : Искусство, 1964. – 328 с.
 20. Яйленко Є. В. Пастораль, образы природы и идиллической сельской жизни в венецианской живописи и графике эпохи Возрождения / Є. В. Яйленко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/cjntent/>
Отримано 30.09.2017

Summary

Pobozhii Sergii. “Thunderstorm” by Giorgione de Castelfranco and the spiritual world of the artist.

The article considers the picture “Thunderstorm” by the Venetian artist Giorgione de Castelfranco. The picture is treated as reflection of the artist’s inner spiritual world. Researchers comments on the picture are analyzed. The role of the landscape in the artist’s work is interpreted. Some problems of the origin and development of landscape in the art of the High Renaissance are under discussion.

Keywords: *Giorgione de Castelfranco, painting, art, landscape, Renaissance.*

УДК 745(575.4)(09):008

Алла РОДЕНКО, Гулджан БАЗАРОВА
ТУРКМЕНСКИЕ ремесла:
ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье анализируется опыт национальных туркменских ремесел, таких как кузнечное, гончарное, ювелирное, ковроткачество и др. Обращается внимание на историю их возникновения и развития, на сохранение традиций в современных изделиях ремесленников. Подчеркивается особый статус и значимость туркменского ковра – искусного изделия ручной работы туркменских мастериц. Ремесла Туркменистана представляют большой интерес не только в этнографическом плане, но и являются значимым компонентом в мировом культурном наследии.

Ключові слова: ремесло, кузнечное ремесло, гончарство, ювелирное искусство, ковроткачество, традиция, орнамент.

Постановка проблеми. Туркменские ремесла, являясь одной из важнейших составляющих культуры Туркменистана, имеют богатую историю и устойчивые, формировавшиеся на протяжении веков традиции.

Археологические находки свидетельствуют, что еще во втором тысячелетии до н.э. на территории современного Туркменистана, в областях древнейших поселений человека, появились ремесла: гончарное, кожевенное, металлообработка и другие, необходимые в натуральном хозяйстве. Каждое селение было своего рода комплексным производством с законченным циклом, и все, необходимое для быта, работы или ведения сельского хозяйства, изготавливали ремесленники.

Однако невозможно точно предположить, когда именно возникли сохранившиеся и активно развивающиеся сегодня различные народные ремесла. Многие ремесла как профессиональное занятие были забыты. Например, шорное и седельное ремесла, которые были популярны в те беспокойные времена, когда необходимо было держать лошадей на случай внезапного нападения врага.

Потеряло прежнюю популярность и шелкоткачество. Это ремесло активно развивалось в Мары, где производились красные мервские шелка (гырмызы кетени, гызыл донлык и др.). В конце XVIII в. изделия искусных мервских мастеров стали столь востребованы, что во время своих многочисленных походов бухарские и хивинские ханы насильственно переселяли опытных ткачей в Бухару и Самарканд, где они способствовали развитию шелкоткачества.

Кроме шелковых, во многих селениях получило распространение изготовление хлопчатобумажных и шерстяных тканей. Сначала они производились для домашних нужд, но со временем становились товаром. Особенную ценность приобретали ткани из верблюжьей шерсти.

Вместе с тем в различных районах были развиты специальные ремесла, иногда на том или ином ремесле специализировался какой-нибудь один род или племя. Так, например, гончарство более всего было развито среди туркмен причарджуйских районов; выделкой деревянных частей юрт славились жители Гасан-Кули и Кумыш-Тепе, нохурцы и некоторые группы мервских текинцев [1].

Среди населения Мургабского оазиса ремесленная специализация отдельных родовых групп во второй половине XIX в. была уже значительной: производством седел занимались мастера из рода язы, нагайки выделывали представители рода буркоз, деревянную посуду и сита – яры-геокча и т.д. Среди туркмен Хорезмского оазиса ремесленная деятельность более всего была развита у хыдыр-эли (живших возле Гурлена): они делали деревянные части юрт для населения всего оазиса, гончарные изделия. Было много опытных кузнецов, обработкой серебра занимался род кызыл-эргенек из племени абдал [10].

