

СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

**СВІТОГЛЯД –  
ФІЛОСОФІЯ –  
РЕЛІГІЯ**

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 13

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



СУМИ  
СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
2018

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

С24

Засновник: Сумський державний університет.

Реєстраційне свідоцтво КВ № 22560–12460ПР (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 № 8 від 21.06.2018.

Редакційна колегія:

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

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

**А. М. Єрмоленко** - д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН (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. О. Филипович** – 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).

**Greg Dawes** – проф., кафедра філософії, University of Otago (Нова Зеландія);

**Vladimir Drekalovic** – проф., кафедра філософії, University of Montenegro (Чорногорія);

**Tomas Kačerauskas** – проф., завідувач кафедри гуманітарних і соціальних наук, Vilnius Gediminas Technical University (Литва);

**Romuald Kolodzie** – д-р мистецтвознавства, проф. (Польща);

**Stefan Konstańczak** – д-р хабілітат, проф. (Польща);

**Gonzalo Munevar** – проф., Lawrence Technological University (США);

**Vesa Oittinen** – проф., University of Helsinki (Фінляндія);

**Seungbae Park** – проф., Ulsan National Institute of Science and Technology (Корея);

**Tom Rockmore** – заслужений проф. Duquesne University (США), заслужений проф. кафедри гуманітарних наук, Peking University (Китай);

**Renata Ziemińska** – проф., Institute of Philosophy, University of Szczecin (Польща);

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.: 0(542) 68-77-90, e-mail: philosophy@ifsk.sumdu.edu.ua; mozg\_akadem@ukr.net

© Сумський державний університет 2018

## ЗМІСТ

<b>Артюх В'ячеслав</b> ІСТОРИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ 20-Х РОКІВ XX СТОЛІТТЯ.....	5
<b>Бурнос Евгения, Пилипенко-Фрицак Наталия</b> АССОЦИАТИВНАЯ ПАЛИТРА КОНЦЕПТА "РОДИНА" В СОЗНАНИИ УЗБЕКСКОЙ МОЛОДЕЖИ .....	14
<b>Васюрина Алла, Клімова Алла</b> СТРИТ-АРТ ЯК СОЦІАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН УРБАНІЗОВАНОГО ПРОСТОРУ .....	26
<b>Voznyi Andrey</b> IMPLICIT BASIS OF HUMAN CORPOREALITY IN PHYSICAL CULTURE.....	32
<b>Ворона Наталія</b> ДАВНЯ, КУЛЬТУРНО БАГАТА І БЕЗТАЛАННА НАЦІЯ – КУРДИ.....	42
<b>Гавриленко Вікторія</b> "СІДЕ АДАМ ПРЯМО РАЯ": ОСОБЛИВОСТІ МУЗИЧНОГО ВІДОБРАЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СКЛАДОВОЇ БАРОКОВОГО СВІТОГЛЯДУ.....	51
<b>Гелетюк Микола</b> ОСНОВНІ АСПЕКТИ БАГАТОКОНФЕСІЙНОСТІ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ З ПОЗИЦІЙ БОГОСЛОВ'Я .....	58
<b>Завгородній Віктор</b> МОВНА ТА КУЛЬТУРНА ДИФУЗИЯ В МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ: ПОЗИТИВ І НЕГАТИВ .....	66
<b>Казанджисва Марина, Яременко Людмила</b> FUTURES LITERACY: НОВА ЦІННІСТЬ В АКсіОЛОГІЇ І ЗАВДАННЯ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ.....	75
<b>Кисельов Олег</b> ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ І КУЛЬТУРИ В УКРАЇНСЬКОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ .....	82
<b>Книш Інна</b> "КЛІПОВЕ" МИСЛЕННЯ УЧНІВ (СТУДЕНТІВ) ЯК НОР МА І УМОВА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ.....	89
<b>Козинцева Татьяна</b> ВОЗМОЖНОСТИ СЕТЕВОГО ОБРАЗОВАНИЯ.....	101
<b>Колінько Марина</b> ВПЛИВ КУЛЬТУРНИХ КОНТЕКСТІВ НА МІЖКУЛЬТУРНУ КОМУНІКАЦІЮ.....	108
<b>Корнієнко Олександр</b> ФЕНОМЕН ВІРИ У КОНТЕКСТІ СВІТОГЛЯДНИХ ЗАСАД ЛЮДИНИ .....	117
<b>Кравець Владимир, Шило Александр</b> ДУХОВНЫЕ ПОИСКИ XVII В. И ИСКУССТВО ПОРТРЕТА .....	124
<b>Мазуренко Володимир, Логвиненко Юлія</b> ТЕОРІЯ СВІТОБУДОВИ МИКОЛИ РУДЕНКА – АЛЬТЕРНАТИВНИЙ НАПРЯМ НАУКОВИХ ПОШУКІВ ТРЕТЬОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ.....	144
<b>Макогон Анатолій</b> ЕСХАТОЛОГІЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РОЗВІДКА І СТАН СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ .....	152
<b>Миленкова Римма</b> ОСОБЛИВОСТІ АДАПТАЦІЇ ОБ'ЄКТІВ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА У ГАЛЕРЕЙНОМУ ПРОСТОРІ.....	161
<b>Мозговий Іван</b> НАРОДНІ СВЯТА ЯК СИНТЕЗ СВІТОГЛЯДІВ .....	168

---

<b>Побожій Сергій</b>	
"ВСЕСВІТНЯ ЧУТЛИВІСТЬ" ЯК СВІТОГЛЯД ТА ОСНОВА ТВОРЧОГО МЕТОДУ Г. ГАВРИЛЕНКА – ХУДОЖНИКА .....	182
<b>Поцюрко Марія</b>	
ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЙ ПРО СВОБОДУ ВОЛІ І ПЕРЕДВИЗНАЧЕННЯ ВІД АНТИЧНОСТІ ДО РЕФОРМАЦІЇ .....	193
<b>Роденко Алла, Тубол Наталія, Аббасова Нубар</b>	
ВІДОБРАЖЕННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У ПРИСЛІВ'ЯХ УКРАЇНСЬКОГО ТА АЗЕРБАЙДЖАНСЬКОГО НАРОДІВ ІЗ КОНЦЕПТОМ "ДРУЖБА" .....	200
<b>Сапко Hanna</b>	
REFLECTIVE SELF AS AN ANTIDOTE TO EXCESSIVE CONSUMPTION AND THE ROLE OF RELIGION IN ITS FORMATION .....	208
<b>Хенги Людмила</b>	
ИГРОВАЯ КОМПОНЕНТА В ПРОСТРАНСТВЕ МОДНОГО .....	214
<b>Чарікова Людмила</b>	
ПРО ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖІННЯ .....	221
<b>SUMMARY</b> .....	<b>227</b>
<b>ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ</b> .....	<b>228</b>

**В'ячеслав АРТЮХ**

## **ІСТОРИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ 20-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ**

*У статті досліджуються історико-матеріалістичні погляди українських марксистських філософів. Наголошується, що філософська думка в советській Україні у цей історичний період розвивалася в межах єдиної для всього Советського Союзу марксистсько-ленінської філософської парадигми, що активно догматизувалася. Одним з найбільш відомих українських філософів-марксистів був Володимир Юринець. В межах проблематики історичного матеріалізму його цікавили питання природи ідеології, відчуження, опредметнення, товарного фетишизму.*

**Ключові слова:** українська філософська культура, історичний матеріалізм, ідеологія, самовідчуження, фетишизація, уречевлення, Володимир Юринець.

**Постановка проблеми.** Конструювання історико-філософською наукою образу українського філософського процесу спонукає нас звернути увагу й на таку важливу його ланку як філософська культура 20-х років ХХ століття. Починаючи з 90-х років ХХ ст., вплив антикомуністичного світоглядно-ідеологічного контексту створює якщо й не ситуацію такої собі своєрідної “білої плями”, то спрощеного розуміння догматизованої марксистської філософії як лише “обслуговувача” чергових завдань компартії – напевне. Але марксистська парадигма об’єктивно є головною в українській філософській культурі ХХ століття і тому завдання ідеологічно незаангажованої її інтерпретації залишається актуальним.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Серед останніх досліджень цього періоду української філософії варто назвати невелику книгу Миколи Роженка [4], в якій він не лише проаналізував творчість українського советського філософа Володимира Юринця, але й описав трагічні сторінки завершення його життєвого шляху і, ширше, звернув увагу на історію нищення всієї філософської інтелігенції в 30-ті роки. Георгій Вдовиченко [1] у своїй монографії дослідив філософію культури в українській советській філософії 20–30-х років. Ярина Юринець [13] звернула увагу на феномен філософських дискусій в сер. 20-х – на поч. 30-х років. Крім того, ще кілька статей вона присвятила аналізу життєвого і творчого шляху Володимира Юринця. Іван Козій [3] пише про значення марксистської філософської парадигми для української філософії ХХ століття. У дисертаційному дослідженні Наталії Галань [2] здійснена спроба побудови цілісної картини філософського дискурсу в советській Україні 20-х – поч. 30-х років.

**Метою статті** є спроба реконструкції такої складової українського марксистського філософського дискурсу 20-х років як матеріалістичне розуміння історії. Тема експлікована в основному на прикладі текстів Володимира Юринця.

**Виклад основного матеріалу.** Елементи марксистської філософії в українській філософській культурі можна спостерігати вже з 70-х років XIX століття. Початки розповсюдження марксистських ідей пов'язані з іменами М. Зібера, С. Подолинського, М. Павлика, Ю. Бачинського, П. Грабовського, Лесі Українки. Потрібно також вказати на моменти марксизму в історіософських розмірковуваннях І. Франка. Після перевороту 1917 на теренах колишньої Російської імперії і остаточного утвердження при владі такої “ідеологічної” партії як більшовицька (комуністична) розпочинається процес канонізації офіційно прийнятої версії марксистської філософії. Філософія стає важливою складовою марксистсько-ленінської ідеології. Як би там не було, а в цей час українська філософська думка в советській Україні розвивається у складі єдино можливої для Советського Союзу марксистсько-ленінської філософії і якісь інші філософські школи, крім марксистської, були відсутні. Специфікою функціонування останньої є її злитість з політичною владою. Фактично один з варіантів марксистської філософії у її більшовицькому прочитанні постає ідеологією, що конструє та легітимізує грандіозну спробу побудови якісно нового типу суспільства – комуністичного. Хоча в 20-ті роки мабуть ще можна говорити про творчий характер марксистських ідей<sup>1</sup>. Взагалі, 20-ті роки були тим періодом, коли більшовицький варіант марксистської філософії лише починає утверджуватися, сталінський інтерпретативний канон, який остаточно перетворив цю філософію в ідеологічну заковану догму ще не склався і тому розмаїття інтерпретацій було можливе. Головне тут, що філософська думка в цей період функціонувала як не вироблення нових, а лише як інтерпретація вже наявних ідей. І саме на рівні інтерпретацій можна говорити про елементи творчості в більшовицькому варіанті марксистської філософії. Остаточно ж закріпив вироблення “єдино правильної лінії” в трактуванні філософії вихід у 1938 році книги “Короткий курс ВКП (б)” з її четвертим розділом “Про діалектичний та історичний матеріалізм” авторства Йосипа Сталіна. Саме догми цього розділу стали матрицею філософування для всіх філософів Советського Союзу на найближчі десятиліття.

Матеріалістичне розуміння історії або історичний матеріалізм<sup>2</sup> є головною складовою (поряд із діалектичним матеріалізмом) марксистської філософії. Поштовх марксистським філософам щодо подальших розробок в цій царині філософії був заданий публікацією навчального посібника одного з лідерів більшовицької партії Миколи Бухаріна (1888–1938) “Теорія історичного матеріалізму” (перше видання – 1921 р.), де він рішуче відмовляє історичному матеріалізмові у статусі філософії і навіть стверджує, що це рівень науки соціо-

<sup>1</sup> Ще в 1930 році Володимир Юринець міг написати, що “філософія марксизму – це не якась шттивна, змертвіла система, а активний процес, власне філософування, коли під цим словом не розуміти, зневажливо, пустої балачки, якій не відповідає ніяке напруження думки” [8, с. 113].

<sup>2</sup> Сам термін “історичний матеріалізм” на означення матеріалістичного розуміння історії був введений Ф. Енгельсом в передмові до англійського видання його роботи “Розвиток соціалізму від утопії до науки” (1892).

логії<sup>3</sup>. Така позиція цілком узгоджується з поглядами “ранніх” К. Маркса й Ф. Енгельса, для яких філософія – це той елемент надбудови, що поряд з теологією, естетикою та моральністю постає виявом духовного виробництва експлуаторських класів, а отже вона може претендувати лише на статус ідеології, зрозумілої як “хибна”, перекручена свідомість. В процесі переходу до соціалізму вона, як спекулятивний тип пізнання долається позитивним науковим знанням. Серед українських філософів 20-х – поч. 30-х років, які працювали в галузі історичного матеріалізму можна назвати Володимира Берковича, Петра Демчука (1900–1937), Семена Семковського (Бронштейна) (1882–1937), Тодося Степового (Діденка), Елі Штейнберга (1906–1937), Якова Блудова (1897–1984), але особливу увагу потрібно звернути на постать академіка ВУАН Володимира Юринця (1891–1937). Майже всі вони були репресовані в ході сталінської політики “великого терору” 1937 року.

Квінтесенція матеріалістично розуміння історії зафіксована в марксовій тезі, що зустрічається в передмові “До критики політичної економії” (1859): буття визначає свідомість, а не навпаки, як то було в ідеалістичних варіантах філософії або як зазначає український советський філософ Тодось Степовий: “Марксова теорія історичного матеріалізму підкреслює, що перевороти у свідомості відбуваються після того, як відбувається переворот у бутті, або, як висловився образно Гегель, – сова Мінерви влітає лише вночі, тобто свідомість запізнюється в своїй зміні відносно зміни суспільного буття” [5, с. 150].

Єдність суспільного буття та суспільної свідомості складає суспільну формацію. Процес людського життя в історичному матеріалізмі постає як закономірний рух (еволюція) в часі суспільно-економічних формацій, зумовлений постійним зростанням продуктивних сил суспільства, з якими, у свою чергу, корелюють економічні виробничі відносини. Спосіб виробництва матеріальних

<sup>3</sup> Взагалі, у першій половині 20-х років у Советській Росії виходило досить багато узагальнюючих праць та навчальних посібників з історичного матеріалізму. Варто назвати хоча б деякі з них. Соціал-демократ, що в молоді роки був близький до “махізму”, Павло Юшкевич, в Одесі в 1921 році перевидає свою працю 1907 року “Про матеріалістичне розуміння історії”. У 1922 році у журналі “Красная новь” починає друкуватися “Курс лекцій з історичного матеріалізму” соратниці ще засновника російської соціал-демократії Г. Плеханова Любові Аксельрод (Ортодокс). Відомий історик-сходознавець Олександр Тюменев перевидав у тому ж 1922 році свою працю 1907 року “Теорія історичного матеріалізму”. У тому ж 1922 році філософ Володимир Сараб’янов публікує популярні нариси “Історичний матеріалізм”. Соціолог і теоретик права Ісаак Разумовський у 1924 році видав свій “Курс теорії історичного матеріалізму”. Важливим для розгортання подальших дискусій на “філософському фронті” був вихід російською мовою книги відомого нідерландського марксиста Германа Гортера “Історичний матеріалізм” (1919). В Україні в руслі цієї тенденції виходить праця колишнього російського меншовика Бориса Горєва (Гольдмана) “Нариси історичного матеріалізму” (Харків, 1925). Продовжує в Україні свою творчу діяльність працями “Курс лекцій з історичного матеріалізму” (1923) та “Конспект лекцій з історичного матеріалізму” (1924) і Семен Семковського (Бронштейн). Він ще в 1908 році упорядкував і опублікував російською мовою збірник текстів відомих європейських соціалістично-теоретиків: “Історичний матеріалізм: дискусії, роздуми, філософські проблеми”.

благ як сукупність продуктивних сил та виробничих відносин завжди знаходиться в суперечливій єдності з надбудовою, куди поряд із суспільними інститутами входить і суспільна свідомість. Один із філософів-марксистів доби, В. Юринець, критикує спрощене, недіалектичне розуміння відносин між базисом і надбудовою, що було притаманне багатьом “неофітам” від марксистської філософії: “Історичний матеріалізм, – пише він, – учить нас, що всі ідеологічні ствердження мають за свою основу певну систему продукційних (виробничих – В. А.) відносин. Але історичний матеріалізм, як філософія чину, в несправних руках може перемінитися на джерело нових фетишизацій. Виходячи з того, що ідеологічні явища являються тільки надбудованими, можна легко попливти річищем специфічного епіфеноменалізму, розглядаючи їх як щось додаткове, незначне. Відси недалекокий крок до історичного автоматизму, до “економічного матеріалізму”, небезпеку якого вже передбачав Плеханов. Все – економіка, ось яка філософія такого роду історичного матеріалізму” [8, с. 109–110].

Отже, треба адекватно сприймати всю діалектичну складність відносин між базисом і надбудовою (включаючи сюди й ідеологію як вид суспільної свідомості). В реальному історичному бутті хоча матеріальне виробництво і є первинним по відношенню до явищ суспільної свідомості або як ще можна сказати, що явища надбудови залежні від економічного базису, але, у свою чергу, вони можуть бути самостійними і навіть мати зворотній вплив на нього. Тобто, фактично В. Юринець закликає глибше вивчати автентичний марксизм, приміром погляди того ж Ф. Енгельса, який у листі до Йозефа Блоха (1890) пояснював, що той, хто твердить, що “...економічний момент є нібито єдино визначальним моментом, то він перетворює це твердження в беззмістовну, абстрактну, безглузду фразу”. Цю тезу Ф. Енгельса В. Юринець в іншому місці пояснює так: “Історичний матеріалізм не говорить, що база визначає однозначно надбудову. База вказує тільки межі, серед яких можливі тисячі варіацій і індивідуальних відтінків, залежно від попереднього ідеологічного матеріалу і більшої або меншої чіткості зміни в продукційних відносинах” [8, с. 114]. Тут він констатує складність феномену надбудови і на рівні її зв’язків із базисом (“базою”), і на рівні структури самої надбудови, і на рівні функцій її елементів.

У зв’язку з публікацією російського перекладу першого (1924 р.) і другого (1921 р.) розділів “ранньої” роботи Маркса й Енгельса “Німецька ідеологія” (1846), в якій вперше чітко були сформульовані основні риси матеріалістичного розуміння історії, а потім і її “повного” виходу в 1932 році перед українськими філософами-марксистами постала проблема актуалізації змістового наповнення таких категорій історичного матеріалізму як “ідеологія”, “самовідчуження”, “опредметнення”, “товарний фетишизм”. Між іншим, саме після знайомства з цією працею Т. Степовий, приміром, уже твердить, що починаються формуватися основи матеріалістичного розуміння історії вже у статтях К. Маркса до “Рейнської газети” (1843), підготовчих матеріалах до першої спільної праці К. Маркса і Ф. Енгельса “Святої родина...” та самій “Святій родині...” (1844), а не в самій “Німецькій ідеології” [5, с. 143].