Однако до XIX в. ремесла в Туркменистане были развиты слабо. Ремесленники создавали изделия в основном для нужд семьи или по индивидуальным заказам. Производственных мастерских, в которых работали бы мастера, производя продукцию для продажи, не было.

С наступлением XIX в. связано постепенное увеличение объема производства предметов повседневного обихода, на которое в первую очередь повлиял рост городского населения. Появилась потребность в изделиях мастеров-ремесленников: гончаров, плотников, кузнецов, лудильщиков, ювелиров, ткачей и каменотесов. Поэтому в городах стали открываться различные производства.

В мастерских, помимо владельца-мастера, часто работали ученики (гиагирд). Туркменские ремесленники каждой специальности имели уставы – рисале, очень близкие к средневековым рисале Ирана и Мавераннахра. В некоторых ремесленных центрах в XVIII–XIX вв., например, в Абиверде и Анау, мастерские уже составляли даже нечто вроде особого квартала [10].

Со временем появляются и цеховые организации, где занимались обработкой металлов (кузнечным, оружейным и ювелирным делом), обработкой кожи, плотничеством, гончарным ремеслом и, наконец, ковроделием и шелкоткачеством. Изделия ремесленников к середине XIX в. стали приобретать товарное значение.

Рассматриваемая проблема является актуальной, поскольку сами народные ремесла, являясь неотъемлемой частью самобытной культуры каждого народа, никогда не утратят свою значимость.

Анализ последних исследований и публикаций. Обзор литературы по данной тематике свидетельствует об определенном дефиците материалов, посвященных разным видам туркменских ремесел. Достаточно подробную информацию содержат немногочисленные сайты об искусстве ковроткачества, поскольку ковры, являясь одним из символов Туркменистана, широко

представлены во многих странах мира (часто под названием бухарских и персидских).

Развитие ремесел, символика и орнамент изделий описываются в работах таких авторов, как М. Аннанепесов, С. Мухаметбердыев, А. Байриева, М. А. Загитова, А. Фелькерзам и др.

Цель данной статьи – исследовать распространенные в современном Туркменистане ремесла (гончарное, кузнечное, ковроткачество, изготовление ювелирных украшений); описать этапы становления и развития ремесленного мастерства, глубокие исторические корни ныне существующих и активно развивающихся ремесел, а также обратить внимание на воплощение традиционной символики в изделиях современных мастеров.

Изложение основного материала. Социально-экономические отношения в каждый исторический период определяли уровень развития ремесел, их способы производства, а также придавали лучшим образцам характерные черты и национальный колорит.

До настоящего времени востребованы изделия мастеров, создающих разнообразные ковры, ювелирные украшения, деревянную посуду, одежду из кожи: ичмеки-тулупы, телпеки-папахи, каракулевые шапки, телогрейки и т.п.

Как и большинство ремесел Туркменистана, кузнечное дело уходит корнями в далекое прошлое. Так, в ходе археологических раскопок городов и поселений было найдено множество предметов домашнего обихода и земледельческих орудий труда из железа, чугуна, стали, бронзы, меди, свинца. Много веков назад кузнец мог плавить металл, заливать его в форму, штамповать, волочить, гнуть, скручивать, ковать, чеканить и т. д. Особого мастерства добились туркменские кузнецы в ручной свободной ковке. Ковка представляет собой основное техническое действие кузнеца и включает следующие приёмы: осадка, вытяжка, пробивка отверстий, гибка, закручивание, отделка, насекание рисунка, набивка рельефа и фактуры, кузнечная сварка.

Вершиной искусства древних туркменских мастеров является создание знаменитого клинка-булата, особенностью которого является то, что его можно согнуть надвое, после чего клинок возвращается в исходное положение. Ведь “Различным этапам в истории культуры соответствуют разные типы организации культурной системы” [4, с. 54].

До сей поры ученые не знали, что дамаск имеет туркменские корни. Изначально предполагалось, что сталь производилась в Индии, но недавние раскопки в городе Мерв показали: древние туркмены владели этим сложнейшим искусством и дамаск начали изготавливать примерно в X в. н.э. Здесь была найдена первая из всех самых древних кузниц, где производился дамаск. Экспертизы современных металлургов доказали, что даже в то время мастера уже умели использовать технологию рециркуляции, а температура, которая достигалась в древних печах для литья, была самой высокой в то время: в полукустарных условиях кузнецы сумели добиться температуры в 1400 градусов Цельсия, что и по сегодняшним временам неплохо [3].

Изготовленные в древности искусными руками талантливых мастеров плуги и серпы, сабли и кинжалы, щиты и мечи, конская сбруя и другие украшения для лошадей отличались высоким качеством и были известны во всем мире. Имена знаменитых туркменских кузнецов, ковавших из металла разные изделия, сохранились в исторических хрониках [6].

Усовершенствованной формой кузнечного дела можно считать ювелирное ремесло, так как именно развитие кузнечного мастерства привело к использованию различных способов изготовления украшений, как, например, плавки и отливки в специальные формы.

Ювелирные изделия начали изготавливать еще в раннем средневековье. Так, при археологических раскопках захоронений в Отраре, Таразе и Талгаре и их окрестностях были найдены серебряные браслеты, золотые серьги, кольца и различные бусы. Вместе с тем находили и клады, в которых было множество ювелирных изделий, что свидетельствует о высоком уровне развития ювелирного ремесла [10].

Профессия ювелира (зьяргяра, кумушчи) в Туркмении была исключительно мужской и передавалась по наследству. Только в начале XX в. ювелирному делу начали обучать учеников – мальчиков-подростков. Как правило, ученик жил у ремесленника от 3 до 5 лет и не платил за свое обучение.

Основным материалом для изготовления ювелирных украшений было серебро (переплавленные серебряные монеты или серебряные слитки), которое, по мнению туркмен, имело магическую силу. Изредка встречались украшения, главным образом серьги и кольца, из золота, особенно среди прикаспийских иоменов.

Туркменские ювелиры из основных технических приемов больше всего применяли резьбу на проем, гравировку, штамп, технику золочения по серебряной основе, насечку и ковку. Мастер создавал свои украшения в одной плоскости, вырезая из гладкого листа формы традиционных изделий. Для выполнения основных форм или составляющих их пластин-медальонов подготавливались тончайшие серебряные листы способом холоднойковки, широко распространенным в Средней Азии [7].

Особой популярностью до настоящего времени пользуются такие ювелирные украшения, как купбы – полусферические куполки для девичьего головного украшения, серебряные подвески – чекелик и асык, серьги – гулак-тенечирь и гулак-халки, круглая серебряная брошь – гульяка и брошь с подвесками – шельпели-гульяка, амулеты – тумар, серебряные украшения, нашивающиеся на одежду и др. Следует отметить, что первыми украшениями маленьких детей издавна являются нашитые на жилет бубенчики, которые также служили оберегами. Во всех этих изделиях используются характерные для той или иной области орнаменты, чаще всего растительные или геометрические.

Туркменские ювелирные изделия радикально отличаются от предметов украшения большинства других среднеазиатских народов. Выполнялись они

с удивительным мастерством. Девичьи шапочки – тахя – имели вид заостренного маленького шлема, от макушки которого лучами расходились серебряные подвески. Замужние же женщины одевали высокий борик, напоминающий античный калаф (статуэтки Маргианской богини из Мерва увенчаны подобными головными уборами), на котором закреплялось сложное ажурное украшение – илдиргич с массой бляшек и ниспадающих подвесок. Серебряный дождь подвесок и фигурных бляшек рассыпается и с булавы – массивного нагрудного украшения, в центре которого помещена гульяка, огромная розетка с резными краями и массой вставок, обычно из сердолика, иногда – из цветного стекла [11, с. 173].

Как правило, украшения инкрустируют сердоликом – камнем, приносящим здоровье и благополучие, бирюзой, ониксом, цветным стеклом, бусинами, а также драгоценными камнями. Часто нижние края украшений декорируют подвесками, монетками, цепочками. В целом туркменские ювелирные изделия отличаются массивностью, четкостью форм и простотой линий [12].

Украшения туркменских мастеров всегда пользовались большой популярностью и передавались по наследству. Уникальная коллекция женских ювелирных украшений хранится в музее Государственного культурного центра Туркменистана.