Серед складових надбудови важливе місце в українських філософів-марксистів займає аналіз феномену ідеології. Ідеологія, по-перше, на духовному рівні відображає інтереси панівних прошарків суспільства, по-друге, вона має ілюзорний характер (“хибна свідомість”) тому, що впирається врешті-решт у відчужений характер праці при капіталізмі. У лєнінському тлумаченні, коли він говорить про “наукову ідеологію”, “ідеологія” розповсюджується на колективну свідомість експлуатованого робітничого класу. І, далі, як ідеологія робітничого класу вона позбавляється ілюзорного характеру. Саме такі протилежні тлумачення змістовного наповнення “ідеології” (“хибна”, ілюзорна свідомість / “наукова” ідеологія) створює ту ситуацію смислової напруги, яку філософи цієї доби намагаються долати через застосування категорії діалектичної суперечності. В. Юринець у статті “Німецька ідеологія” Маркса й Енгельса у зв’язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму” (1927), щоб довести, що ідеологія є не лише “ілюзорна свідомість” вдається до інтерпретації відповідних фрагментів з “Німецької ідеології”. Він доходить висновку, що Маркс і Енгельс вказали, по-перше, на передумову виникнення моменту ілюзорності в ідеологіях, а це поділ праці на фізичну та духовну [9, с. 38]. Розподіл праці приводить до того, що тепер уже філософи-ідеологи можуть уявляти, ніби думка має таку ж саму реальність як і матеріальна дійсність. Саме усамостійнення сфери духовності приводить до непомічання її залежності від сфери матеріального виробництва, абсолютизації царини “чистої думки” і, як наслідок, перекрученого бачення соціального буття. По-друге, вони вказали на джерела ілюзій. Ними постають високий рівень суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами. Тоді представники панівних класів втрачають “всяку історичну орієнтацію” [9, с. 40] і сама соціальна реальність в їхній свідомості набуває ілюзорних рис. Ще одним джерелом ілюзій постає слабкий розвиток продуктивних сил [9, с. 40]. Та суспільна свідомість не обов’язково неправильно відображає реальність (“свідомість може, а не мусить стати ілюзорною” [9, с. 39]). Оскільки свідомість є не чим іншим як усвідомленням наявної практики і цей момент адекватного, “невивихненого” зв’язку між свідомістю і праксисом Маркс і Енгельс, на думку В. Юринця, закріплюють за історично прогресивним класом – робітничим, то можна говорити й про “пролетарську ідеологію”, “більшовицьку ідеологію” чи “наукову ідеологію”. Як бачимо, В. Юринець у марксовому розумінні ідеології особливу увагу акцентує на парі опозиційних категорій “істина-хиба”, хоча в “Німецькій ідеології” зустрічається й інший вимір смислового наповнення “ідеології”. Мова йде про те, що “ілюзія” не тотожна “хибі”, а ілюзорний характер ідеології породжується самою реальністю й існує у її складі, а не привноситься кимось ззовні, тобто не з життєвого досвіду. Це, швидше, *самоілюзія* реальності, породжена, з одного боку, частковим і обмеженим характером людської практики, далі – центрування людиною свого партикулярного способу існування, винесення його поза межі своєї частковості. У непомічання людиною частковості й історичності її власного буття і розуміння його як загального – суть ідеологічного самообману (ілюзії).

Як би там не було, але рівень ідеологічної надбудови саме через зв'язок з економічним базисом позбавляється самостійного значення і саме на рівні цієї “останньої інстанції” (Енгельс) можна стверджувати, що “тільки з дійсного процесу життя ми можемо зрозуміти й вивести, з'ясувати розвиток ідеологічних відсвітів і відзвуків цього життя” (тут В. Юринець схвально цитує Маркса) [12, с. 205].

Ідеологія як система раціоналізованих уявлень про суспільство, що ще й виправдовує та легітимізує конкретний соціальний порядок має двосторонні “відносини” з економічним базисом: крім того, що ідеологічні феномени можуть мати самостійне значення вона ще мати й зворотній вплив на економіку. Тому розуміння надбудови та ідеології як її складової лише як одновекторного відображення економіки у духовні форми, як своєїрідної “фотографії” економічного базису В. Юринець характеризує, критикуючи історіософію Д. Донцова, як “сплутування детермінізму з фаталізмом” [10, с. 208].

В. Юринець, у цьому зв'язку, розмірковує про значення категорії “випадковість”, позбавляючи “детермінованість” характеристик жорсткості. До фаталістичного розуміння історії якраз і веде однозначна зумовленість надбудови базисом, коли, приміром, елементи ідеології розуміються як пряме відображення економічних процесів.

Спрощеному розумінню марксистської філософії є своє пояснення. У 20-х – на поч. 30-х років у філософському житті проявляє себе “механіцистська” тенденція, проти якої в активно іступав В. Юринець, що стояв на чолі марксистської філософської групи “діалектиків”. Якщо можна говорити про якусь соціальну базу і “механіцистів”, і “діалектиків”, то потрібно сказати, що “мобілізація” на “філософський фронт” у 20-х роках слабо підготовлених у марксистській теорії представників “простого народу” різко понижує планку філософування. Тексти, що претендують на статус філософських, характеризуються тривіалізацією змісту, банальною риторикою та відвертою софістикою. Але курс на сталінську догматизацію марксистської філософії наприкінці 20-х – у 30-х роках потребував саме такого рівня забезпечення кадрами. Та в 30-х роках репресивна машина не пожаліла нікого: були розгромлені й “механіцисти”, й стара гвардія “діалектиків” і до керівництва советською філософією прийшла група молодих “діалектиків” на чолі з Марком Мітіним (Гершковичем).

Іншим поняттям, зміст якого активно тлумачиться українськими марксистськими філософами є поняття відчуження (самовідчуження). За К. Марксом в експлуататорських суспільствах і продукти людської праці, й сам процес праці та й “сутнісні сили” людини стають чужими цій людині і починають панувати над нею. Відчуження всіх цих елементів постає як самовідчуження людини. Самовідчуження В. Юринець визначає як “рух людських самовідношень”, що уявляється “як рух речей” [6, с. 262].

Людина, існуючи по-людськи, не може не працювати, результатом такої праці постає створення предметів, як результатів людської дії. Предмет – це опредметнена праця. А опредметнення – це процес втілення в предметові люд-

ських знань, умінь і навиків. Предмет тоді – це продовження самої людини, це “людський” предмет. І лише на тих етапах людської історії, де існує приватна власність на засоби виробництва і, як наслідок, експлуатація людини людиною опредметнення для експлуатованих прошарків суспільства виступає як втрата вироблених ними ж предметів. Вироблений предмет постає як чужий їм і зв’язки людини з таким відчуженим предметом в умовах приватновласницьких суспільних відносин – це панування світу предметів над людиною. Приватновласницькі міжлюдські відносини породжують розуміння опредметнення лише як реалізацію людиною своєї “власницької корисливості”. Не лише предмети, ставши чужими, починають панувати над людиною, перетворюючи її в засіб, а себе в мету, а через привласнені, але насправді чужі предмети встановлюється й ситуація такого виду міжлюдських відносин як експлуатація, тобто панування людини над людиною. При капіталізмі не лише предмет, а й сам процес його створення – праця, відчужується від творця предметів. Тобто, сам процес праці як дія, що виходить із самої людини постає як щось зовнішнє по відношенню до робітника, вона викликає почуття незадоволення і сприймається як примус. Навпаки, людина почуває себе вільною лише тоді, коли вона не працює. Тому рух до комунізму у В. Юринця – це подолання ситуації самовідчуження. У статті “Філософська генеза Маркса” він пише: “Концепція самовідчуження... об’єднується у Маркса з комунізмом, як з практичним рухом, що має за мету знищення світу, ворожого для робітника, і створення світу, в якому його праця буде вільним виявом його ініціативи, здатності, таланту; знищення самовідчуження – це знищення праці як примусу” [11, с. 100].

Тут же він пояснює, в якому напрямку “молодий” Маркс змінив розуміння категорії “самовідчуження” в порівнянні зі своїми вчителями – Гегелем і Фоєрбахом та пов’язане з ним поняття “практичного руху”: “Самовідчуження Гегеля полягало в опредметненні суб’єктивних змістів і ставленні себе в залежність від цих змістів, в чому й полягає пізнавчий процес. Самовідчуження у Фоєрбаха йшло по гегелівській лінії, але притиск він ставив на факті відривання людських змістів від людини і творення фантастичних дійсностей” [11, с. 99].

Рух до комунізму можливий не через зміну своєї внутрішньої суб’єктивної дійсності, а через практичну дію (революцію) щодо зовнішньої по відношенню до людини соціально-політичної реальності.

Опредметнення на етапі приватновласницьких капіталістичних відносин не лише породжує ситуацію відчуження, а ще й конкретизується як уречевлення (“орічевлення” – у В. Юринця), тобто коли відносини між людьми постають у вигляді відносин між предметами. Ну, а одним із виявів уречевлення постає феномен фетишизації предметів: світ, вироблених людиною предметів, перше, уявляється “живим”, по-друге, перед ними схиляються і їм поклоняються як якимось кумирам, так ніби вони володіють “силою”. Міжлюдські відносини опредметнюються, а предмети оживають – така ситуація постає як результат самовідчуження людини в умовах капіталістичної дійсності. В. Юринець говорить не лише про схиляння перед предметами чи уречевленням між-

людських відносин, але про “фетишизацію всіх культурних процесів” [8, с. 109] на сучасному етапі розвитку буржуазного типу суспільства.

На різних етапах розвитку капіталізму фетишизація, на думку В. Юринця, виконувала різні функції. “Фетишизація певних природних і суспільних законів була на світанку розвитку буржуазного суспільства стимулом цього розвитку. Переконавання, що новий лад не є витвором людей, а виникає із якихось глибших позалюдських сил, що він не є конвенціональний, а природній закон, окрилювала розмах нової кляси, була однією з форм плодотворних самоілюзій. “Невблаганні закони” капіталізму, які розглядали як закони природи, створювали обстанову бойового оптимізму, історичного радісного піднесення, притаманного першій половині 19-го сторіччя. Але хід часу, коли стеля капіталізму почала вищірюватися небезпечними щілинами, – справа змінилася до ґрунту. Орічевлення стало виправданням злого сумління буржуазії. Біологічні, расові теорії суспільства були вже не формами ідеологічного наступу (як би це виглядало на перший погляд), а оборони перед атакою марксизму” [8, с. 109].

Та “орічевлення” (фетишизація) притаманна не лише капіталістичному суспільству, вона можлива і в “системі пролетарської культури” доби соціалізму. На думку В. Юринця гіпертрофована увага до економічної складової суспільного життя в конкретних умовах будівництва соціалізму в советській Україні може стати “джерелом нових фетишизацій” [8, с. 109]. Приміром, на рівні художньої творчості, коли молоді українські поети, захопившись зображенням величі економічного зростання, “могутнього ритму праці Херсону, Одеси, Маріуполя” забули про людину – це також “фетишизм – хвороба орічевлення суспільних взаємин, спадщина буржуазної психіки” [7, с. 56]. Фетишизація – це ті “родимки”, що їх залишив капіталізм і в нижчій стадії комунізму – соціалізмі.

**Висновки.** Що може означати у творах В. Юринця акцентування уваги на позаекономічних факторах розвитку людської історії, на активному, перетворюючому характері впливу елементів надбудови на “базу”, на феноменах фетишизації на стадії соціалізму? Вірогідною версією відповіді може бути думка про його спроби, незважаючи на ідеологічний тиск, залишитися таки філософом навіть у межах марксистської парадигми. Тому він змушений був протистояти тим тенденціям в марксистській філософії, що її вульгаризували.

В цілому ж, коли ми говоримо про погляди українських марксистських філософів 20-х років на історичний процес, то тут мова не йде про якусь їхню власну філософію історії, а лише про оригінальний ракурс сприйняття історичного матеріалізму як наслідку застосування інтерпретаційних процедур (і, зрозуміло, що ця теза стосується дуже небагатьох із тих, хто в добу “розстріляного відродження” міг бути названий “філософом”).

#### *Література*

1. Вдовиченко Г. Культурфілософська спадщина філософів УСРР епохи “Розстріляного Відродження” / Георгій Вдовиченко. – К. : Вид.-поліграф. центр “Київ. ун-т”, 2015. – 511 с.
2. Галань Н. В. Філософсько-критичний дискурс у теоретичній спадщині українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Н. В. Галань. – К., 2015. – 19 с.

3. Козій І. Вплив марксистської парадигми на формування української філософії першої половини ХХ століття / Іван Козій // Гілея. – 2016. – Вип. 106. – С. 227–230.
  4. Роженко М. Трагедія академіка Юринця: (Штрихи до історії української філософії радянської доби) / М. Роженко. – К. : Укр. центр дух. к-ри, 1996. – 189 с.
  5. Степовий Т. Відношення свідомості до буття в матеріялістичному розумінні історії / Тодось Степовий // До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософ. зб. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 133–154.
  6. Юринець В. М. Хвильовий як прозаїк / В. Юринець // Червоний шлях. – 1927. – № 1. – С. 253–268.
  7. Юринець В. Павло Тичина. Спроба критичної аналізи / Володимир Юринець. – Харків : Книгоспілка, 1928. – 115 с.
  8. Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги “Микола Бажан”) / Володимир Юринець // Червоний шлях. – 1930. – № 2. – С. 106–118.
  9. Юринець В. “Німецька ідеологія” Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріялізму / Володимир Юринець // Філософсько-соціологічні нариси. – Харків : ДВУ, 1930. – С. 5–43.
  10. Юринець В. Новий ідеологічний маніфест українського фашизму / Володимир Юринець // Філософсько-соціологічні нариси. – Харків : ДВУ, 1930. – С. 205–233.
  11. Юринець В. Філософська генеза Маркса / Володимир Юринець // До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософ. зб. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 19–110.
  12. Юринець В. Значення “Німецької ідеології” Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму / Володимир Юринець // До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософ. зб. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 204–222.
  13. Юринець Я. Біля витоків “радянської філософії” в Україні (20–30-ті рр.) / Я. Юринець // Наук. зап. НаУКМА. – Т. 63 : Філософія і релігієзнавство. – К. : КМА, 2007. – С. 74–78.
- Отримано 10.05.2018

#### Summary

#### **Artyukh Vyacheslav. *The Historical Materialism in the Ukrainian Philosophical Culture of the 1920s.***

*The article focuses on the historical-materialist views of Ukrainian Marxist philosophers. The 1970s Marxist ideas spring in Ukraine is observed there. It is argued that in the 1920s, when the Stalinist totalitarianism had not yet reigned in the Soviet Union, it was possible to some extent to the creative interpretations of the basic provisions of the materialist conception of history. It is noted that the actualization of attention to the problems of historical materialism was made possible by the publication of the work by Nicholai Bukharin “The Theory of Historical Materialism”. Philosophical thought in Soviet Ukraine in that historical period developed within the framework of a single Marxist-Leninist philosophical paradigm, uniform for the entire Soviet Union, which was actively dogmatized. One of the most well-known Ukrainian Marxist philosophers was Volodymyr Yurinets. Within the limits of the problems of historical materialism, he was interested in the question of the nature of ideology, alienation, objectification, commodity fetishism. It is noted that the prerequisite for the emergence of ideology is the division of labor and the envy of the sphere of spiritual life. The phenomenon of ideology is interpreted by V. Yurinets in an ambivalent way: both as a false consciousness, and as an adequate reflection of the consciousness of the sphere of practice. It is emphasized that under capitalism, a person feels free only when he does not work.*

**Keywords:** *Ukrainian philosophical culture, historical materialism, ideology, self-empowerment, fetishization, consecration, Volodymyr Yurinets.*

УДК 1'373.2–053.81(575.1):316.273:141.311

**Евгения БУРНОС, Наталия ПИЛИПЕНКО-ФРИЦАК**  
**АССОЦИАТИВНАЯ ПАЛИТРА КОНЦЕПТА “РОДИНА”**  
**В СОЗНАНИИ УЗБЕКСКОЙ МОЛОДЕЖИ**

*В статье рассматривается понятийное содержание концепта Родина как многомерного ментального понятия, что характеризуется взаимосвязью мышления, сознания, культуры и языка, с помощью исследования вербализованных средств объективации этого концепта и построения его ассоциативного поля с целью определения отображения концепта Родителей в сознании современной узбекской молодежи.*

**Ключевые слова:** концепт, Родина, ассоциация, Узбекистан.

**Постановка проблемы.** Сложившаяся на рубеже тысячелетий антропоцентрическая парадигма определила научно-исследовательскую деятельность гуманитарных исследований, в частности, в лингвистике на многие десятилетия вперед. В рамках антропоцентрического подхода приоритеты ученых смещаются с объекта познания на субъект: к рассмотрению всех аспектов взаимодействия языка и человека, поскольку “язык существует только в индивидуальных мозгах, только в душах, только в психике индивидов или особей, составляющих данное языковое общество” И. А. Бодуэн де Куртэне [2, с. 37].

Для обозначения ментальных образований используются различные термины: логосистема, ментефакт, архетип, мифологема, культурема, символ, концепт и др., что свидетельствует о богатстве признаков, свойств, характеристик данных ментальных единиц, разнообразных подходах в их изучении.

**Анализ последних исследований и публикаций.** В последнее время наблюдается ярко выраженный интерес к изучению концептов, что вызвало проведение многочисленных исследований на различном материале и появление (достаточно условного) разграничения направлений и подходов в исследованиях. Анализ концепта как элемента концептосферы в связи с национальными ценностями определенной этнокультуры имеет непреходящее значение, что и определяет актуальность данной работы.

В настоящее время в лингвистике (в рамках лингвистического антропоцентризма) наметилась активная тенденция к изучению такие понятия, как мышление, сознание, культуры и язык в единстве и взаимообусловленности, причем язык, имеющий дело с реальной речевой практикой, рассматривается как транслят национальной специфики того или иного этноса, как культурный код нации.

Язык – сложное явление, состоящее из внутренней и внешней систем, а также содержащее ментальную структуру, включающую в себя языковую картину мира, языковое сознание носителей, этнический склад мышления, формирующийся под воздействием исторически сложившегося и медленно

изменяющегося с течением времени образа жизнедеятельности, национальный характер и менталитет [6, с. 7].

**Цель данной работы** состоит в определении понятийного наполнения концепта Родина посредством исследования вербализованных средств объективации данного концепта и построения его ассоциативного поля, с целью определения ассоциативной палитры концепта Родина, что тем или иным образом характеризует и идентифицирует носителей определенного этноса.

**Изложение основного материала.** Столь сложная и многогранная проблема, как соотношение и взаимосвязь языка, культуры, сознания, мышления и этноса, есть предмет исследования различных наук: философии, психологии, социологии, этнолингвистики, лингвокультурологии, лингвистической философии и др., и лишь с помощью синтеза различных отраслей знаний, с помощью смежных и пограничных исследований возможно расширение лингвистического знания.