Ювелирное искусство зергеров не только является частью материальной культуры туркменского народа и его национальным достоянием, но и свидетельствует о больших творческих возможностях, духовных горизонтах талантливой нации. Сегодня туркменские ювелиры создают подлинно национальные произведения, продолжая традиции мастеров прошлого и внося свой вклад в развитие современного декоративно-прикладного искусства [5].

Немало искусных изделий создано туркменскими мастерами гончарного дела. Особый интерес у ученых настоящего времени вызывает сорт глины, используемый гончарами с древних времен: она способна выдерживать температуру выше 1580°C.

Гончары лепили керамическую посуду на круге, который вращался с помощью ног. Обычно гончарная мастерская состояла из нескольких помещений. В одном из них месили глину, во втором изготавливали сами глиняные изделия, в третьем обжигали их в специальной печи. Хорошо обожженная посуда становилась прочной и долговечной.

В ходе археологических раскопок остатки гончарных мастерских были найдены в городах Отрар, Куйрыктобе, Талгар, Тараз и др. Они показали, что в IX–XII веках появились новые виды посуды: чаши, миски, блюда, которые изнутри покрывались блестящей поливной краской. Выкрашенная такой краской посуда могла служить долгое время [10].

Одним из самых используемых ремесленниками материалов, кроме глины, являлось дерево. Оно не только служило основой для изготовления бытовой утвари, прежде всего посуды, но и орудий труда. Изделия мастеров,

которые жили практически в каждом ауле, отличались прочностью и простотой.

Весьма показательно в характеристике деревянного ремесла употребление в каждом конкретном случае материала той или иной породы дерева. Часто использовалась древесина абрикосового дерева, дерева грецкого ореха, платана, ивы. Одной из самых востребованных была древесина тутовника, имеющая преимущества в твердости, пластичности, удобстве в обработке. Начиная работу над новым изделием, туркменские мастера учитывали разнообразные свойства древесины: прочность, устойчивость против разрушения, способность содействовать реакциям брожения и передавать содержащимся в деревянной посуде продуктам специфический аромат [2].

Деревянная посуда была популярна среди туркмен и являлась символом достатка в доме.

Сохранившиеся от прадедов деревянные, выщербленные временем ложки – чемче, большая миска – керсен, чашка для чала – кыла кясе, бидон для масла – яг туннун, совок – сусгуч, скалка – оклав, маслбойка в виде бочонка – гупи, гладкая доска округлой формы для теста – гапак, миски и чашки – чанак являются красноречивыми экспонатами в отделах этнографии музеев страны [2].

В настоящее время изделия из дерева чаще всего являются сувенирной продукцией. Однако в некоторых семьях, продолжая национальные традиции, туркменские хозяйки охотно используют деревянную посуду: черпаки, миски и др.

Самым важным и почитаемым народным ремеслом в Туркменистане является искусство ручного ковроткачества. Ковроткачеством занимались многие племена, жившие на территории Туркмении. На сохранившихся до настоящего времени изделиях можно увидеть узоры древней керамики, найденной археологами в старинных городищах (IV тыс. до н.э.). Самому старому из подобных ковров около полутора тысяч лет, и он принадлежит пазырыкской культуре.

Древние ткачи ценились всеми правителями, а кочевые племена хранили и берегли ковры, как самую большую драгоценность, поскольку они были жизненно необходимы. Ковровые изделия всегда отличались многофункциональностью: не только украшали туркменские жилища, но и служили для хранения вещей, употреблялись для скрепления отдельных частей юрты, в качестве дверных завесов т. д. Ковер и сегодня, как и ковровые мешки, – неотъемлемая часть быта туркменской семьи.

Туркменские ковры, издавна известные в странах Европы и Азии под названием бухарских, пользовались большим спросом на базарах Бухары, Самарканда и других городов, куда они вывозились для продажи. Уже в конце XIX в. ковроткачество начало превращаться в специализированную отрасль кустарной промышленности. Так, в одном только Мервском уезде в 1897 г. было продано 1 200 ковров. Особенно ценились текинские (мервские, ахальские) и сарыкские ковры [10].

Классический туркменский ковёр чаще всего имеет тёмно-красный цвет и геометрический орнамент с черными линиями, ткуются они из шерсти, хлопка и шелка. В орнаменте присутствуют “гель” – восьмиугольная фигура – изображение Земли во Вселенной, кресты, ступенчатые пирамиды и зигзаги, а также стилизованные изображения животных (баранов, верблюдов, лошадей). Как правило, орнамент создается с ориентиром на центр ковра, который символизирует солнце.

Туркменский искусствовед С. Мухаметбердыев, доказавший применение в орнаменте ковра правила “золотого сечения”, пишет: “Сам орнамент создавался с ориентиром на солнце в период культа солнечного божества... В центре – ось всех пересечений орнамента, обозначенная также искомым прямоугольником красного цвета. Это – живительное ядро орнамента. Именно от него берет начало и распространяется во все стороны света вся символика – философия орнамента. Этот прямоугольник можно назвать вновь образовавшейся в центре Галактики материей. Материей, которая, расширяясь и распространяясь по последующим прямоугольникам, получает все большее осмысление” [8].

В прежние времена мастерство плетения ковров передавалось по наследству от матери к дочери. Ковры изготавливали для нужд семьи или для приданого дочери. Только в начале XX в. с развитием промышленности в Туркмении было организовано объединение по производству ковров – Ковровый союз. Для облегчения труда ковровщиц в мастерских было все необходимое оборудование и готовая шерстяная и хлопчатобумажная пряжа. Мастерицы в один час производили до 3 000 узлов и громадное количество ударов даракком.

Туркменские ковры отличаются особой прочностью, потому что при их изготовлении используется полуторный и двойной узел. Благодаря такой узелковой плотности, достигающей в эксклюзивных экземплярах почти до миллиона узелков на один квадратный метр, ковры выдерживают испытание временем.

Традиции туркменского ручного ковроткачества успешно продолжают в экспериментальной ковровой мастерской в Ашхабаде. Сотканый ковровщицами самый большой ковер, площадью более 300 кв. м. и весом в 1,2 тонны, занесен в Книгу рекордов Гиннеса.

В центре Ашхабада находится Национальный музей Туркменистана, созданный Постановлением Президента Туркменистана от 20 марта 1993 года. Общая площадь музея составляет около 15 тысяч квадратных метров, на которых расположены различные залы, хранилища, производственные и научные отделы. В музее выставлено около 2 000 ковровых экспонатов, среди них много образцов старых ковров с многочисленными узорами, на которых изображены около тысячи гелей. Каждый квадратный метр таких изделий состоит из 1 350 000 узелков.

Большинство памятников народного творчества датируются XVII–XIX веком. Однако есть отдельные экспонаты 500-летней истории, в том числе

несколько ковров, выставяемых в залах музея только один раз в год. Это изделия, обнаруженные на раскопках древних городов Алтын-Депе и Намазга-Депе. Расцвет культуры двух крупных городов пришелся на начало II тысячелетия до н.э. В этот период на юге Средней Азии сформировался местный вариант древневосточного общества, немного отличавшийся от культуры народов, населявших древний Иран [9].

В современном Туркменистане ковер является одним из национальных символов и государственным достоянием Республики. В честь него с 1992 года в последнее воскресенье мая отмечается официальный национальный праздник “День туркменского ковра”.

Выводы. На протяжении последних десятилетий народные ремесла как национальное и культурное наследие туркменского народа успешно развиваются. Самобытные ремесленные изделия популярны и по сей день: ювелирные изделия являются неременным атрибутом женских нарядов, глиняная посуда украшает каждый туркменский дом, искусные, ручной работы ковры известны как в Туркменистане, так и далеко за его пределами. Таким образом, ценность туркменских ремесел остаётся неизменной не только в этнографическом плане, но и в реальной жизни современных жителей Туркменистана.