Несмотря на многоаспектное и всестороннее рассмотрение такого термина как концепт, несмотря на богатейшую научную литературу по его исследованию, интерес ученых к изучению концепта не ослабевает; в связи с развитием когнитивной лингвистики, повышением интереса к проблеме взаимоотношения мышления, сознания, культуры и языка, развитием экспериментальных психолингвистических исследований в области соотношения языка и сознания активно разрабатываются новые направления в исследовании концепта.

Концепт является одновременно философским понятием, феноменом языка, сознания, культуры. Все тонкости культуры народа отражаются в его языке, который специфичен и уникален, так как по-разному фиксирует в себе мир и человека в нем [11, с. 3].

В философии (лат. *conceptus* – понятие) концепт рассматривается как содержание понятия в отвлечении от языковой формы его выражения; находится между языковыми выражениями и соответствующими им денотатами (предметами) [18, с. 300].

Лингвистические исследования концептов, активно развивавшиеся в конце XX века, позволили концепту занять одну из ключевых позиций в лингвокультурологии и стать основным понятием концептуальной лингвистики. По мнению В. И. Карасика, существующие в лингвистике подходы к пониманию концепта сводятся к лингвокогнитивному и лингвокультурному. Лингвокультурология изучает взаимосвязь культуры и языка, проявляющуюся в способах языкового выражения этнического менталитета, культурные концепты как ментальные сущности, “сгустки” этнокультурно отмеченного смысла, в которых отражается “дух народа” (Н. Д. Арутюнова, В. В. Воробьев, С. Г. Воркачев, Ю. Н. Караулов, В. И. Карасик, В. В. Красных, В. А. Маслова, Ю. С. Степанов, В. Н. Телия и др. лингвисты). С позиции лингвокультурологии важнейшим средством материализации и объективизации концепта как “основной ячейки культуры в ментальном мире человека” является язык.

В поле зрения когнитивной лингвистики находятся исследования ментальной деятельности человека, отражение информации о мире в языке и представления ментальных образований в единстве их понятийной, перцептивно-образной и ценностной составляющей посредством вербальных средств. Когнитивная лингвистика обязана своим развитием исследованиям Д. С. Лихачева, Н. Д. Арутюновой Ю. С. Степанова, С. А. Жаботинского, Е. С. Кубряковой и др.

В силу того, что концепт является многомерным образованием, дефиниции существенно варьируются в зависимости от научных школ, взглядов ученых, в зависимости от аспекта и методов изучения концепта, в зависимости от рассматриваемых способов репрезентации концептуальных смыслов, что является причиной отсутствия единого универсального определения термина концепт. Не имея возможности представить все имеющиеся определения концепта, укажем на наиболее интересные и авторитетные.

Истоки современных дефиниций находим у С. А. Аскольдова-Алексеева, который определил концепт как “мысленное образование, которое замещает в процессе мысли неопределенное множество предметов, действий, мыслительных функций одного и того же рода” [1, с. 269].

По мнению А. Вежбицкой, концепт – ключевое слово культуры; объект из мира “Идеальное”, имеющий имя и отражающий определенные культурно-обусловленные представления человека о мире “Действительность” [3, с. 11].

По определению Ю. С. Степанова, “концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек ... сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее” [14, с. 40]; “концепты не только мыслятся, они переживаются. Они - предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений” [14, с. 41]; “концепт окружен эмоциональным, экспрессивным, оценочным ореолом”; “пучок” представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово” [14, с. 40].

Е. С. Кубрякова дает следующее определение: концепт – это единица “ментальных или психических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры, которая отражает знания и опыт человека; оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга (*lingua mentalis*), всей картины мира, отраженной в человеческой психике” [8, с. 90]. Часть концептов имеет языковую “привязку”, другие концепты представлены в психике особыми ментальными репрезентациями – образами, картинками, схемами и т.п. Говоря о первых, Е. С. Кубрякова подчеркивает: “Самые важные концепты выражены в языке” [8, с. 90–92], а по замечанию Ю. С. Степанова, концепты как бы “прячут” над словами, вступая в отношения с разными словесными формами и тем самым “синонимизируясь”, зачастую в весьма причудливых и заранее непредсказуемых видах” [14, с. 48].



В. И. Карасик трактует концепт как “многомерное ментальное образование, в составе которого выделяются образно-перцептивная, понятийная и ценностная стороны” [5, с. 71], “фрагмент жизненного опыта человека” [5, с. 72], “переживаемая информация” [5, с. 128], “квант переживаемого знания” [5, с. 361].

Отражая этническое мировидение, концепт, тем или иным образом, характеризует носителей определенной этнокультуры. Акцентируя внимание на определяющей роли национально-культурного в структуре концепта, В. А. Маслова дает следующую дефиницию: “концепт – это ментальное национально-специфическое образование, планом содержания которого является вся совокупность знаний о данном объекте, а планом выражения – совокупность языковых средств” [11, с. 37].

Этнокультурную специфику считает ведущей при выделении концепта из множества ментальных образований и С. Г. Воркачев, определяя концепт как единицу коллективного знания (отправляющую к высшим духовным сущностям), имеющую языковое выражение и отмеченное этнокультурной спецификой [4]. И подчеркивая значимость языковой репрезентации отмечает: “Концепт – культурно отмеченный вербализованный смысл, представленный в плане выражения целым рядом своих языковых реализаций, образующих соответствующую лексико-семантическую парадигму” [4, с. 51–52].

В. В. Красных, характеризуя национальный концепт, дает следующее определение: “самая общая, максимально абстрагированная, но конкретно репрезентируемая (языковому) сознанию, подвергшаяся когнитивной обработке идея “предмета” в совокупности всех валентных связей, отмеченных национально-культурной маркированностью” [7, с. 268]; “своего рода свернутый глубинный “смысл” “предмета” [7, с. 269], называемый словом и включающий словесные ассоциации на имя концепта.

Несмотря на обилие определений, в них подчеркивается актуальная для современной лингвистики идея – взаимосвязь языка, сознания и культуры. Причем язык понимается как средство, с помощью которого возможно исследование ментальных структур, так как “языковые данные обеспечивают наиболее очевидный и естественный доступ к когнитивным процессам и когнитивным механизмам; само их появление можно рассматривать как следствие процесса и действия определенных механизмов, связанных с ментальной и когнитивной деятельностью человека” [9, с. 41].

Отсутствие единого определения связано с тем, что концепт обладает сложной, многомерной структурой; перечисленные выше определения не являются взаимоисключающими, но свидетельствуют о различных подходах в изучении концепта, осмыслении этого явления и подчёркивают богатейший потенциал, который таят в себе концепты для будущих исследований.

Обобщая разнообразные определения, данные учеными, можно сказать, что объединяющим в них является констатация концепта как многомерного ментального образования, характеризующегося взаимосвязью мышления, со-

знания, культуры и языка, что подчеркивает актуальную для современной лингвистики идею антропоцентричности – ориентации на духовность, субъективность, социальность и “личную сферу” носителя этнического сознания. Следовательно, концепты представляют мир в сознании человека, образуя концептуальную систему, а знаки человеческого языка кодируют в слове содержание этой системы.

В нашей работе мы понимаем концепт как многомерное ментальное образование, включающее описательно-классификационные, чувственно-волевые и образно-эмпирические характеристики, отражающее содержание человеческой деятельности и характеризующее носителей определенной этнокультуры, представленное в плане выражения вербальными реализациями.

Число лексических единиц, являющихся концептами, ограничено, поскольку концептом становятся только те явления действительности, которые актуальны и ценны для данной культуры, имеют большое количество языковых единиц для своей фиксации [11, с. 41].

Одним из ключевых концептов культуры является концепт Родина, поскольку он присутствует в любой этнической культуре и представляет собой универсалию. Любовь к Родине можно считать неотъемлемой чертой национального характера, это любовь всегда проявляется открыто и эмоционально, и свидетельством этому являются языковые средства, которыми человек передает это чувство.

Понятия “отчий дом, родная земля” известны всем народам, а чувство патриотизма рождается вместе с человеком и органично присутствует в нем постоянно. Однако их восприятие, формы выражения, глубина и распространенность могут различаться от этноса к этносу, от нации к нации, от человека к человеку. Даже время может добавлять в эти понятия новые оттенки.

Изучение способов репрезентации понятия Родина ведется в соответствии с современной научной антропоцентрической парадигмой, поскольку Родина занимает одно из центральных мест в системе ценностей человека и общества.

Понятие Родина многопланово, включает в себя как непосредственное место рождения или проживания, так и родную страну. У каждого конкретного человека образ Родины начинает формироваться с рождения под влиянием национальных обычаев, культуры, родного языка. Изначально Родина познается через семью, родной дом, родных и близких людей, затем формируются представления о “малой родине” – родной деревне или городе, постепенно складывается образ “большой родины”, родной страны; Родина отождествляется с народом и верой, с культурой, бытом и природой. На наш взгляд, образ Родины является основным элементом национального самосознания, духовным фундаментом, объект патриотических чувств.

Патриотические чувства и взгляды формируются под влиянием множества факторов и являются, с одной стороны, компонентом личности человека, а с другой – результатом его социализации. Вместе с тем, у этого имени много

образов: Родина – это и страна, государство, отчизна, это место, где родился и вырос и где живут друзья и близкие люди.

В силу того, что концепт – сложное многомерным образованием, его необходимо изучать многоаспектно, применяя различные методы.

Анализ языковых средств, эксплицирующих концепт, сообщает не только культурно значимую информацию всего народа, но и информацию о личностном ценностном опыте индивидуума, что открывает широкие возможности для изучения менталитета этноса и отражения содержания концептов в сознании отдельных его представителей.

Для комплексного описания концепта используется целый ряд методов. Методы исследования концептов можно разделить на 2 группы. Первая группа методов, заключается в анализе языковых средств, объективирующих концепт. Вторая – в проведении ассоциативного эксперимента. В рамках первой группы исследуется слово, репрезентирующие концепт, по иллюстративному материалу словарей; вторая группа методов, экспериментальная, направлена на изучение психологических ассоциативных реакций как части сознания на слово-стимул, которым выступает слово-имя концепта. Реакции на слово-стимул являются смысловым наполнением концепта.

Подчеркивая значимость материалов ассоциативного эксперимента как источника изучения концептов национальной культуры и сознания, Н. Ф. Уфимцева пишет: “Исследования языкового сознания с помощью ассоциативного эксперимента дают возможность выявить как системность содержания образа сознания, стоящего за словом в той или иной культуре, так и системность языкового сознания носителей той или иной культуры как целого и показывают уникальность и неповторимость образа мира каждой культуры” [16, с. 740].

По способу проведения ассоциативные эксперименты делят на свободный (информантам предлагается слов-стимул, на который они должны дать первую вербальную реакцию любыми языковыми средствами), направленный (предлагаются условия выбора, семантические и грамматические ограничения: написать слова определенной части речи, словосочетания, фразеологизмы и т.п.), цепной (информанты могут отвечать любым количеством слов-реакций, но представление реакций ограничено временем). Особое место среди экспериментов занимает рецептивный ассоциативный эксперимент, направленный на получение данных о понимании концепта: информантам предлагается дать свое определение слова-реакции; описать зрительный образ, возникший как реакция на слово-стимул.

Как правило, с целью наиболее комплексного исследования концепта, используются методы обеих групп, поскольку, по справедливому замечанию Д. С. Лихачева, концепт является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека [10, с. 282]. Данные этимологических и толковых словарей представляют объективную информацию о семантическом наполнении концепта, о его функционировании в массовом со-

знании; указанные же эксперименты дают богатый языковой материал, который позволит выявить компоненты концепта, стоящего за стимулом, оценочное отношение к нему и когнитивные признаки. Субъективная семантика, существующая в сознании человека как ассоциативная сеть, позволяет выявить функционирование и смысловое наполнение конкретных концептов в конкретной (возрастной или профессиональной) среде, предоставляет объективные данные о различных аспектах отражения языкового сознания, позволяет обнаружить представленность национального концепта в сознании индивида.

В нашем исследовании мы использовали все перечисленные методы исследования концепта, что позволило установить и описать совокупность языковых средств, номинирующих концепт, построить ассоциативное поле концепта и получить данные об отражении концепта Родина в сознании узбекской молодежи.

Во время рассказа об Узбекистане, студенты с большой любовью говорили о своей Родине. Они отмечали, что Узбекистан – это древняя удивительная страна со своей культурой и традициями. Природа Узбекистана сурова, большую часть страны занимают пустыни, поэтому характер жителей закаляется в таких условиях. Узбеки научились ценить свою Родину с ее красивой природой и прекрасными людьми. В Узбекистане самое большое и многонациональное население в Средней Азии. Здесь проживают узбеки, казахи, русские и украинцы, таджики и каракалпаки, иранцы, корейцы, немцы, армяне и чеченцы. Исторически Узбекистан находился на Великом Шелковом пути, который соединял Европу и Азию. Здесь есть много городов, история которых насчитывает более тысячи лет. Эти города были центром средневековой науки. Сегодня Узбекистан – индустриальная страна, основное богатство которой – добрые, щедрые и гостеприимные люди.

Исследуя вербальные реакции, данные респондентами определённого этноса, а также конкретного возраста, мы получили сведения о специфике представления концепта Родина в сознании людей с учётом факторов национальной культуры и возрастных особенностей. Из вербальных реакций респондентов было сформировано ассоциативное поле, представляющее собой упорядоченный по частотности набор всех ассоциативных реакций на слово-стимул – имя концепта. Ассоциативное поле позволило выявить национальную модель сознания, которая представляет собой набор правил оперирования знаниями определённой культуры, отражающими образ мира данного этноса.

В узбекском языке слово Родина передается лексемой *Vatan*.

Обратимся к этимологии узбекского слова *Vatan*, репрезентирующего концепт Родина в узбекской культуре. В современный узбекский язык слово *Vatan* пришло из арабского языка (арабск. *وطن* “родина”), в котором оно обозначает место жительства, жильё.

Толковый словарь узбекского языка даёт следующее определение концепта Родина: *Vatan* – 1) место проживания, территория, социальная среда, страна предков; место, где родился и вырос человек; 2) дом человека, его обыч-

ное место жительства; 3) место рождения людей, страна; исторически является регионом определенной нации с ее природой, народонаселением, языком, культурой, образом жизни и традициями; единственное священное место [15, с. 148].

В Узбекско-русских словарях находим следующее толкование: Vatan – 1) место рождения людей, страна; исторически является регионом определенной нации с ее природой, народонаселением, языком, культурой, образом жизни и традициями. Единственное священное место. Любовь к родине выражается в патриотизме; 2) место проживания, территория, социальная среда, страна предков. Страна, где родился и вырос человек; 3) дом человека, его обычное место жительства [13; 19].

Толковый словарь узбекского языка дает следующее определение понятия Родина: “Vatan – родина, отечество, отчизна” [15].

Анализ словарных дефиниций показал, что в содержательной структуре концепта Родина выделяются следующие компоненты, характеризующие его ценность для узбекского народа: отечество, место рождения человека, место жительства, дом человека.

Для получения данных об отражении концепта Родина в сознании узбекской молодежи респондентам (52 узбекским студентам Сумского государственного университета) была предложена анкета, содержащая слово-стимул Vatan и включающая следующие задания-вопроса: 1) напишите любые слова, с которыми у Вас ассоциируется понятие Родина; 2) напишите имена существительные, с которыми у Вас ассоциируется понятие Родина; 3) напишите имена прилагательные, с которым у Вас ассоциируется понятие Родина; 4) напишите глаголы, с которым у вас ассоциируется понятие Родина.

В ходе эксперимента, который был направлен на выявление современного понимания смысла концепта Родина, получены следующие результаты:

– в сознании узбекской молодежи концепт Родина ассоциируется со словами *дом (39), любовь (33), семья (22), страна (22), родители (19), гордость (14), папа (11), мама (11), патриотизм (10), мир (7), счастье (6), друзья (4), жизнь (2), природа (2), родственники и близкие люди (2), удача (1), рай (1), долг (1)*;

– носители узбекского языка характеризуют Родину как *любимая (17), родная (15), красивая (9), добрая (2), незаменимая (1)*;

– узбекская молодежь ассоциирует понятие Родина со следующими действиями: *защищать (10), работать (6), служить (4), жить (4), отдыхать (3), отдыхать (3), умереть за родину (1), хранить (1)*.

Слова-реакции были распределены на несколько ассоциативных групп по принципу их принадлежности к различным сферам деятельности человека: политическая, социальная, духовная и понятия, обозначающие родственные связи. Также были выделены группы ассоциаций, указывающие на место и условия проживания человека: периоды жизни, территория, природа, продукты. Самая большая группа слов соотносится с политической сферой. Можно отме-

тить, что в данной группе слово Родина представлено в историческом контексте, а именно в связи с событиями военной истории, героическим прошлым Узбекистана, так как наиболее часто повторяются следующие слова: *гордость* (14), *патриотизм* (10), *защищать* (10), *мир* (7), *умереть за родину* (1), *хранить* (1). Нужно отметить, что патриотизм молодежи связан не с современными событиями, а с прошлым Узбекистана.

Наиболее часто встречаются ассоциации, соотносимые с понятиями социальных привязанностей. Большое количество респондентов ассоциируют Родину с *домом* (39). Причем Дом в данном контексте понимается как сообщество людей, живущих вместе; Родина – общий для многих людей дом. Родина связана в сознании студентов больше со структурой страны и ее организацией.

В группе ассоциаций, указывающих на понимание Родины как природной сферы, чаще всего повторяются следующие слова: *земля* (7), *красивая природа* (5), *любимые фрукты* (3).

Достаточно много ассоциаций, определяющих Родину как территориальную сферу. Наиболее частыми ассоциациями здесь является слово *страна* (22). Родина воспринимается, прежде всего, как огромная территория, объединяющая в единое целое регионы, города, но не как “малая родина”.

В группе ассоциаций, связанных с периодами жизни человека, Родина упоминается как *место рождения* (6). Также в сознании узбекских студентов Родина ассоциируется с такими конкретными физическими предметами, как *любимые фрукты* (3), *флаг* (1), *школа* (1), *колледж* (1), *улица* (1).

Полученные в результате эксперимента ассоциации можно разделить на следующие группы:

1) Указывающие на эмоциональный настрой и чувства. Самая распространенная здесь ассоциация – *любовь*.

2) Ассоциации, связанные с политической сферой: *патриотизм, защищать, гордость*.

3) Также есть ассоциации, связанные с гражданственностью: *флаг, патриотизм*.

4) Социальные привязанности: *дом, семья*.