Література

1. Аннанепесов М. Хозяйство туркмен в XVIII–XIX / М. Аннанепесов. – Ылым, 1972. – 282 с.
2. Байриева А. Туркменская посуда из дерева / А. Байриева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://infoabad.com/vs-o-turkmenistane/turkmenskaja-posuda-iz-dereva.html>
3. Булат – древнее золото Туркмении [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.easttime.ru/info/turkmenistan/2013/05/24/bulat-drevnee-zoloto-turkmenii>
4. Васюрина А. А. Контркультура как механизм парадигмальных сдвигов в культуре // Сучасна картина світу : інтеграція наукового та позанаукового знання : збірник наукових праць. – Суми : Ініціатива, 1999. – С. 54–58 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/56634>
5. Гаффари З. И мастерство, и вдохновенье / З. Гаффари [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.turkmenistan.gov.tm/?id=6778>
6. Дервезинский этрап – промышленный центр Ахалского веляята [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.turkmenistan.gov.tm/?id=10332>
7. Загитова М. А. Ювелирные украшения Туркмении конца XIX – начала XX в собрании ГМИНВ / М. А. Загитова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://afgan-bazar.ru/node/3209>
8. Искусство туркменского ковра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.easttime.ru/allanalitic/52.html>

9. Национальный музей туркменского ковра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.turkmeninform.com/ru/news/20120520/05835.html>
 10. Промышленность, ремесла, рыболовство и охота Туркменистана [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib7.com/narody-srednej-azii>
 11. Пугаченкова Г. А. Искусство Туркменистана. Очерк с древнейших времен до 1917 г. / Г. Пугаченкова. – М. : Искусство, 1967. – С. 173–174.
 12. Zergärçilik [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.turkmen.zergarcilik.sungaty>
- Отримано 30.09.2017

Анотація

Роденко Алла, Базарова Гулджан. Туркменські ремесла: історичне минуле і сучасність.

У статті аналізується досвід національних туркменських ремесел – ковальства, гончарства, ювелірного мистецтва, килимарства та ін. Звертається увага на історію їх виникнення і розвитку, на збереження традицій у сучасних виробках ремісників. Наголошено на особливому статусі та значущості туркменського килима – майстерного виробу ручної роботи. Ремесла Туркменістану не тільки становлять значний інтерес в етнографічному плані, а й є значущим компонентом культурної спадщини.

Ключові слова: *ремесло, ковальське ремесло, гончарство, ювелірне мистецтво, килимарство, традиція, орнамент.*

Summary

Rodenko Alla, Bazarova Guldjan. Turkmen crafts: historical past and presents.

The description of national Turkmen crafts is provided in the article such as foreign, pottering, jewelry, rug weaving and others. Attention is paid to the history of their genesis and development, to the preservation of traditions in modern products of handicraftsmen. The skillful works of Turkmen masters differ considerably from household items and jewelry of most of other Central Asian peoples. First of all in concerns the famous Turkmen carpet. The main ornamental elements of the Turkmen carpet reflecting the religious beliefs of ancient Turkmens have become national symbols and decorate many architectural monuments in Ashgabat. The carpet is one of the national symbols and the property of the Republic in modern Turkmenistan. In its honor since 1992 year on the last Sunday of May there has been the official national festival “Day of the Turkmen carpet”. Crafts of Turkmenistan are not only of great interest from the point of view of ethnography but they are also a significant component in the world cultural heritage.

Keywords: *craft, foreign, pottery, jewelry art, rug weaving, tradition, ornament.*

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 130.2(477.52):165:94

Мозговий І. П. Палеоконтакт: міфи чи реальність : монографія. – Суми: Сумський державний університет, 2017. – 237 с.

Автор монографії професор Іван Мозговий, продовжуючи розвивати ідеї відомих наукових праць з проблематики існування позаземних цивілізацій, робить подальші сміливі кроки дослідника можливих міжпланетних контактів та деяких артефактів, які поки що не легко створити, опираючись на існуючі на Землі технології.

Видрукувана у видавництві Сумського державного університету, книга І. Мозгового стала результатом роботи автора над цією важливою науковою проблемою протягом не одного року. Читача вона вразить інформаційною насиченістю й новим підходом до вже започаткованої й розвинутої, але все ще недостатньо розробленої теми. У нагоді стає і багатий ілюстративний матеріал історичного, релігієзнавчого й культурологічного характеру. В результаті на сторінках видання нам розкривається грандіозне полотно можливого контакту давніх цивілізацій нашої планети з космічними прибульцями чи з інопланетянами.