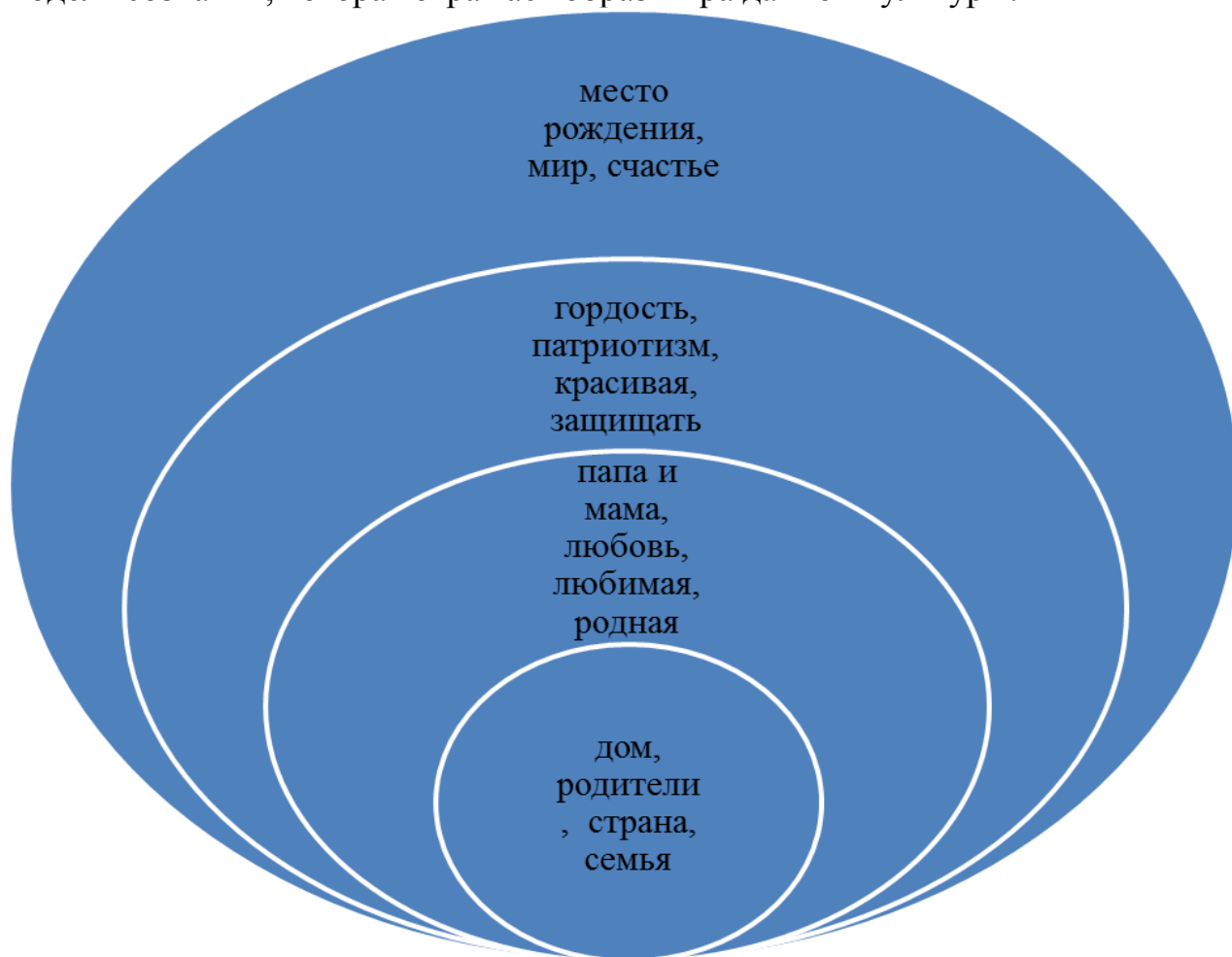
5) Родина как природное явление: *любимые фрукты, красивая природа*.

6) Родина как *место рождения*.

При анализе речевых репрезентаций слова-стимула Vatan (Родина) была выявлена ценностная значимость их представлений в языковом сознании студентов посредством количественного сравнения полученных словесных реакций. Такое сравнение и подсчет количества частотных словесных реакций на слово-стимул позволили распределить по значимости в языковом сознании студентов ассоциативные номинации и выявить наиболее и наименее частотные ассоциации.

Из языковых реакций испытуемых мы сформировали ассоциативное поле, представляющее собой упорядоченный по частотности набор всех ассоциатив-

ных реакций на слово-стимул Родина, и позволяющее выявить национальную модель сознания, которая отражает образ мира данной культуры.



Ядро поля составляют лексемы с высокой частотностью, наиболее общие по значению, стилистически нейтральные, без эмоционально-экспрессивной окраски, представляющие ближайшее окружение студента: *дом, родители, семья, страна*.

В околоядерную зону входят слова (существительные и прилагательные) с меньшей частотностью употребления, слова стилистически нейтральные и эмоционально окрашенные: *папа и мама, любовь, любимая, родная*. Меньшей частотностью представлены лексические ассоциации (существительные и глаголы) *гордость, патриотизм, защищать*, которые попали в ближайшую периферию. В дальнюю периферию входят слова с еще более низкой частотностью: *место рождения, мир, счастье*. Крайняя периферия представлена национально окрашенной лексикой, определяемой культурно-историческими традициями узбекского народа и отражающей различные аспекты культурно-исторического опыта студентов: *любимые фрукты, плов, хлопок, доппе (головной убор, тубетейка), мадраса (место захоронения знаменитых людей)*.

Необходимо отметить, что негативные ассоциации отсутствуют, лексемы преимущественно нейтральные или позитивные по коннотации.

Поскольку, по утверждению З. Д. Поповой и И. А. Стернина, к ядерной зоне относятся лексемы, представляющие ядро национального сознания, а к периферии – индивидуальное сознание [12, с. 25–26], можно констатировать следующее: в национальном сознании узбекской молодежи, обучающейся в СумГУ, ядерные ассоциации с концептом Родина имеют словарное происхождение и представляют энциклопедические знания; национально ориентированные лексемы не столь актуализированы в сознании молодых людей и составляют дальнюю периферию.

**Выводы.** Проанализировав полученные в результате эксперимента данные, мы сделали следующие выводы:

1. С пониманием Родины как “Дома” связаны особые эмоционально окрашенные слова-реакции у большого количества респондентов. Это положительные ассоциации с уверенностью, комфортом, определенностью, поддержкой;

2. В образ Родины вкладываются и патриотические чувства современной узбекской молодежи. Такие понятия как “достоинство”, “незаменимая”, “долг перед Родиной”, “гордость” формируют особое представление о Родине как об источнике гордости и уважения;

3. На формирование образа Родины во многом оказывают воздействия стереотипы, обусловленные историческими событиями, советским прошлым, на что указывают ассоциации, относящиеся к политическим и социальным сферам. Ключевым аспектом понимания Родины является ее восприятие в качестве государства как определенной формы организации общества со всеми необходимыми атрибутами, символикой.

#### *Литература*

1. Аскольдов С. А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М., 1997. – С. 267–279
2. Бодуэн де Куртэне И. А. Избранные труды по общему языкознанию : в 2-х т. / И. А. Бодуэн де Куртэне. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – Т. 1. – 384 с.
3. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.
4. Воркачев С. Г. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Известия РАН. Серия лит-ры и языка. – 2001. – Т. 60. – № 6. – С. 47–58.
5. Карасик В. И. Языковой круг : личность, концепты, дискурс : монография / В. И. Карасик. – 2-е изд. – М. : Гнозис, 2004. – 390 с.
6. Караулов Ю. Н. Предисловие. Горячие точки развития русистики : русский язык, русский мир и российский менталитет // Русское слово в русском мире : сборник статей. – М. : МГЛУ ; Калуга : ИД “Эйдос”, 2004. – С. 5–28.
7. Красных В. В. “Свой” среди “чужих” : миф или реальность? / В. В. Красных. – М. : ИТДГК “Гнозис”, 2003. – 375 с.
8. Краткий словарь когнитивных терминов / Е. С. Кубрякова, В. З. Демьянков, Ю. Г. Панкрац, Л. Г. Лузина / под общ. ред. Е. С. Кубряковой. – М. : Филол. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова, 1997. – 245 с.
9. Кубрякова Е. С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика, психология, когнитивная наука // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 34–47.



10. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность : от теории словесности к структуре текста. Антология / под ред. В. П.Нерознака. – М., 1997. – С. 280–287.
  11. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику : учеб. пособие / В. А. Маслова. – М. : Флинта-Наука, 2007. – 294 с.
  12. Попова З. Д., Стернин И. А. Семантико-когнитивный анализ языка : монография / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж : Изд-во “Истоки”, 2007. – 250 с.
  13. Русско-узбекский словарь : в 2-х т. / под ред. А. Мадвалиева. – Ташкент : Издательско-полиграфический творческий дом “O`qituvchi”, 2014, т. 2. – 356 с.
  14. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю. С. Степанов. – М. : Школа “Языки русской культуры”, 1997. – 824 с.
  15. Толковый словарь узбекского языка : в 2-х т. / под ред. Ж. М. Магруфова. – М. : Русский язык, 1981. – Т. 2 – 715 с.
  16. Уфимцева Н. В., Тарасов Е. Ф. Языковое сознание : проблемы и перспективы // В странстве языка и культуры. Звук, знак, смысл : сб. статей в честь 70-летия В. А. Виноградова / В. З. Демьянков, В. Я. Порхомовский, М. Е. Алексеев и др. – М. : ЯСЛ, 2010. – С. 735–747.
  17. Уфимцева Н. В., Тарасов Е. Ф. Проблемы изучения языкового сознания / Н. В. Уфимцева, Е. Ф. Тарасов // Вопросы психолингвистики. – 2010. – №10. – С.18–27.
  18. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди; [редкол. : В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – Київ : Абрис, 2002. – VI, 742 с.
  19. Ходжаев А., Мухиддинова Х. Узбекско-русский словарь (*O`zbekcha-ruscha lug`at*) / А. Ходжаев, Х. Мухиддинова. – Ташкент : O`qituvchi, 2009. – 144 с.
- Отримано 10.05.2018

*Анотація*

***Бурнос Євгенія, Пилипенко-Фріцак Наталія. Асоціативна палітра концепту Батьківщина у свідомості узбецької молоді.***

*У статті розглядається понятійний зміст концепту Батьківщина як багатомірного ментального поняття, що характеризується взаємозв'язком мислення, свідомості, культури і мови, за допомогою дослідження вербалізованих засобів об'єктивації цього концепту та побудови його асоціативного поля з метою визначення відображення концепту Батьківщина у свідомості сучасної узбецької молоді.*

***Ключові слова:*** *концепт, Батьківщина, асоціація, Узбекистан.*

*Summary*

***Burnos Yevheniia, Pylypenko-Fritsak Nataliia. Associative Range of the Concept “Motherland” in Uzbek Youth Consciousness.***

*The article examines the associative palette of the concept Motherland as the multi-measured mental formation, which is characterized by the interrelation of thinking, consciousness, culture and language.*

*The analysis of the linguistic means, which explicate the concept, informs not only about the culturally significant information of the whole people, but also information about the individual's personal value experience. It opens wider opportunities for studying the mentality of the ethnos and reflects the content of the concepts in the minds of its individual representatives.*

*In the paper, the concept is understood as an education, including descriptive-classification, sensory-volitional and figurative-empirical characteristics. It reflects the content of human activity and characterizes of the carriers of a certain ethno-culture, which is represented in terms of expression by verbal implementations.*

*The article presents the results of the study of verbal reactions, given by respondents of a certain ethnic group (Uzbek's youth), of a specific age (20–25 years), ideas about the concept Motherland are taking into account the factors of national culture.*

***Keywords:*** *concept, association, Uzbekistan, Motherland.*

**Алла ВАСЮРИНА, Алла КЛІМОВА**  
**СТРІТ-АКТ ЯК СОЦІАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН**  
**УРБАНІЗОВАНОГО ПРОСТОРУ**

*В статті висвітлюється сутність та зміст такого соціально-естетичного напрямку, як “стріт-арт”, аналізуються фактори впливу, що спричинили появу цього жанру образотворчого урбаністичного мистецтва та ідеї, якими керуються митці вуличного мистецтва. Акцентується увага на соціальній значущості змісту творів стріт-арту, розкривається сутність стріт-арту як сучасного засобу візуального вираження актуальних ідей та почуттів суспільства.*

***Ключові слова:** стріт-арт, мурал, вуличне мистецтво, естетика, художня творчість.*

**Постановка проблеми.** Серед чисельних проблем сучасного суспільства особливий інтерес науковців привертає феномен візуальної естетизації урбанізованого простору, художньої репрезентації актуальних ідей сьогодення, їх символічного значення. Серед багатьох постмодерністських мистецьких реалій (інсталяція, перформанс, акціонізм, флешмоб, паблік-арт тощо) особливого значення набуває вуличний живопис, який презентується у різних жанрах, техніках і має значне смислове розмаїття. Художня креативність у ХХІ ст. реалізує свої можливості швидше, ніж спеціалізована наукова думка встигає опановувати такі інноваційні зміни. Усталені терміни, якими позначали традиційні мистецькі форми, перестали відповідати новим художнім викликам. Сьогодні існує термінологічна невизначеність і плутанина навколо вуличного живопису, який часто визначають як стріт-арт: графіті, спрей-арт, інвайронмент, мурал, розпис фасадів, монументально-декоративне мистецтво, настінний живопис, настінний розпис, мозаїка, фреска тощо. В статті будемо послуговуватися терміном стріт-арт як таким, що позначає різноманітність вуличного живопису, де полотном стає місто (стіни будівель, огорожі). Митці міського живопису (їх можна назвати урбан-художниками) прагнуть донести свої думки до співгромадян без посередників, без просторових перепон (галерея, музей). Мистецтво намагається залишити закритий елітарний простір, прагне “вийти на вулицю” і, таким чином, наблизитися до містян.

Візуалізація соціально значущих проблем стає своєрідною візитівкою архітектурного обличчя сучасних українських міст. Українське вуличне мистецтво мало швидку еволюцію: від хаотичних розписів парканів і дивних графіті в 90-х до грандіозних філософських муралів сьогодення, від символічності знаків, сутність яких розуміли лише прихильники певних молодіжних субкультур, до візуалізації проблематики важливого суспільного значення.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Стріт-арт у сучасній науці часто розглядають в контексті яскравих “викликів сучасності”, який змінив статус

майже з маргінального явища на сучасне мистецтво. Як факт, стріт-арт потужно вривається в урбанізований простір у II пол. XX століття (спочатку у 70-х роках – у США, у 80-х роках – у європейських країнах, після розпаду СРСР – у 90-х – у країнах пострадянського простору). Його дослідження мають коротку історію. Науковці звернули увагу на вуличне мистецтво головним чином у XXI ст. Сьогодні інтерес до стріт-арту зростає, збільшується кількість наукових публікацій, адже вуличне мистецтво не перестає еволюціонувати, втілюючись у нових формах. Науковий внесок у розгляд цієї мистецько-філософської проблеми зробили такі зарубіжні вчені, як Рафаель Шахтер [10], Ніколас Рігл [11], Льюїс Боу [7], Алісон Янг [14; 15] та інші [8; 9; 12; 13].

Разом із тим слід визнати, що у вітчизняній науці поки що мають місце початкові спроби визначити головну ідею самовираження людини за допомогою вуличного мистецтва. Дослідженням цієї теми займалися Наталія Самутіна [5], Анна Алексеєва [1], Андрій Монастирський [3], Артем та Ганна Онкович [4].

**Метою статті** є висвітлення сутності та змісту такого соціально-естетичного мистецького напрямку, як стріт-арт, аналіз факторів впливу, що спричинили появу чисельних різновидів вуличних образотворчих жанрів та ідей, якими керуються урбан-митці. Особлива увага приділяється українським муралам, їх художній цінності, але перш за все соціальній значущості.

Процес дослідження стріт-арту як соціально-мистецького явища, перепитий його розвитку, актуалізує широке коло філософських, гносеологічних, естетичних, методологічних проблем, пов'язаних із пізнанням загальних закономірностей розвитку суспільства та людини.

**Виклад основного матеріалу.** Стріт-арт – це мистецтво відкритого простору, демократичне і вільне. Хоча сьогодні митці мають узгоджувати свій художній проект і з громадськістю, і з владою, але залишається свобода творчості, свобода художнього висловлювання. Автори монументальних творів стріт-арту звертаються не до обізнаної розпеченої невеличкої групи мистецьких експертів, а до звичайних громадян, які часто не мають спеціальних художніх знань. Проте художнє втілення певної ідеї має зачепити душу людини, тому сюжети часто є соціально актуальними, мають значний естетичний вплив. Все частіше стверджується думка про те, що стріт-арт став соціальною зброєю, призначенням якої є досягнення змін у суспільстві. Ціллю цієї зброї стають не окремі вулиці, а цілі міста.

Мистецтво стріт-арту своїм корінням сягає часів давніх цивілізацій. Наприклад, в Месопотамії малюнками прикрашали стіни храмів, які склалися з малопривабливої необпаленої цегли. На стінах зображувалися фігури тварин, людей, богів. Поширеною картиною була хода жерців, які вели биків для жертвопринесення. І вулиці античних міст містили різні зображення. Найбільше їх було, звичайно, на будівлях, що мали релігійне призначення. Так у Помпеях на вулицях стояли вівтарі, які прикрашалися живописом, ліпниною, орнаментикою написів. В середньовічну християнську добу відбуваються певні зміни в

зовнішньому оздобленні храмів. Суворий канон церковного мистецтва вимагав дотримання певних правил в архітектурі, живописі, музиці. Християни різних європейських міст у будівництві розкішних храмів нібито змагалися між собою в мистецькому виявленні любові до Бога. Романські та готичні храмові споруди оздоблювалися чисельними скульптурами, збагачувалися красою кольорових вітражів, дивували запаморочливими конструкціями. Проте розписів на зовнішніх стінах храмів майже не зустрінемо. Це пов'язано з багатофункціональністю храмів, серед яких важливою була оборонна, що передбачала можливість дати прихисток мешканцям міста у випадку ворожого нападу. Та все ж деякі спроби естетизації вуличного простору міст існували і в добу Середньовіччя. Часто малюнки на стінах будівель мали прикладне значенні. Заможні городяни оздоблювали будинки зображенням родових гербів. Ремісники часто замовляли малюнки, які мали відношення до їх праці і виконували своєрідну функцію вівіски, вказівника. Розписи на будівлях були наслідком навіть ухилення від податків. Так, у деяких містах середньовічної Європи оподатковувалися навіть вікна, які виходили на вулицю. Мешканці міст, щоб уникнути зайвих витрат, замурували вікна, але задля естетики малювали вікна на стінах своїх осель. Ці особливості середньовічного стріт-арту можна споглядати, наприклад, у чеському мальовничому місті Чеськи-Крумлов. Історичний центр міста внесений у список всесвітнього спадку ЮНЕСКО в 1992 році саме завдяки середньовічним розписам будівель, які збереглися й до сьогодні. Найвідомішою спорудою цього міста є замок. Стіни замку Чеськи-Крумлов розписані у техніці, яку можна назвати “графіті”. Перші згадки про цю будівлю були датовані ще 1240 роком. Але не лише вона зберегла на собі чудернацькі розписи. Зображення прикрашають практично усі фасади старого міста. Давні, обшарпані, іноді, нібито, повністю занедбані, вони все одно зберігають свій неповторний шарм і вирашно відтіняють красу вузьких чеських вуличок.