Сам бібліографічний огляд засвідчує, що найвидатніші уми минулого й сучасності (К. Ціолковський, А. Ейнштейн, К. Саган, Й. Шкловський, С. Гокінг та ін.), серед яких багато українців, не мали сумнівів у існуванні інших світів та в палеоконтакті.

В монографії на рівні сучасної методології тлумачаться давні документи, міфи, легенди й перекази, в яких читач може простежити відгуки (чи натяки на них) про міжпланетні контакти в минулому. Співставляючи наукові дані, стан технічного розвитку тодішніх цивілізацій, світогляд різних народів світу, що зникли з історичної арени, автор не нав'язує читачеві свою думку, але демонструє як вірогідну версію думку про можливість взаємодії цивілізацій на теренах Галактики.

Факти, які подаються в книзі, її автор аналізує на фоні багатої картини давніх культур, релігійно-міфологічних уявлень різних народів (єгиптяни, шумери, індійці, китайці, греки, римляни, майя, ацтеки, скіфи та ін.). Наводяться дані, які засвідчують можливість існування інопланетян, їх відвідуванні Землі і участі в творенні земної історії.

У книзі подається аналіз фізичних, астрономічних і логічних проблем, які засвідчують імовірність існування інших населених світів у далеких галактиках та контакту їх представників із землянами. При цьому автор ніби справедливо ставить запитання, які мають глибокий світоглядний сенс: Яку

роль грає релігія у нашому самоутвердженні? Що нас очікує в майбутньому? Як нам підняти на вищий рівень проблему пізнання навколишньої дійсності? Які наслідки найближчим часом (як у цьому переконані багато фахівців) викличе вірогідний новий контакт із носіями позаземного розуму?

Бо й справді, якщо такий контакт відбудеться, наголошує автор, зміниться все навколо нас: наука, техніка, життя, буття інших світів. Тому неналежна увага цій актуальній проблемі може обумовити нашу неготовність до можливої ломки всіх світоглядних стереотипів, а це спроможне позбавити нас позитивних наслідків такого явища або викликати непередбачуваний негатив і ми виявимося нездатними захистити себе.

Прагнення до розуміння всього навколишнього світу та місця розумної людини в ньому, а також пошук можливого життя в інших куточках Всесвіту, пошук “братів по розуму”, спроба встановити контакт із ними є важливою проблемою подальшого розвитку людства, особливо при наявності загрози космічних воєн та перспектив необмеженого технологічного розвитку.

На не тривіальність постановки в монографії такої проблеми вказують і новітні дослідження астрономів із Нідерландів та Великобританії, які оцінили, наскільки змінилась “населеність” Всесвіту за останні чотири мільярди років, тобто починаючи з періоду появи життя на Землі, та встановили, що за цей час число планет із розумними цивілізаціями виросло від 2,5 до 20 разів. Стверджується, що число розумних світів буде зберігатись мільярди років, аж поки більшість зірок не припинять своє існування. Про можливість відвідування Землі прибульцями до 2025 року, говорив і колишній глава NASA Чарлз Болден, який є ветераном чотирьох космічних польотів.

Вдумливе читання монографії професора Івана Мозгового наводить також на думку про необхідність пошуку ресурсів для розвитку нового технологічного укладу, котрий базується на досягненнях нанотехнологій. Технологічний уклад – сукупність технологій, характерних для певного рівня розвитку виробництва. Автор монографії надихає читачів до своєрідного реінжинірингу в створенні нових зразків матеріалів та складних виробів із них, які певним чином були зображені в джерелах навіть напівміфологічного характеру.

Аналіз автором монографії рукописів, міфів, інших джерел та деяких матеріальних виробів, які мають незрозуміле походження, наприклад золотий літачок із Латинської Америки, дозволив у систематизованій формі викласти матеріал, який нарешті став доступним для українськомовних читачів – студентів, викладачів вищих навчальних закладів, учителів шкіл, усіх небайдужих до проблеми розвитку цивілізацій у Всесвіті.