Українська культура має свої національні коріння вуличного живопису. Можна згадати мальовничі українські села з яскраво розписаними хатами. Неодноразово пише про малюнки на оселях і український майстер прози М. В. Гоголь. В “Вечорах на хуторі біля Диканьки” молодий Вакула не лише коваль, але і маляр, який і зовні хати розмальовував.

Важливим етапом у розвитку стріт-арту стає ХХ століття. Новий сплеск вуличної творчості припадає на час після Другої світової війни. В післявоєнному суспільстві загострюються соціальні проблеми, підвищуються протести настрої, формуються нові контркультурні ціннісно-сміслові реалії. Простір міста, його будівлі, паркани дають можливість молоді візуалізувати нове бачення світу, заявити про незгоду з традиційними цінностями старого суспільства. Де хто з дослідників вважають пам'ятками в жанрі стріт-арту навіть написи на кшталт “Тут був Кілрой” (нібито це послання залишав на внутрішніх стінах суден працівник американської кораблебудівної фірми Дж. Кілрой. А потім, невідомо чому, цей напис почали залишали солдати США на місцях важких боїв Другої світової війни) [5, с. 239]. Але все це передісторія. Розквітає вулична образот-

ворчість в 70-ті роки ХХ століття. Її навіть визначають як “рок-н-рол візуального мистецтва” (Ніколас Рігл) [11, с. 252]. Своєрідний “ренесанс” жанру відбувається в США. Філадельфія, Нью-Йорк та інші міста країни “постраждали” від активності аматорських митців. Хаотичні написи, чудернацькі карикатури, хаотичні зображення не були спроможні візуально прикрасити простір міст. Активізується дискусія навколо сутності стріт-арту: мистецтво чи вандалізм. Проте це хвороба зростання. Така активізація творчості знизу швидко привернула увагу професійних митців до нового відкритого міського простору, де відкриваються великі можливості для творчої людини. Достатньо згадати таких американських стріт-артерів як Кіт Харінг, Жан-Мішель Баскя, які змогли вдихнути нове життя у вуличне мистецтво.

У 80–90-х роках минулого століття естафету стріт-арту перехоплюють країни Європи. Звичайно, популярним він стає у Парижі. Один з відомих вуличних художників Зевс (*Zevs*), твори якого прикрашають вулиці міст, дав цікаве визначення стріт-майстра. На питання інтерв’юера про відмінність стріт-артиста від художника, що працює в більш традиційних жанрах, він відповів: – “Різниця є без сумніву. Художники вулиць отримують неймовірне задоволення від перебування у вуличному середовищі та інтеграції їх мистецтва в реальне життя. На вулиці вони знаходяться вдома – в їх звичному рідному середовищі. А ті художники, що працюють в ательє (студії) є в галереї запрошеними гостями” [2]. *Zevs* обирає визначальною рисою своїх творів стікання з них довгих ліній фарби. Цим він прагне відобразити швидкоплинність людського буття. Митець стверджує, що в житті не існує нічого вічного, а людина своїми діями руйнує існуюче ще швидше.

Початок ХХІ століття відкрив світу ім’я лондонського митця Бенксі (*Banksy*) [5, с. 229]. Він почав піднімати на поверхню значущі проблеми людства, такі як глобальне потепління, теракти, дискримінація, расизм, шовінізм та інші. Художник ніколи не повторювався у своїх роботах, кожного разу доносив світові нову художню ідею креативно і яскраво.

Не оминув стріт-арт і Україну. Чисельні соціальні та політичні проблеми, перезавантаження суспільної свідомості українців в ХХІ столітті стимулювали активних і не байдужих митців до реалізації художніх задумів в новому для України вуличному форматі. Українці активно включилися в дискусію навколо сучасних художніх реалій, якими стали чисельні муралі в різних містах країни. Протистояння думок щодо нової естетики урбанізованого простору призводить до бурхливих дискусій: мистецтво чи варварство, прекрасне чи потворне. Судження науковців, митців і громадськості часто є протилежними. Одні наполягають на тому, що муралі не мають художньої цінності, вони не є творами мистецтва, а тому нічого не варті. Інші переконані, що вуличний живопис є прикрасою сучасного міста, він має і естетичну і соціальну значущість. Достатньо згадати полеміку навколо патріотичного арт-об’єкту на Андріївському узвозі у Києві, де зображена “сумна” українська дівчина. Мурал звинувачували і у відсутності художнього смаку, і у невідповідності щодо традиційних уявлень

про українську жіночність. Проте, на думку авторів-муралістів, ця робота має багато зашифрованих символів, вона відбиває бачення художників ситуації в суспільстві, їх віру у “ренесанс” України.

Ще один мурал в Києві на Великій Житомирській “Святий Юрій” дав привід для палких дискусій. Тема художньої цінності цього твору не розглядалася, хоча схвальні відгуки про цю роботу можна було почути навіть від фахівців. Варто зазначити, що цю роботу високо оцінили також і зарубіжні митці. Картина містить символічне зображення воїна-козака з головою соколу, який бореться з великим змієм. Це втілення ідеї вічного протистояння добра і зла, незламності духу українського народу, його давнього прагнення до свободи. Саме смислове навантаження ідеї було найбільш цікавим для обговорення громадськістю.

Не оминув цей мистецький рух інші міста України, наприклад, м. Суми. Тут ми можемо побачити як і копії всесвітньо відомих творів живопису, так і оригінальні мистецькі фантазії. Варто зазначити, що соціальна проблематика не втрачаючи своєї актуальності, починає поступатися місцем проблемам світоглядним, філософським: парадокси людського буття, смисл життя та смерті, розуміння волі і проблеми вибору.

**Висновки.** Таким чином, стріт-арт є невід’ємною соціально-естетичною складовою сучасного урбанізованого простору. Це не лише художній, але й філософський рух. Митці піднімають і відтворюють образотворчими засобами актуальні питання сьогодення: свобода, рівність, цінність життя, справедливість, любов. Формат стріт-арту дає можливість художникам реалізувати найсміливіші творчі ідеї, оскільки вони вільні від канонічних правил інших мистецьких форматів. А пострадянський бідний невиразний простір вулиць великих і малих міст України прикрашається і перетворюється завдяки вуличному малярству. Історія українського муралу безпосередньо пов’язана з історією становлення української культурної ідентичності, піднесенням патріотизму, усвідомленням національної самобутності і неповторності.

#### *Література*

1. Алексеева Анна. Польові дослідження публічного простору Art-Ukraine А. Алексеева. – 2010. – № 4 (17). – С. 158–161.
2. Ложкина А. ZEVS: Мне нравится давать ответ рекламе – например, залить краской изображение на билборде / А. Ложкина [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://artukraine.com.ua/a/zevs-mne-nravitsya-davat-otvet-reklame-naprimer-zalit-kraskoy-izobrazhenie-na-bilborde/#.W42DXyQzbIU>
3. Монастырский Андрей. Эстетические исследования : тексты, аукционные объекты, инсталляции / А. Монастырский. – М. : Герман Титов, 2009. – 562 с.
4. Онкович Артем, Онкович Ганна. Вуличне мистецтво : медіаосвітній аспект // Від медіаграмотності до медіакультури : стратегії, проблеми, перспективи : тези доп. Міжнар. наук.– практ. Інтернет-конф., м. Миколаїв, 27 квітня 2016 р. – Миколаїв : ОІППО, 2016. – С. 69–71.
5. Самутина Наталья, Оксана Запорожец, Варвара Кобыща. “Не только Бэнкси: стрит-арт в контексте современной городской культуры” // Неприкосновенный запас. – № 86 (6). – 2012. – С. 221–244.

6. Чепелик О. Практики соціальної скульптури, або спроби подолання постмодернізму // Образотворче мистецтво. – 2007. – № 4. – С. 8–12.
  7. Bou Louis. NYC BCN: Street Art Revolution. – Monsa : Harper Design, 2006. – 650 с.
  8. Dickens Luke. Placing post-graffiti: the journey of the Peckham Rock // Cultural geographies. – 2008. – №15 (4). – P. 471–496 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00572052/document>
  9. Ferrell Jeff, Robert D. Weide. Spot Theory // City : Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy. – 2010. – Action 14(1–2). – P. 48–62.
  10. Rafael Schacter. The World Atlas of Street Art and Graffiti. – Sydney : NewSouth Publishing, 2013. – 400 p.
  11. Riggle Nicholas Alden. Street Art: The Transfiguration of the Commonplaces // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. – Vol. 68. – Issue 3. – 2010. – P. 248–257 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-6245.2010.01416.x/epdf?r3\\_referer=wol&tracking\\_action=preview\\_click&show\\_checkout=1&purchase\\_referrer=www.google.com.ua&purchase\\_site\\_license=LICE](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-6245.2010.01416.x/epdf?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1&purchase_referrer=www.google.com.ua&purchase_site_license=LICE)
  12. Merrill Samuel. Keeping It Real? Subcultural Graffiti, Street Art, Heritage and Authenticity. // International Journal of Heritage Studies. – Vol. 21. – Issue 4 : Heritage Erasure. – 2015. – P. 369–389.
  13. Visconti Luca M., John F. Sherry Jr., Stefania Borghini and Laurel Anderson. Street Art, Sweet Art? Reclaiming the ‘Public’ in Public Place // Journal of Consumer Research. – 2010. – №3. – P. 511–529 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www3.nd.edu/~jsherry/pdf/2010/Street%20Art.pdf>
  14. Young Alison. Cities in the City : Street Art, Enchantment, and the Urban Commons // Law & Literature. – 2014. – V.26. – Issue 2. – P. 145–161.
  15. Young Alison. 2014b. Street Art, Public City : Law, Crime and the Urban Imagination. – New York : Routledge, 2014. – 177 p.
- Отримано 10.05.2018

#### Summary

**Vasyurina Alla, Klimova Alla. Street art as a social and aesthetic phenomenon of urbanized space.**

*The article covers the essence and content of such a socio-aesthetic direction as “street art”, analyzes the factors of influence that led to the emergence of this genre of fine urban art and the ideas that guide street art. The emphasis is made on the social significance of the content of street art. The author reveals the essence of street art as a modern means of visual expression of actual ideas and feelings of society. Street art in modern science is often viewed in the context of bright “challenges of the present”, which has changed the status almost from the marginal phenomenon to contemporary art. Today, interest in street art is increasing, because street art does not cease to evolve, being embodied in new forms.*

*In this paper, the term “street art” is used to denote the diversity of street painting, where the city becomes a canvas (walls of buildings, fences). The author selected morals among the many artistic expressions of street art for the study. The history of the antral (ancient civilization, the Middle Ages, modernity) is considered in the paper. The factors contributing to the development of street art are analyzed, various traditions of street monumental painting are highlighted, which were often associated with historical features of socio-cultural life. Also, attention is paid to the Ukrainian antlers, their artistic values, but above all to social significance. Ukrainian street artists raise and reproduce topical issues of the present with visual means: freedom, equality, value of life, justice, love. The history of the Ukrainian anthem is directly related to the history of the formation of Ukrainian cultural identity, the rise of patriotism, awareness of national identity and uniqueness.*

**Keywords:** street-art, mural, creativity, aesthetics, cityscape.

УДК 796.011:608.1

**Andrey VOZNYI****IMPLICIT BASIS OF HUMAN CORPOREALITY  
IN PHYSICAL CULTURE**

*The article made an attempt to examine the phenomenon of human corporeality and its influence on the development of physical culture, as an organic part of General culture of society. To investigate similarities and differences between the concepts of “the human body” and “physicality”. To show the diversity of approaches, paradigms, and points of view of these concepts. To emphasize the problem of implementing the “new way of medicine” aimed at the diagnosis, monitoring, conservation, correction of health. To reveal the interdisciplinary nature of bioethics as vital conditions for the functioning and development of biologically organized matter.*

**Keywords:** *bioethics, human health, NBCS revolution, society, sports, culture, physicality, the body, civilization.*

**Problem statement.** In the formation of modern sports ideology an important place occupies the problem of human corporeality. Of course, in science there are many definitions of the basic definitions of the concept. In our opinion, the physicality is an important characteristic of human individuality, it is the result of the triune nature of man (body, soul, spirit) [13, p. 23–26].

In turn, sports culture is an integral part of modern social and cultural life. Its influence on self-determination and self-understanding of a person is greatly enhanced by the development of information technology and its inherent anthropotechnics.

The problem of man in the whole variety of characteristics of its essence and existence has always been an actual problem of philosophical anthropology. However, today it becomes particularly acute. Modernity is characterized by unprecedented economic, socio-political, spiritual upheavals that manifest themselves in the conflict between man and his social environment. At the same time – it is a period of extremely rapid technological progress and fundamental scientific discoveries that transform the concept of human physicality and its influence on the development of physical culture and sports.

All this updates the consideration of human physicality in the philosophical and anthropological plane due to motor activity and bodily practices. Such optics allows you to uncover the horizons of the world of sport and to realize the conceptualization of its cultural representations at the macro level of theoretical reflection [13, p. 17–8].

**Previous recent.** Important theoretical and methodological guidelines for this problem are contained in numerous works by the authors, which study the general theoretical problems in which the study of physical culture and sports from a human-



istic ideological position begins. Here it should be mentioned in the first place the works of B. G. Akchurina, V. V. Galkina, O. Gomilko, N. S. Medvedeva, M. M. Ibragimova, V. Kosyaka, Y. M. Nikolaev, A. N. Pleshakova, L. F. Koretskaya, E. Meinberg, V. I. Stolyarova. They form the textual basis of the research, allow us to determine the essence of human physicality and its influence on the development of physical culture in society.

**The main aim** is to outline the prospect that opens as a result of the philosophical and anthropological approach to the problems of the sports industry. This approach allows us to identify its human-creative potential, which corresponds to the question of active and mobile society.

The solution of the above-mentioned range of problems is one of the urgent tasks of contemporary philosophical anthropology, which serves as the methodological basis for interdisciplinary studies of socio-cultural synthesis, to which the philosophy of human physicality belongs in the sports and sports concept. The cultural and anthropological status of the sports industry and ways of its humanization will contribute to the affirmation of European standards of sport culture and culture of freedom in Ukraine [10, p. 7–9].

**Main doxy.** The philosophical discourse of the “body” as an inalienable attribute of the “human”, lasts for centuries and has numerous interpretations incorporated into the sociocultural context. A large number of explications of “bodily” forms in the modern field of philosophical studies the diversity of approaches, paradigms and points of view. It is important for us to understand what approaches to the definition of “physical” are in the physical culture? What aspects of the multidimensional concept of “body” are used? What social phenomena are explored with the explicit or implicit use of the concept of “body” of a person or of his “corporeality”?

It should be noted that the problem of corporeality in the history of philosophy is one of the motives that determine the style of philosophical thinking itself. According to the researcher of the history of the issue of corporeality O. Gomilko, “the genesis and theoretical evolution of Western metaphysics are inseparable from appeal to corporeality”, and, therefore, in connection with this notion, in relation to it, the very essence of a particular philosophical direction is reflected [3, p. 25–27].

First of all, we note that the delineation of the concepts of “body” and “corporeality” is an extremely difficult problem. This is due, firstly, to the “self-comprehension” or “natural evident” of the body, which, consciously or not, the majority of researchers relies on trying to highlight this phenomenon, and secondly, with the traditional opposition of the natural sciences and the humanities in strategies study of “the nature of man” [6].

The connection and intersection of the concepts of “body” and “physicality” in our opinion has the following directions: 1. “Physical body” as a material object and body of a person, as a “living body”. 2. “Organism” as a scientific construct and “body”, as we perceive it in subjective experience. 3. “Corporeality” as the ability of consciousness to exist in its own body: “I” – it is my body.

Among the historical stages in shaping the modern attitude to the concepts of “body” and “corporeality” are important, firstly, the study of Descartes and the problems of “psychophysical dualism”, reflected in the approaches of modern science to the body; second, the attitude to the body in Nietzsche’s philosophy of life; Thirdly, the birth and development of the philosophical notion of “corporeality” in the phenomenology of Husserl, Sartre, Merlot-Ponty, Schuetz, Valdenfels and, finally, the view of Foucault’s modern social topology, Deleuze, and Bourdieu on the role and place of the human body in the social space [7, p. 4–5].

The concept of “body” has a huge amount of explication in all spheres of human life: from everyday life to religious practices, from medicine to art, from personal relationships to social roles.

In the broad sense, “body” is a material thing, a physical body, an object. “Human body” – a narrower concept, among other material things, it is something special and unique. By combining us with things, by other “physical bodies” in the world, it is something much larger than them!

The body is the primary source of human forces and dominates among them. Physical condition largely determines the image, quality and lifestyle of the individual. **The body, brought up in sports**, becomes a carrier not only of its own physical, but also of aesthetic virtues. This brief “manifest of the body” gives obvious grounds for believing that as the child’s self-knowledge begins with the knowledge of his body, so the knowledge of man should be based on the study of the laws of his body [7, p. 26–27].

**The corporeality** is a broader concept. N. S. Medvedev gave the following definition of corporeality: “**Corporeality** is the substrate of human life, which is a multidimensional entity that exists in three dimensions: the biological (natural) body, inner corporeality, external physicality, and is constructed at their intersection” [10, p. 11–17].

Consequently, the development of the human body is directly related to the development of its corporeality.

In the reference literature, there are practically no anthropological definitions of corporeality. There are no definitions of the human body as a material substance or substrate of the soul. In the interpretive “Dictionary of the Russian Language” by S. I. Ojogov, a person is interpreted as an organism in its external physical forms. The Biological Encyclopedia distributes the vertebral body to the stem and peripheral parts. In the dictionary “Modern Western Philosophy” corporeality is defined by the concept, free from anthropological codes, which do not carry information about the structure of the human body. There are only types of thinking that hide certain types of feelings. Corporeality – this is “matter”, “fabric” of thought (R. Bart) [7, p. 10]. Therefore, it is unproductive, according to the concept of the “phenomenological body” of Merlot-Ponty, to oppose the “spiritual” to the “bodily” (active passive), since corporeality is the fact of the immediate condition in the world given long before its division into “internal” and “external”.

The phenomenon of corporeality, as the indivisibility of the “internal” and “external”, became the subject of the discretion of many thinkers, artists, and poets of the twentieth century (J. Deleuze, S. Beckett, P. Vallery, etc.) [8, p. 9–15].

The body is all material. Matter Plato is shapeless and at the same time plastic, which can take different forms. It is not a body, since the concept of “body” involves the concept of a certain form. But she can not be denied corporeality. Solid corpuscles, quanta, photons, protons, electrons, atoms and quarks.