Олександр Стадник

SUMMARY

Worldview – Philosophy – Religion : Scientific Journal / ed. by prof. Ivan Mozgovyi. – Issue 12. – Sumy : Sumy State University, 2017. – 200 p.

Journal of scientific papers “Worldview – Philosophy – Religion” is a scientific publication, founded jointly by the Sumy State University.

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 sixth of the journal of scientific papers “Worldview – Philosophy – Religion” works of scientists from Ukraine and Belarus 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

Артюх В'ячеслав Олексійович	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Ахмадалієва Зарнігор	студентка факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Базарова Гулджан	студентка навчально-наукового інституту фінансів, економіки та менеджменту ім. Олега Балацького Сумського державного університету, м. Суми
Васюріна Алла Олександрівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Возний Андрій Петрович	кандидат філософських наук, доцент кафедри фізичного виховання та спорту Сумського державного університету, м. Суми
Книш Інна Василівна	кандидат філософських наук, докторант кафедри менеджменту та інноваційних технологій соціокультурної діяльності Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, м. Київ
Козинцева Тетяна Олександрівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Коньок Ольга Петрівна	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
Корнієнко Олександр Миколайович	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Кубрак Олег Вікторович	старший викладач кафедри філософії Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Лебідь Євген Олександрович	доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Логвиненко Юлія Володимирівна	кандидат філологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Суми
Мазуренко Володимир Олександрович	кандидат технічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Суми
Макогон Анатолій Анатолійович	аспірант кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Мальована Ніна Володимирівна	кандидат філософських наук, викладач кафедри перекладу Сумського державного університету, м. Суми
Мозговий Іван Павлович	доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Ніколаєнко Сергій Олександрович	кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
Побожій Сергій Іванович	кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри психології, політології та соціокультурних технологій Сумського державного університету, м. Суми
Роденко Алла Вікторівна	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми

Румянцева Тетяна Герардівна	доктор філософських наук, професор кафедри філософії культури Білоруського державного університету, м. Мінськ (Білорусь)
Стадник Олександр Дмитрович	кандидат фізико-математичних наук, доцент кафедри фізики та методики навчання фізики Сумського державного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Теліженко Людмила Вікторівна	доктор філософських наук, доцент кафедри конституційного права, теорії та історії держави і права Сумського державного університету, м. Суми
Тубол Наталія Олексіївна	викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
Чегринець Надія Вікторівна	студентка Навчально-наукового інституту права Сумського державного університету, м. Суми
Чирков Сергій Юрійович	студент факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
Шевцова Аліна Владленівна	Кандидат філологічних наук, доцент кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
Щербина Яковлєва Олена Юріївна	доктор філософських наук, професор кафедри психології, політології та соціокультурних технологій Сумського державного університету, м. Суми
Яненко Євгеній Сергійович	студент факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми

Наукове видання

Світогляд – Філософія – Релігія

Збірник наукових праць

Випуск 12

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.

Формат 60x90/16. Умов. друк. арк. 14,2. Обл.-вид. арк. 14,5. Тираж 300 пр. Зам. № 931.

Видавець і виготовлювач

Сумський державний університет

вул. Римського-Корсакова, 2, м. Суми, 40000

Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 3062 від 17.12.2007

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Сумський державний університет видає фаховий збірник наукових праць “Світогляд – Філософія – Релігія”, якому присвоєно міжнародний ідентифікатор періодичних видань **ISSN 2305–7459** і який індексується у міжнародній наукометричній базі **Google Scholar**. Він також включений до **Ulrich’s Web Global Periodicals Directory** і прийнятий до індексування в **European index for the humanities and social sciences (ERICH PLUS)**: <https://dbh.nsd.no/publisering/analer/erichplus/periodical/info?sd=490170>, відповідальність за ведення якого покладена 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”, ГОСТ 7.5–88 та ДСТУ ГОСТ 7.1–2006.**

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 віддруковані 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;
- 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), 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 (до 75 слів) і розширену анотацію англійською мовою (130–150 слів) з перекладом назви статті, 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 вчитати 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 авторами цих вимог прискорить публікацію надісланих матеріалів.

Редакційна колегія