It is not superfluous that in the educational literature in the system of physical education, where students receive “bodily” education in its various aspects, the notion of corporeality is only “present” without finding its philosophical conception as a sociocultural phenomenon in the categories of internal and external, form and content, formal and functional beauty. At the same time, the body in the field of physical culture and sports is the object of aesthetic perception, cultivation and self-development of a person. Estimated, the emotional attitude of man to his physicality, and, consequently, to the forms of his motor activity, has always determined the content of sport in the human era in any type of culture. It is genetically related to sports and art, although their functions in the system of culture are different, different and their historical destinies.

The introduction of human corporeality into the context of the epistemological, methodological, substantive and practical relationship between man and the world and himself extends the possibilities of a holistic understanding of man, which has become today the global primary problem of civilization [13, p. 20–30].

At present, there are many scientific definitions of human corporeality. In our opinion, human physical integrity is a set of information, energy, systemic, structural and functional properties belonging to each particular biosystem of the genus *Homo sapiens*. These are all processes and phenomena that are formed on the biological, psychological, social and spiritual levels of the human body.

With the development of society in all spheres of human life penetrates human physical activity, which becomes more and more significant and an integral part of the life of world civilization. Millions of people in all countries of the world have a healthy lifestyle, part of which is physical exercise and health gymnastics, participation in sports competitions.

Thus, human corporeality is a very complicated self-regulating and self-sustaining system with the principles of self-preservation and adaptation inherent in it. Corporeality, as nothing else, indicates the need for self-improvement of the human body, **therefore, in our opinion, human physicality is a phenomenon of development of physical culture.**

Physical culture in today’s society is increasingly becoming an important factor in maintaining and enhancing human health, raising its level of culture, active leisure, an alternative to harmful habits and passions. This kind of activity intensively affects all spheres of social life. It helps to minimize economic costs, is a factor in increasing the able-bodied age of a person. Physical and spiritual health of the nation is an extremely important element of the economic and political life of society, a significant

component of ideological and ideological position, determinant priorities and behavior of people [12].

The health of the nation directly affects the economic life: on the one hand, the violation of public health leads to large economic losses, and, on the other hand, an ineffective economy causes degradation of society. The most common causes of this degradation are drunkenness, crime, drug addiction. They entail the following consequences: an increase in the number of mental and cardiovascular diseases, suicides, an increase in the number of people with disabilities, etc. [2, p. 8–9].

Systematic physical exercises significantly increase the efficiency of a person, promote the development of overall endurance of the body, health promotion, improvement of volitional and moral qualities, creating a positive emotional background.

The person of the future is a clever, active, humane man who can enjoy beauty, a holistic, fully developed personality, embodying the ideal of true unity, spiritual and physical perfection.

Clarification of the role of physical culture in the comprehensive development of personality in our country was and is the subject of intensive research of scientists and was associated, first of all, with the understanding of the essence of physical education, physical training and sports, as its important elements. But the emphasis in these studies has a more medical and biological character. The concept of physical perfection was associated, as a rule, with ideas about the degree of harmonious physical development and the comprehensive physical preparedness of man. The main emphasis was on motor activity, as opposed to intellectual and socio-psychological development. This led to a violation of the connections of physical culture with the general culture of man, its spiritual beginning [11].

This approach is inadequate, because it does not allow solving issues of comprehensive and harmonious development of personality. “Physical culture, in contrast to other spheres of culture, includes the greatest potential for the formation of the individual as a whole in his bodily-spiritual unity. Therefore, cultural activities (including physical ones) acquire a socially useful significance, since its subject, purpose and main result is the development of the person himself, his biological, psychological, social and spiritual levels”.

In view of this, at the end of the twentieth century in connection with the growth of the role of culture in society and the human factor in it began intensive understanding of physical culture in addition to the medical and biological and pedagogical aspects of knowledge, as well as psychological, social, cultural and philosophical. The study of the method of analysis of this problem suggests that in each of these directions the study of physical culture has certain achievements. At the same time, these issues remain a lot of controversial issues, which, as a rule, are related to insufficient consideration of the socio-cultural essence of man, understanding of it as integrity.

The materials of the study, which consider the correlation of biological and social, physical and spiritual in physical culture, do not take into account the unity of

the functional, axiological and moral aesthetic aspects of its content, which suggests that “in the field of physical culture, the development of human mobility is not divorced from the development of her personal qualities, moreover – determined by them. In fact, physical culture is the same general culture with the superiority of its spiritual side, but which is realized in a specific way through consciously cultivated motor activity” [12]. **In our opinion, the essence of physical culture is the formation of human intelligence through its movement.**

It is necessary to emphasize that physical exercises are such a motor action, in which the **human intellect** manifests itself, that **physical culture is, above all, the work with the human soul, its inner world. The carnality is given to man, but the bodily organism is created by the spirit, it forms the personal body of the spirit.** The human body, which operates clearly and without any violations, is a prerequisite for its spirituality, but can not directly give birth to the very spirituality, which does not follow from nature as such, but from a culture where the spiritual is primary to the material. Spirituality in this aspect is considered as an integral category, which includes a variety of concepts related to the identification of the mental life of a person, her consciousness, subconscious, knowledge, emotions, intelligence, etc. [1].

Spirituality of man in the sphere of culture is realized as a process of unification of the ideal (internal) and visual (external) aspect of physical activity. This spirituality is conditioned by the priority development of the culture of thinking, imagination, feelings etc. That is why the important methodological problem of the sphere of physical culture is the development, generalization, correction of means, methods and forms of conducting occupations in which the spiritual and physical in a person should be united.

The content of physical activity is crucial for attracting to the values of physical culture. Only when this activity is viewed from the point of view of human significance and value, it becomes a factor in the true cultural development of man, the harmonization of physical and spiritual, sustainable involvement in physical culture. It is the problem of “humanizing” the physical (natural) in a person, considering the physical as a personal problem of preservation, enhancement, and, if necessary, the restoration of physical abilities, from the intellectual, aesthetic, and moral point of view – this is the main problem of the theory and practice of physical perfection of the person, development of its true physical culture [4, p. 12–17].

Physical perfection is impossible without the moral, aesthetic, intellectual perfection of the individual, but any of the above characteristics is not possible without the perfection of the physical nature. This is a solution to the laws of increasing the relationship of social and biological, physical and spiritual in man, its harmonious development.

In this case, the question arose about the criterion of a fully developed personality, which is related to its creative nature or with the ability of the individual to self-actualization and self-assertion.

In the formation of such a person, the qualitative aspect of physical culture activity, where the unity of the ideal (spiritual) and the practical (motor) components,

associated with the spirituality of corporeality, is of great importance. It requires a teacher who passes students the value of physical culture, the ability to direct them to self-development, self-education, that is, to self-realization and the formation of a wide range of positive needs, since the needs create a personality, and therefore a culture: “Needs in physical education activities are of high value both for the formation of a highly culturally young specialist, and for the progressive growth of the general culture of the entire society as a whole” [9, p. 302–305].

In our opinion, **physical culture** is a set of conscious biological, psychological, social and spiritual factors in the development of the human body. It acts as an important means to increase the social activity of an individual, social groups, satisfying their moral, aesthetic and creative demands, and influences the development of culture as a whole. **Physical culture** is a conscious activity of a person, a social group, a society for the perfection of bodily, psychological and spiritual qualities, with the help of natural, social and cultural factors.

Such an approach to the concept of the essence of physical culture can serve as the basis for identifying interrelated, meaningful its characteristics, which enable to integrate various aspects of studying the physical culture of man from the standpoint of medical, biological, social, cultural and philosophical knowledge.

At the conclusion of our article, we do not accidentally stop on bioethics as an important element of health medicine. The fact is that bioethics is one of the fundamental mechanisms for the preservation, development and improvement of human corporeality, which in turn has a direct impact on the state and development of physical culture and sports. From this it follows that biological ethics in the most general sense is perceived as a modern interdisciplinary phenomenon which combines biological knowledge and human values.

In our opinion, the observance of all moral limits of human penetration into the depths of the biological environment of our planet and the rapid development of health medicine creates incredible opportunities for the formation of a person of the future (**the postman**). **The NBIX revolution** – the convergent development of nano, bio, information, as well as cognitive and socio-humanitarian technologies – creates incredibly powerful, significant means for transforming human beings and society. And this possibility of transforming a person as a biological being with all its functions into other substrate forms is theoretically meaningful [14, p. 13–14].

Bioethics is an important point of philosophical knowledge. Formation and development of bioethics is connected with the process of transformation of traditional ethics in general and medical ethics in particular. First of all, it is due to the attention to human rights (in medicine, it is the patient's rights, etc.) and the creation of new medical technologies that give rise to many of the most acute problems that require legal and moral regulation. The cultural foundations of bioethics consist in moral perception of man of his inextricable ties with nature and personal responsibility for its preservation [5, p. 17–18].

Creating new technologies, moving forward in the steps of civilization, humanity is simultaneously moving back on the ecological ladder, impoverishes natural re-

sources and worsens the environment, creates for itself only a temporary concord, as the reserves of nature and energy are not limitless. The world's ecosystems are on the verge of collision, which will threaten decay without a reliable recovery chance.

Among the fundamental factors of confronting global destructive trends, the problem is the implementation of a new "image" of medicine aimed at diagnosis, monitoring, preservation, correction and restoration of human health. This is a condition for successful human fulfillment of service and social obligations, realization of life plans, satisfaction with one's life, one of the key indicators of quality of which is the **state of vital forces of human corporeality and physical culture.**

### **Conclusions:**

1. An important methodological principle of the study of the correlation of human physicality and physical culture is the application of a multidimensional approach:

a) physicality is the substrate of human life, which is a multidimensional entity that exists in three dimensions: the biological (natural) body, inner corporeality, external physicality, and constructed at their intersection;

b) corporeality, in our opinion, is a set of information, energy, system-structural and functional properties belonging to each individual human biosystem;

c) the person on the basis of its essential characteristics – physical and social formation. Therefore, corporeality is a meaningful component of a person, which ensures the very possibility of social existence. **The phenomenon is the fact that actually physicality has an important influence on the structure of physical culture and ensures its existence and development.**

2. Physical culture is an organic part of the general culture of human society, the totality of its achievements in the creation and rational use of special means, methods and conditions of the directed physical development of a person:

a) **from our point of view, physical culture - a set of conscious biological, psychological, social and spiritual factors** in the development of the human body. It serves as the main means to increase the social activity of an individual, affects the development of culture as a whole;

b) **physical culture** is a conscious activity of a person, a social group, a society on the improvement of physical, spiritual and psychological qualities under the influence of natural, social and cultural factors;

The study of the interdisciplinary nature of bioethics has revealed that it is a specific branch of cooperation in biology, philosophy, ethics and law. Modern bioethics is confirmed as a vital condition for the functioning of humanistic-orientated scientific knowledge in the field of living matter, and there is no alternative to this for either science or humanity, but science can not be regulated only on an ethical level; its ability to ethical self-control does not solve everything. It is no longer possible to limit only the moral circumstances and personal assessments of the scientist, thus excluding the state and social regulations of biomedical research. Necessary creation of a system of ethical, legal and sociological control over them, with the inclusion of moral and religious values dominant in each particular society.

Man is a creature capable of determining and passing the limits of any of its definitions, since the definition of a person, among other things, depends on its will, which means that any its certainty is not finite. Over time, it can be abolished by the subject of volition. The volition of man is capable of transforming any definiteness of a person into uncertainty. Human existence in the world, thus, appears as something diverse, indeterminate, plastic, which gives transformation through human technology.

3. Corporality of human physicality and physical culture is reflected in the following words:

*“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”.*

(A. P. Voznyi)

### **References**

1. Акчурин Б. Г. Диалектика духовного и телесного начал в свете нового понимания физической культуры / Б. Г. Акчурин // 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 // Изд. Иркут. гос. экономической академии. – 2006. – №1(46). – С. 69–74.
7. Косяк В.А. Эпистемология человеческой телесности / В. А. Косяк // Университетская книга – Сумы : ИТД, 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 / Н. С. Медведєва : автореф. дис. ... канд. філос. наук. – 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 10.05.2018

#### *Анотація*

***Возний Андрій. Імпліційна базисність людської тілесності у фізичній культурі.***

*В статті зроблено 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. Ви-явити 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.

**Наталія ВОРОНА****ДАВНЯ, КУЛЬТУРНО БАГАТА І БЕЗТАЛАННА НАЦІЯ – КУРДИ**

*У статті аналізуються культурні і ментальні особливості курдів. Курди – це дуже давня нація зі своєю багатю і оригінальною культурою, яка ніколи не мала своєї держави. Їхня історична доля і деякою мірою національний характер подібні до українських, але є і суттєві відмінності, які ми маємо вивчати і враховувати для побудови нормальних міжетнічних стосунків.*

**Ключові слова:** курди, ментальність, культура, традиції, релігія, історія, мова, боротьба, незалежність, державність.

**Постановка проблеми.** Наприкінці ХХ століття етнічний склад населення України почав зазнавати суттєвих змін, ця тенденція зберігається і навіть посилюється у столітті теперішньому. До звичних українцям національних меншин додалися й такі, що раніше були відсутніми або представленими лише окремими особами. Такі меншини є нетиповими для України і тому досить проблемною є інтеграція їх в українське суспільство. Їхні представники привносять із собою нові конфесії, мови, звичаї, традиції тощо, що вимагає нових підходів, які б дозволили уникнути або хоча б звести до мінімуму міжетнічні непорозуміння між новими членами української громади і корінною нацією. Серед нової для українців етнічної групи опинилися і курди. За офіційними даними, наразі в Україні мешкає від двох до трьох тисяч курдів. Якби економічна ситуація в нашій державі була сприятливішою, то кількість емігрантів до України збільшилася б в рази. Але наш інтерес до саме цієї етнічної групи пояснюється не лише цією причиною. Україна має на Близькому Сході свій геополітичний інтерес, а розв'язання курдської проблеми є одним із ключових моментів урегулювання ситуації в цьому регіоні. Нарешті, історична доля курдів дуже подібна до української, тому вивчення їхньої історії, культури, ментальних особливостей може допомогти українцям краще зрозуміти й самих себе, свої помилки, прорахунки, ілюзії, але разом з тим і перспективи подальшого розвитку. Всі названі причини обумовлюють, на наш погляд, актуальність цієї теми, яка до того ж мало досліджена українською наукою. Якщо говорити про пересічних українців, то багато хто з них практично нічого не знає про курдів, а дехто взагалі не здогадується про існування такої нації.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Інтерес до вивчення історії і культурних особливостей курдського народу з'явився переважно у ХІХ – на початку ХХ століття. Саме в цей період відбувається становлення та подальший розвиток буржуазних відносин, зростання темпів життя і соціокультурного розвитку. Всі держави, особливо європейські, мали велику потребу в природних ресурсах, тому не могли оминати увагою багаті рудними запасами і нафтою землі етнічного Курдистану. ХІХ століття ознаменувалося початком розквіту на-

ціоналізму. Війни і повстання курдів, в яких вони постійно брали участь то на боці інших держав, то між собою, поступово переросли в боротьбу за власну свободу. Держави, зацікавлені у поширенні свого впливу на Сході, в цей час відряджають до Курдистану своїх представників, деякі з них роками живуть серед курдського населення, вивчають його мову, культуру, історію, економічні особливості тощо. Першими серйозними дослідниками курдів стають англійці, французи, росіяни, є також роботи німецьких, італійських, польських, вірменських курдологів, це, зокрема, М. Сайкс, П. Лерх, М. Клерже, П. Рондо, В. Віграм, Ф. Міллінген, О. Манн, Є. Нолде, А. Сафрастьян, А. Саркісян, Н. Марр, В. Мінорський, О. Вільчевський та ін.

Від шестидесятих і до початку дев'яностих років ХХ століття курдська тематика залишається в полі зору радянських вчених М. Лазарева, Т. Арістової, О. Жигаліної, М. Гасратяна, Є. Васильєвої та ін., їхні роботи не позбавлені тенденційності і пропагандистських штампів, зокрема щодо того, що найкращі умови для національно-культурного розвитку курдів створені лише в СРСР. Відомо також про дослідження курда Араба Шамілова, що народився на території сучасної Туреччини, але був прихильником комуністичної ідеології, згодом оселився у Вірменії, де і став курдським радянським письменником.

Серед різних аспектів курдології нас цікавить насамперед курдський національний характер і культурні особливості. Одними з перших цій темі присвятили свої наукові розвідки П. Рондо, Дж. Річ, П. Лерх, М. Масіньон, М. Вагнер, М. Міллінген, В. Мінорський та ін. Найбільш змістовною науково-пізнавальною роботою, присвяченою вивченню курдів, є дослідження В. Нікітіна, який був російським консулом у Персії, членом Міжнародного Азійського й Етнографічного суспільства в Парижі. В. Нікітін багато років провів серед цього народу, добре володів курдською мовою, написав декілька історико-етнографічних робіт, у 1956 році видав французькою мовою книжку "Курди", яка складається з дванадцяти глав і містить відомості про походження, лінгвістичну і антропологічну характеристику курдів, культурні і ментальні особливості тощо. У російському перекладі І. Фарізова ця книжка вийшла друком у 1964 році.

Сучасні дослідники курдської теми, як українські, зокрема Д. Пасічник, В. Волохов, І. Червінка, А. Моренчук, А. Сасюк, О. Баган, так і іноземні: А. Ейде, К. Краус, А. Розас, С. Кочої, Х. Хасан, А. Амоян, М. Гасратян, Е. Манго, М. Лазарев, В. Аватков, А. Зубкова, С. Задонський, М. Лебський та ін., приділяють увагу переважно її суспільно-політичному аспекту. На актуальність наукового дослідження курдської проблеми для України, на схожість історичної долі обох народів звертає увагу у своєму дисертаційному дослідженні "Курдська проблема в міжнародних відносинах на Близькому та Середньому Сході в середині 70-х – 90-ті рр." і Бхарі Абдула Хадер (кандидатська дисертація захищена в 2000 році в КНУ ім. Т. Шевченка).

**Метою нашої статті** є аналіз культурних і ментальних особливостей курдів, спираючись на наявні дослідження і власний кількарічний досвід спілку-

вання з ними, порівняння їх з українцями і представниками деяких інших націй, з якими курди перебувають у постійному контакті. Також ми сподіваємося зацікавити такою перспективною темою інших дослідників в галузі культурології, релігієзнавства, етнопсихології тощо.

**Виклад основного матеріалу.** Відомий український поет Василь Симоненко ще в 60-ті роки минулого століття присвятив курдам достатньо показовий вірш, що не дуже відомий широкому загалу, тому ми наведемо його повністю.

“Курдському братові  
Борітеся – поборете!”

*Т.Шевченко*

“Воляють гори, кровію політі,  
Підбиті зорі падають униз.  
В пахкі долини, зранені і зриті,  
Вдирається голодний шовінізм.  
О курде! Бережи свої набої,  
Але життя убивців не щади –  
На байстрюків свавілля і розбою  
Нещадним смерчем, бурєю впади!  
Веди із ними кулями розмову,  
Вони прийшли не тільки за добром –  
Прийшли забрати ім’я твоє, мову,  
Пустити твого сина байстрюком.  
З гнобителем не житимеш у згоді:  
Йому «паняць», тобі тягнути віз.  
Жиріє з крові змучених народів  
Наш найлютіший ворог – шовінізм.  
Він віроломство заручив з ганьбою,  
Він вчинить все, аби скорився ти...  
О курде! Бережи свої набої,  
Без них тобі свій рід не зберегти.  
Не заколисуй ненависті силу...  
Тоді привітність візьмеш за девіз,  
Коли впаде в роззявлену могилу  
Останній на планеті шовініст” [5].

На нашу думку, зміст цього поетичного твору настільки прозорий, що не потребує особливих коментарів. Це не лише про курдів, це про нас, про українців, яким “голодний шовінізм” і досі не дає остаточно самоствердитися як нації, здобути справжню незалежність і свободу, хоча ми й маємо свою державу, визнану в світі. Дослідник І. Червінка вважає, що у курдів теж є всі необхідні передумови для створення власної держави. Курди, за різними підрахунками, складають від 20 до 40 млн. чоловік. Переважна більшість їх живе компактно на своїй етнічній території, хоча вони й розділені кордонами чотирьох держав: Ту-

реччини, Ірану, Іраку й Сирії. Вони мають достатній ресурсний потенціал. Це давня нація зі своєю розвиненою культурою, традиціями, релігійними цінностями, власною мовою. Всі перераховані фактори сприяють “високому рівню національної свідомості, розумінню своєї приналежності до конкретної нації” [7].

Курди вважаються нащадками мідійців, вони “живуть на своїй етнічній території принаймні 3 тисячі років. Згадки про них зустрічаються в працях асирійських, давньовірменських, давньогрецьких та римських істориків” [6]. Протягом багатьох століть їхніми традиційними заняттями залишаються напівкочове скотарство і землеробство. Курдські жінки, окрім ведення домашнього господарства, займалися виготовленням одягу і килимів із вовни, виявляючи неабиякий смак у виборі кольорів і орнаменту. Курдські чоловіки в давні часи досягали значних успіхів у ремеслах, працюючи з металом і деревом. Вироблена ними холодна зброя, посуд, ювелірні прикраси і т. п. користувалися попитом в різних країнах Сходу. Зараз вони прикрашають приватні колекції і музеї різних держав. Не маючи змоги активно розвивати власну промисловість, міські курди ще з початку минулого століття працюють на заводах і фабриках тих країн, на території яких вони мешкають. “Як робітники курди невтомні, слухняні й спокійні, виявляють цікавість до всілякого роду техніки” [3]. Отже, курди – народ працелюбний, що не цурається будь-якої роботи, але, на відміну від багатьох народів Сходу, має відразу і презирство до гендлярства, взагалі не дуже цікавиться комерцією. З давніх часів роль комерсантів для продажу курдських товарів дуже часто виконували араби, євреї або вірмени, маючи з того неабиякий зиск.

Більшість дослідників національного характеру курдів погоджується з тим, що попри певні регіональні відмінності, їхніми найважливішими рисами є войовничість, хоробрість, волелюбність, почуття власної гідності, честі та обов’язку перед своєю нацією. З іншого боку, вони можуть виявляти надмірну категоричність, дратівливість, образливість, навіть нетерпимість. В. Нікітін робить акцент на їхній готовності до самопожертви “в ім’я племені й високо розвинене почуття гордості за свою країну і свій народ”. Він звертає увагу й на те, що постійна небезпека зробила курдів не тільки сміливими і відважними, інколи вони надто вразливі, недовірливі і підозрілі. Вони можуть бути вірними друзями, намагаються не порушувати обіцянки, але якщо ви стали їхнім ворогом, то вам не позаздриш, бо ви здобули справжнього ворога, жорстокого і безкомпромісного [3].

Самі курди одною з найбільших чеснот людини, це насамперед стосується чоловіків, вважають особисту хоробрість. Хоча в давній курдській історії є приклади відваги і сили духу, що їх виявляли і курдські жінки. Після смерті чоловіків вони очолювали племена і успішно воювали з ворогами за свободу. В народній творчості курдів засуджується боягузтво і малодушність: “в домі – лев, на вулиці – кішка”, “поголос йде про вовка, а світ псує лисиця”, “не бійся бурної води, остерігайся тихої” і т. п.

Щоб зрозуміти, чому саме ці, як позитивні, так і негативні риси стали визначальними для ментальності курдів, треба знати хоча б основні моменти їхнього довгого і дуже складного історичного шляху. Курдські землі завжди знаходились у складі двох чи більше держав, з давніх часів Курдистан підпорядковували собі всі імперії, що виникали в цьому регіоні (Римська, Візантійська, Османська, Арабська, Іранська). Але курди здебільшого лише формально визнавали владу чужинців, вони намагалися не сплачувати їм податки, не входили до складу їхнього війська, хоча іноді брали участь у військових діях на боці то однієї, то іншої з цих держав. На основі родоплеменних структур склалась ціла низка різних феодально-державних курдських утворень – еміратів, ханств, бекств, шейхств. Курди визнавали авторитет лише своїх вождів, зберігаючи їм вірність і відданість, тому чужоземним володарям майже неможливо було підкупити простих курдів ні за гроші, ні за високі посади. Коли зовнішній тиск ставав непомірним, вони цілими племенами тікали у важкодоступні гірські райони, переходили на територію іншої держави або вступали з завойовниками в жорстке протистояння. Так тривало до кінця XVIII ст. Весь час курди постійно воювали – то з вищезазначеними імперіями, а здебільшого між собою, чим різні імперії з перемінним успіхом користалися [6].

Кінець XVIII – поч. XIX ст. принесли курдам певний перепочинок у їхній постійній боротьбі і деяку незалежність, бо Іран і Османська імперія знаходилися на той час у стані економічного і військово-політичного розпаду і належним чином контролювати всі загарбані землі не могли. Але у тому ж XIX ст. Туреччина за підтримки Британії здійснює повторне, адміністративне завоювання курдських земель і ліквідує автономні курдські феодальні володіння. Курди чинять відчайдушний спротив, проте всі їхні повстання були придушені турецьким військом, іноді за допомогою англійців. У цій нерівній боротьбі курди намагалися заручитися підтримкою Росії, яка постійно воювала з Туреччиною, тому під час Кримської війни курди завдають удару туркам. Але Росія проігнорувала всі пропозиції курдських вождів про співробітництво, тому вже у наступній російсько-турецькій війні 1877–1878 курди взяли активну участь в оголошеному проти росіян джихаді.

Результатом революції 1908–1909 став прихід до влади у Туреччині молодотурків під проводом Мустафи Кемаля (Ататюрка). Озброєні модерною європейською ідеологією, вони взяли курс на побудову в Туреччині світської, але моноетнічної національної держави, тому використовували всі можливі і неможливі методи для асиміляції курдів, включно із мовними утисками, переселеннями, навіть заборону слова “курд”. Курди знову повстають, частина з них переселилася до Ірану, де утиски не були настільки жорстокими. Закінчення першої світової війни ознаменувалося утвердженням централізованих держав, які часто проводили політику підтримки панівних націй, часто за рахунок пригноблення національних меншин. Курди знову шукають підтримки, на цей раз у англійців, просять прийняти їх під британське підданство. Англійців натомість цікавить багата нафтою Мосульська область, тому певний час вони роблять ви-

гляд, що підтримують ідею самостійного Курдистану, але згодом беруть курс на створення арабських держав – Сирії та Іраку. З 1919 по 1923 р. за курдську державність боровся шейх Махмуд Банзанджі. Незважаючи на те, що це повстання було придушене, в тому числі й за участі англійців, Махмуд встиг дуже багато зробити для створення основ курдської державності. “Він створив майже повноцінний державний апарат і майже повноцінну регулярну армію, налагодив навіть випуск грошей”, саме йому “іракські курди завдячують тим, що курдський рух тут досі є найбільш інтенсивним”, а культурний, політичний та економічний розвиток іракських курдів – найвищий [6].

В наш час курди Сирії та Іраку знову беруть участь у військових діях. Цього разу їхній найбільший ворог – Ісламська держава, якій вони досить успішно протидіють. Курдська армія найбільш організована, добре підготовлена, а головне – дуже мотивована, бо курди знають, що вони захищають свою землю і свою давню мрію про незалежність.

Курдів так часто використовували в своїх інтересах не тільки найближчі сусіди, але й розвинені європейські країни, їх стільки разів зраджували, що годі дивуватися їхній недовірі, ненависті, відчуттям національної образи, схильності до радикалізму. Нам інколи доводилося спостерігати, як ця міжетнічна напруженість впливає навіть на звичайні побутові конфлікти, виявляється у необережних висловлюваннях: “Діярбакир – це чудове місто, особливо тому, що там практично немає турків”. Курди не беруть участі у міжнаціональних заходах: “Під своїм прапором виступати ми не можемо, а під чужим – не хочемо”. Щоб це не стало передумовою виникнення міжетнічних конфліктів в межах всієї нашої держави, маємо створити дієві запобіжники на всіх рівнях, починаючи із законодавчого. В цьому контексті варто пам’ятати і про такий важливий чинник, як релігійні відмінності.

У житті курдів, як і інших представників Сходу, віросповідання відіграє суттєву роль. В абсолютній більшості курди є мусульманами, 75 відсотків з них – суніти, решта – шіїти, які дотримуються більш догматичних і непримиренних ісламських вчень. До двохсот тисяч курдів продовжує сповідувати особливу релігію – езидизм, “який одні дослідники вважають синкретичним культом”, а інші – “оригінальною етнічною релігією, яку курди сповідували до свого навернення в іслам” [6]. Ісламізація курдів відбулася через захоплення їхньої території арабами, наслідком чого стало гальмування їхнього національного і суспільного розвитку, подекуди вони й досі залишаються в полоні родоплемінних, кланових відносин. О. Баган пояснює це самою природою мусульманського вчення, в якому “ідея релігійної єдності, тобто братерства всіх мусульман, абсолютно домінує над ідеєю етнічної солідарності” [1].

Ми не помічали у курдів релігійного фанатизму, вони більш толерантні у ставленні до людей іншого віросповідання, ніж араби, не намагаються нав’язувати свій мусульманський світогляд, не демонструють в питаннях віри зверхнього ставлення. Але своїх переконань теж не зраджують. Курд-мусульманин, так само, як і араб чи турок, навіть теоретично не уявляє, щоб його-

го діти могли сповідувати будь-яку іншу віру, навіть за умови змішаного шлюбу. Мусульманська віра підтримує патріархальні стосунки в родині, хоча у курдів вони не надто жорсткі. За свідченням В. Нікітіна, курдські жінки “не закривають обличчя. В натовпі вони змішуються з чоловіками і в загальній розмові завжди можуть сказати своє слово”, беруть участь у проведенні свят, в тому числі у колективних танцях [3]. Сучасні курдські дівчата не носять хіджаб і вдягаються в європейському стилі. Стосовно шлюбних традицій В. Нікітін стверджує, що курди традиційно одружуються по любові, наречені спілкуються до весілля і добре знають одне одного. Те ж саме спостерігається й у турків, але причина інша – підтримка молоддю світського розвитку держави.

На відміну від більш ортодоксальних турків чи арабів, у курдів збереглися деякі елементи давніх вірувань. Показовим є ставлення курдів до найважливішого для них свята Новруз, що символізує прихід весни і оновлення. Обрядовість цього свята дуже нагадує шановане в українців Івана Купала, де язичницькі традиції теж тісно переплелися з християнськими. Головним символом і центром святкування обох цих свят був і залишається вогонь. Сучасні курди, як і їхні пращури, розпалюють багаття, через яке чоловіки стрибають, загадавши бажання, на цьому ж багатті іноді спалюються старі і непотрібні речі, готуються традиційні курдські страви. Свято супроводжується національними танцями, співами, рухливими іграми. За багато століть це свято із язичницького перетворилося на загальнонаціональне й набуло нового змісту, ставши символом єднання і боротьби за свободу. Про міфологію цього свята і про особливості езидизму більш докладно у нашій статті [2, с. 58, 60, 61]. Варто лише додати, що деякі постулати морального кодексу езидів дійсно дуже нагадують християнські заповіді: езиду не можна давати брехливих клятв, потрібно шанувати батьків і т. п. А деякі – перегадуються з українською народною мораллю. Зокрема такі: “потрібно поважати людей іншої нації, але не згинатися перед ними”, “варто слідувати усьому, що приносить добро, зі злом необхідно боротися”, але добро може обернутися злом, як і зло може перетворитися на добро, тому краще “дотримуватися золоті середини” [3]. Останнє дуже нагадує традиційно українське – “і Бога люби, і чорта не гніви”.

Спільною рисою українців і курдів можна вважати створення обома націями напрочуд багатого фольклору. Всі дослідники і мандрівники, що побували на території етнічного Курдистану, були зачаровані їхньою народною поезією і пісенною творчістю. Вони свідчать і про те, що у курдів були й мандрівні народні співці (аналог українських кобзарів), які збирали довкола себе великі натовпи слухачів, виконуючи як пісні про битви і перемоги своїх національних героїв, так і задушевні ліричні. Народна творчість курдів вирізняється своєю довершеністю, оригінальністю, багатством жанрів: казки, легенди, пісні, весільні обряди, приказки тощо.

Перші пам'ятники курдської писемності датуються VII ст. Самобутня література розвивається з XI ст., досягаючи своєї вершини у творчості цілої плеяди курдських поетів XIV–XVIII століть, як Факі Тейран, Ахмед Хані, Харіс



Бітліс. “Сучасне письменство представлене такими знаними в усьому мусульманському світі іменами, як Мустафа-бег Джафф, Алі Камінь та ін.” [6]. Цей перелік міг би бути значно більшим, якби курди не розгубили “своїх синів під виглядом іранців, турків, арабів, вірмен, чиї імена як імена прославлених поетів, музикантів, полководців прикрашають історію інших народів” [4].

Курдська мова належить до іранської групи індоєвропейських мов, але попри наявність власної багатой літератури, ця мова внаслідок несприятливих історичних обставин досі знаходиться в діалектальній стадії розвитку. Єдиної літературної мови курди наразі не мають. Курдська друкована продукція базується на двох основних діалектах – курманджі і сорані. Крім того, іранські й іракські курди користуються арабською абеткою, а курди Сирії й Туреччини – латинською. Мовна політика держав, в межах яких мешкає більшість курдів, не сприяє збереженню і розвитку курдської мови.

Продовжуючи тему особливостей курдського менталітету, варто відзначити, що він не є абсолютно типовим для Сходу, до таких не зовсім “східних” рис можна віднести прямодушність і достатню відвертість. За нашими спостереженнями, національна гордість курдів зазвичай не заважає їм визнавати свої помилки і прорахунки. Про почуття відповідальності за власні слова і вчинки йдеться в курдській приказці: “Не сіла б баба на реп’ях, реп’ях до неї і не причепився б”.

Проте самі курди вважають хитрість однією зі своїх чеснот. В. Нікітін пише про популярність серед курдів народних оповідань, героєм яких є хитрий злодій. Він також вважає, що хитрість у курдів іноді замінює розум [3]. На наш погляд, хитрість курдів, як і інших представників Сходу, часто непрактична і дещо наївна. Вона суттєво відрізняється від української, яка дуже близька до кмітливості і винахідливості.

Своєрідне у представників Сходу і розуміння справедливості. “Платон мені друг, але істина дорожча” – це точно не про них. Ми вивели іншу формулу, яка більше відповідає їхнім внутрішнім настановам: якщо ти мені друг, ти завжди маєш бути на моєму боці. Це абсолютно відповідає ментальності арабів, а от характеру курдів – тільки до певної міри.

Накреслити узагальнено характер цілої нації завжди складно, а представити всю її багатогранну культуру в межах однієї статті практично неможливо, тому ми намагалися проаналізувати найпоказовіші, як нам здається, ментальні і культурні особливості курдів, показати, в яких умовах вони сформувалися. Всупереч надзвичайно складній і трагічній історії, цей бездержавний багатомільйонний народ протягом багатьох століть зберігав свою національну ідентичність та унікав асиміляції, створив свою унікальну й багату культуру, але довготривалий процес національного гноблення має і негативні наслідки, такі, як крайній радикалізм, відчуття національної образи і недовіри по відношенню до всіх інших націй. “У курдів немає друзів, окрім гір”, – так говорить курдське прислів’я. Але цілком можливо, що саме цій недовірі і сподіванням лише на власні сили курди і завдячують збереженню власного “я”.

**Висновки.** Ми дійшли висновку, що курди не є типовими представниками Сходу, вони мають і такі риси, які більше властиві європейцям, українцям в тому числі. Курдський націоналізм не зарозумілий і не демонстративний, він внутрішній і глибокий, вистражданий багатьма роками складної боротьби. Саме цей національний дух, історична пам'ять єднають курдів більше, ніж віросповідання чи навіть мова.

### *Література*

1. Баган О. Протиборство в Сирії : чи існує в ньому український інтерес? / О. Баган [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://vgolos.com.ua/articles/protyborstvo\\_v\\_syrii](http://vgolos.com.ua/articles/protyborstvo_v_syrii)
2. Ворона Н. А., Ялчин М., Тюркай Г. Курды : происхождение, верования, ментальные особенности / Н. А. Ворона, М. Ялчин, Г. Тюркай – Молодь в сучасній психології // Матеріали ІХ Міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та фахівців у галузі психології. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2018. – С. 57–61.
3. Никитин В. Курды / В. Никитин. – Москва, 1964. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://book.ivran.ru/f/nikitin-kurdy.pdf>
4. Рыцари Востока (О курдах) – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://shaliko.info/news/1/2011-12-03-126>
5. Симоненко В. Вірші / В. Симоненко – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [pysar.net/poet.php?poet\\_id](http://pysar.net/poet.php?poet_id)
6. Харахаш Б. Курды : Свобода і нафта / Б. Харахаш – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://old.banderivets.org.ua>
7. Червінка І. М. Перспективи врегулювання курдського питання в контексті інтеграції Туреччини до ЄС / І. М. Червінка – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/download/220/220>

Отримано 10.05.2018

### *Summary*

#### ***Vorona Natalia. Ancient, culturally rich and untarnished nation – Kurds.***

*The purpose of article is analyze the cultural achievements and mental peculiarities of the Kurds, as well as the interest of other researchers in the study of this perspective, but not sufficiently developed by Ukrainian scholars topic. The topicality of this scientific exploration can be explained by several reasons. First, the Kurds are one of the national minorities in Ukraine, the number of which is constantly growing. Second, not only the Kurds and their nearest neighbors are interested in resolving the Kurdish problem on a global scale, it is important for many European countries, including ours. Thirdly, the historical fate of the Kurds and measurably their national character remind Ukrainians', although there are significant differences. The Kurds are a very ancient and multimillion nation with a developed culture, which has never had its statehood during lots of centuries, although it always sought to capture it. Their mentality is not very characteristic for the East, and there are certain features that are more common for Europeans. Kurdish nationalism is not arrogant and not demonstrative, it is internal and deep, suffered for many years of difficult struggle. Understanding of the national character of the Kurds should help Ukrainians successfully co-operate with them not only within Ukraine.*

**Keywords:** *Kurds, mentality, culture, traditions, religion, history, language, struggle, independence, statehood.*

**Вікторія ГАВРИЛЕНКО**

**“СІДЕ АДАМ ПРЯМО РАЯ”:  
ОСОБЛИВОСТІ МУЗИЧНОГО ВІДОБРАЖЕННЯ  
РЕЛІГІЙНОЇ СКЛАДОВОЇ БАРОКОВОГО СВІТОГЛЯДУ**

*У статті розглянуто специфіку музичного вираження релігійного світогляду доби Бароко на прикладі партесного концерту “Сіде Адам прямо рая” анонімного автора початку XVIII століття. Окреслено зв’язок між світоглядним змістом твору та його тональною драматургією.*

*Ключові слова:* українське Бароко, світогляд, барокова культура, партесний концерт, тональний план, співзвуччя.

**Постановка проблеми.** Українська духовна культура доби Бароко – яскравий етап у загальному культурному поступі нашого народу. Саме у XVII–XVIII століттях усі сфери мистецького життя в Україні оновлюються відповідно до утвердження нових світоглядних настанов. При цьому здобутки та впливи західноєвропейської культури переломлюються під кутом особливого національного бачення. Відтак, самотутнє козацьке Бароко – доба, що позначена поєднанням культурно-мистецького новаторства й глибокої народної традиції. Це підтверджується словами Федора Ернста, який зазначав, що саме у XVII–XVIII століттях “народ виступає на арену жорстокої боротьби за своє національне існування – і цей-то момент зв’язаний якраз з найбільшим розцвітом його культури і мистецтва” [5, с.6].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблемі зв’язку світоглядних рис українського Бароко з особливостями культурно-мистецького життя доби приділяв увагу А. Макаров. Дослідження науковця розкривають специфіку поезії, живопису, літератури й музики XVII–XVIII століть з точки зору виявлення в них особливого стану душі та мислення. Побіжно питання світоглядного змісту музики доби Бароко торкаються дослідники професійних жанрів: Н. Герасимова-Персидська, Б. Дем’яненко, Р. Стельмащук, Є. Ігнатенко, Н. Супрун-Яремко. Але студії науковців, спрямовані насамперед на ретельний музикознавчий аналіз, не розкривають глибоко взаємозалежності світогляду й музики. Тому специфіка вияву релігійного компонента світогляду доби Бароко через засоби музичної виразності висвітлена недостатньо.

Як відомо, одним із чинників становлення барокової культури була релігія. А отже, партесний концерт, який з’явився та викристалізувався у добу Бароко, є зразком музичного втілення світоглядних настанов тогочасного релігійного українця. Таким чином, виникає необхідність осягнення особливого зв’язку музичної мови, зокрема тональності, й світоглядних ідей доби.

Тому **мета статті** – визначити співвідношення тонального плану партесного концерту “Сіде Адам прямо рая” невідомого автора початку XVIII століття із релігійно-світоглядними ідеями доби Бароко.

**Виклад основного матеріалу.** У суспільному, політичному та культурному житті XVII–XVIII століть церква відігравала значну роль. Саме навколо ідеї захисту православної віри гуртувалися братства, які стали важливими осередками освіти тогочасної України. Наприклад, підвалини Києво-Могилянської академії закладалися безпосередньо на основі шкіл Києво-Печерської Лаври та місцевого братства. Через освіту церква здійснювала вплив і на культурне життя, творцями якого були вихованці братських шкіл та вищезгаданої академії.

Звідси можемо стверджувати, що релігійний компонент був одним із основоположних у світогляді тогочасного українця. Тож які саме світоглядні орієнтири людини доби Бароко диктувалися релігією? На думку А. Макарова, у світобаченні барокового українця простежується неоднозначне ставлення до життєвих цінностей і прагнень. Розмірковуючи над мистецтвом цієї доби, дослідник стверджує, що в ньому виражається “сум за недосяжним ідеалом раю на землі, співчуття і любов до тих, хто зумів зробити цей проклятий і приречений самим творцем світ хоч трохи красивішим, добрішим, справедливішим” [7, с. 30].

Подібну думку висловлює В. Горський, зазначаючи, що у світогляді українця XVII–XVIII століть присутній “драматизм, ба навіть трагізм світосприйняття, де людина відчуває себе залежною від могутніх і непередбачуваних сил Всесвіту як динамічної нескінченності...” [4, с. 82]. За Горським, це зумовлено усвідомленням суперечливості людської природи. Адже дійсно, саме в добу Бароко людина кладе на шальки терезів тілесне і духовне, що поєднується в ній самій.

А отже, закономірним є те, що саме на церковному ґрунті утверджувалися головні новаторські мистецькі досягнення пануючої доби, у яких, водночас, виражалися актуальні світоглядні настанови. Оскільки метою даної статті є проведення паралелей між релігійно-світоглядними ідеями доби Бароко і тональністю, як засобом музичної виразності партесного концерту, розглянемо деякі особливості цього жанру.

Партесний багатоголосний концерт – принципово новий спосіб музичного оформлення церковного богослужіння, який прийшов на зміну монодичному (одноголосному) співу Середньовіччя. На думку Н. Герасимової-Персидської, джерелом розвитку багатоголосного співу в Україні послуговувало народнопісенне багатоголосся, а також напівпрофесійна творчість у жанрі світської та духовної лірики, поширена на теренах Польщі, Чехії та Німеччини [3, с. 8]. Безпосередніми витокami жанру концерту дослідниця вважає “поділені хори”, впроваджені представниками венеціанської школи XVI–XVII століть А. Віллартом та А. Габріелі. За її словами, “багатохорність додавала нових виразових засобів, могутності звучання, вражала просторовими ефектами” [2]. Такі характеристики відповідали динамізму та пишноті барокового мистецтва, тому

не дивно, що подібні тенденції прижилися спершу на західних землях, а згодом швидко поширилися по всій території України.

Утвердження партесного співу активно підтримувалося українським духовенством. Адже потужна хорова музика у православному соборі повинна була створити гідну конкуренцію величному інструментальному оформленню богослужінь католицької церкви: “Повнозвучний багатоголосний спів мав протистояти пишній (з хорами і органом) службі католицького костюлу” [6, с. 172]. Партесний концерт, який створювався на релігійні тексти, об’єднував одночасне звучання від 8 до 36 голосів, і був побудований за принципом концертуювання, тобто окремі хорові групи вступали почергово чи діалогічно, ніби змагаючись між собою. Ефектність впливу такого співу на слухача забезпечувалася через використання різноманітної фактури, збагачення музичної тканини елементами імітаційної поліфонії та чіткою гармонічною вертикаллю.

Практичним поштовхом до утвердження багатоголосного співу послугував перехід від Візантійської невменної нотації, яка не фіксувала ані точної висоти, ані ритмічної структури твору, до європейської п’ятилінійної нотації. Саме точний нотний запис давав можливість фіксації багатоголосся, що поєднувало західноєвропейський і національний досвід. При цьому багатоголосний спів не спричиняв повного відриву від традицій церковної монодії, адже в основі релігійних творів лежали ті ж самі сакральні тексти, а виконання залишалося акапельним.

Проте партесний концерт відрізнявся багатством своєрідних виражальних засобів, що дозволяли композитору виразити “нове світовідчуття, насичене драматизмом, нову образність, що базувалася на принципі контрасту – по-суті, нове розуміння часу і простору, відбити новий емоційний світ” [2].

Особливим новаторством партесного концерту в порівнянні з одноголосним середньовічним співом є поява ладотональності. Це стало можливим за рахунок самостійності голосів, які в сукупному звучанні могли утворювати співзвуччя. Монодичні церковні мелодії були модальними, тобто ґрунтувалися на звукорядному принципі. Натомість новий багатоголосний спів будується за принципом ієрархічного підпорядкування співзвуч, тобто є тональним. Таким чином, виражальні можливості тональності та співвідношення акордів надають музиці емоційного багатства та спроможні образно відобразити всі тонкощі нового барокового світобачення.

Теоретичні особливості партесного концерту, а також суть нової лінійної нотної системи розкрив український композитор М. Дилецький, який створив перший посібник для композиторів і співаків. Праця Дилецького “Грамматика пения мусикийского” (1675 р.) вважається першим на теренах України музично-теоретичним трактатом, у якому автор пропагує вільні прийоми композиції, установлює музичну термінологію та надає практичні поради композиторам – творцям партесних концертів. Дилецький торкається й питання ладу, проте чіткого теоретичного обґрунтування ладової системи у трактаті ще немає. Натомість у конкретних партесних концертах беззаперечно простежується ладо-

тональність, що свідчить про випередження теорії практикою. Сама ж поява музично-теоретичної праці, безсумнівно, свідчить про високий рівень розвитку української музичної культури другої половини XVII століття.

Яскравим прикладом партесного жанру в його розквіті є 12-голосний партесний концерт невідомого автора початку XVIII століття “Сіде Адам прямо рая”, що увійшов до Київського нотного зібрання. Відсутність даних про композитора дозволяє абстрагуватися від конкретно-побутових умов створення цієї пам’ятки барокової музичної культури і зосередитися на світоглядно-мистецькому змісті.

Анонімний концерт належить до тематичної групи так званих “плачів Адама” або “покаяній”. Його змістовою основою є релігійно-світоглядні ідеї усвідомлення гріхопадіння, осмислення втрати раю та осягнення власної смертності, швидкоплинності життя й неминучості покути за гріхи. У бароковому світосприйнятті виразником цих ідей є Адам, який прагне покаяння та повернення до Бога. На відміну від аскетично-відстороненого середньовічного моралізування, релігійні ідеї доби Бароко подаються через розкриття внутрішнього світу прабатька людства, страждання якого викликають у вірян емпатичні почуття.

Першоджерелом сюжету концерту є Старозавітні рядки про вигнання перших людей з раю. Як оповідає Острозька Біблія, після непослуху Адама Господь-Бог подбав про те, щоб грішний чоловік більше ніколи не простягнув руки до забороненого плоду. Карою стало позбавлення його вічного життя і відсторонення від едемського саду: “Вигнав його Господь Бог з раю їжі, щоб обробляти землю, з якої був узятий. І забрав Адама, і поселив його напроти раю їжі. І поставив херувимів, і полум’яний меч, що повертається, щоб стерегти дорогу до дерева життя” [1, с. 29].

Але у Святому писанні не згадується про те, що ж відчував Адам, осягнувши втрату вічного безтурботного життя і “рая їжі”. Більш показовими з цієї точки зору є апокрифічні оповідання. Іван Франко у своїй науковій розвідці “К истории апокрифических сказаний” наводить один з апокрифів, знайдених у Дрогобицькому збірнику орієнтовно 1742–1743 років. Основна частина оповідання викладена від імені Сви, котра, розповідаючи нащадкам історію гріхопадіння і вигнання, мовить: “Архангел моляшесья ко богу непрестано о нас и тако изна нас из рая и непусти. Ми же седохом во Едеме Адам паде на лице свое и плакася 40 дній” [10, с. 359]. Цю внутрішньо-емоційну сторону відображає й гімнографічний текст, що виконувався у православної церковнослужбовій традиції як постова стихира. Саме він послугував поетичною канвою партесного концерту: “Сіде Адам прямо рая, и свою наготу рыдая, плакаше, увы мене. Мене ради создан бых, Евы ради затворен бых, увы мене, раю мой. Прелестию лукаваго увещанну бывшу и окраденну, и славы удаленну, увы мене, сладости не насыщуся. Но о ораю, к тому не узрю господа и бога моего и создателя. В землю бо пойду, от нея же взят бых, милостиве, щедре вопію ти, помилуй мя падшаго” [8, с. 182–208].

Текст “Плачу Адама” перегукується з химерно римованим віршем Івана Вишенського “Ехо”, де поет вкотре переповідає історію вигнання, ніби намагаючись краще збагнути причини гріха, його наслідки та можливість спокути:

- “– Что плачеш, Адаме? Земного ли края?  
– Рая.  
– Чому в онь не внідени? Боїш ли ся брани?  
– Рани.  
– [...]   
– То сієши сльозами не без вини поле?  
– Оле!  
– [...]   
– Плодом ли пречистия матері ожисте?  
– Істе.  
– О би і нас спасл тот плод дівия утроби!  
– О би” [9].

Отже, можемо стверджувати, що тема вигнання перших людей з раю цікавила як анонімних авторів апокрифічних оповідань, так і визнаного барокового поета. Тому, очевидно, і пересічний українець мав у цьому сюжеті поживу для роздумів. Звідси випливає, що партесний концерт “Сіде Адам прямо рая” є актуальним вираженням пануючих ідей барокового світогляду. Тому простежимо відображення світосприйняття життєвого шляху як поєднання мирського і небесного через тональний план твору.

Як відомо, тональність характеризується постійним тяжінням до ладового центру – тонічного тризвуку, який є головним співзвуччям ладу. Ієрархічні зв’язки співзвуч всередині ладу вибудовуються на основі гармонічних функцій, які вважаються класичними – тоніки (T), субдомінанти (S) і доміанти (D). Релігійний світогляд простежується на рівні всіх структур музичної форми. Якщо, наприклад, взяти найменшу ланку – гармонічний зворот T-S-D-T, то T можна трактувати як позначення Бога у християнському світогляді, S і D – як відхід від нього і занурення в мирське, а завершальну T – як повернення в “рідний дім”, знову до Бога.

Релігійне світосприйняття виявляється на більш високому рівні музичної форми в цілому, а саме в тональному плані. Як правило, твір починається в одній тональності. Тоніка і основна тональність – це основа всієї музичної тканини. В певному розумінні для музичних звуків тоніка – це Бог. Між початковою і завершальною побудовою існує середина, в якій тональний план може змінюватися і відводити слухача від основної тональності. Саме така тенденція спостерігається в партесному концерті “Сіде Адам прямо рая”. За формою він одночастинний, проте в структурі концерту можна виділити п’ять епізодів.

Основна тональність твору – ля мінор. Перший епізод (“Сіде Адам прямо рая”) починається з тонічного тризвуку, котрий окреслює божественну лінію в

концерті. Адже тоніка – стійка, беззаперечна істина. Перші гармонічні коливання зустрічаємо вже у початкових тактах: на словах “увы мне” тонічне співзвуччя чергується з доміантовим. Слід зазначити, що доміантовий тризвук має напружене, драматичне звучання по відношенню до тоніки. Він сприймається, як менш стійкий і тяжіє до тонічного. Отже, поряд з драматизмом, як слуховим ефектом, таке співвідношення слугує для вираження відчуття відходу від Бога. Вже у першому епізоді простежується схильність до тимчасових переходів у тональність субдомінанти – ре мінор. Така нестійкість відображає внутрішній стан особи, яка відривається від стійкого підґрунтя – Божого покровительства, і вирушає у самостійний шлях.

Ще більше віддалення від тонічного співзвуччя спостерігається в другому епізоді (“Мене ради создан бых”). Всю побудову майже повністю заповнює субдомінантова гармонія. Проте, співвідношення T-S не таке різке, як тонікодомінантове, адже у співзвуччях T-S є спільний звук – тоніка ладу, тобто звук “ля”. А отже, можемо стверджувати, що такий тональний зв’язок вказує на недалеке блукання, безповоротну відірваність від Божественного начала. Цікаво, що драматичний зворот T-D знову зустрічається для обрамлення слів “увы мне”, проте подальші повторення цього скорботного вигуку вже гармонічно оформлені через відхилення в тональність субдомінанти, яка й утверджується вкінці епізоду.

Гармонічне наповнення третього епізоду (“Прелестию лукаваго увещанну бывше”) позначене пануванням співзвуч субдомінанти та нестійких шаблів ладу – третього та шостого. Причому тризвук, побудований на третьому шаблі, приводить слухача в атмосферу паралельного основній тональності мажору. Так, мажорне звучання підкреслює поетичний текст, у якому йдеться про спокушання Єви дияволом, але незакріпленість та нестійкість вказаного тризвуку свідчить, що всі принади лукавого були оманною. Епізод завершується тонічним тризвуком, до якого автор концерту підводить за допомогою доміантових співзвуч – через драматизм усвідомлення власного гріхопадіння людина знову звертається до Бога.

Четвертий епізод (“Увы мне”) містить як тонічні гармонії, так і субдомінантові й доміантові співзвуччя. Стрімкі зміни різнобарвних акордів передають динаміку думок грішного Адама. Тут використані у рівній мірі всі гармонічні функції. Але, сповнені жалю слова “не узрю Господа” передаються звучанням тонічної гармонії без основного тону: Бог поряд, але його сутність на якийсь час недоступна для грішного чоловіка. Коли ж туга Адама загострюється і щирість розкаяння не викликає сумнівів, тонічний тризвук повертається і утверджується через типову послідовність S-D-T.

Останній, п’ятий епізод (“В землю бо пойду”) є покайною кульмінацією. Сум’яття і журба за навіки втраченим раєм гармонічно оформлені калейдоскопічною зміною різноманітних акордів, серед яких, все ж, переважають головні співзвуччя ладу – субдомінантове і доміантове, які поступово приводять до першопричини, до якої вони вічно прагнуть – тонічного тризвуку. Останнє спо-



дівання людини, яка вчинила гріх – щире покаяння і надія на милість Божу. Саме ця ідея, котра була стрижневою для віруючої людини доби Бароко, утверджується й звучанням заключного тонічного тризвуку в усіх хоровах партій. Тоніка “ля” звучить водночас у восьми голосів з дванадцяти, чим підкреслено повне звернення думки до Бога, визнання його істинною метою життя.

**Висновки.** Отже, на прикладі анонімного партесного концерту початку XVIII століття “Сіде Адам прямо рая”, бачимо, що як би не розвивався тематичний матеріал, як би довго не “подорожував” тональностями та співзвуччями, він завжди повертається до своїх витоків – основної тональності і завершальної тоніки. Подібно до того, як душа, що з’явилася на землі, в кінці життєвого шляху людини повертається до джерела – Отця Небесного. Таким чином, тональний план партесного концерту став тим обрамленням, у яке невідомий автор вкладає релігійно-світоглядні ідеї доби Бароко: драматичне відчуття безпорадності перед вищими силами, трагізм і меланхолійність у сприйманні світу, сум за недосяжним втраченим раєм та вічне прагнення до єднання з творцем.

#### *Література*

1. Библия, сиріч книги Ветхаго и Новаго Завіта по языку словенску / [пер. укр. м. ієром. архим. д-ра Рафаїла (Романа Турконяка)]. – Львів : Благодійний фонд “Книга”, 2006. – 1058 с.
  2. Герасимова-Персидська Н. Партесні концерти в Україні // Українська музична газета №4 (62). – 2006.
  3. Герасимова-Персидська Н. Хоровий концерт на Україні в XVII–XVIII ст. / Н. Герасимова-Персидська. – Київ : Музична Україна, 1978. – 183 с.
  4. Горський В. Історія української філософії / В. Горський. – Київ : Наук. думка, 2001. – 376 с.
  5. Ернст Ф. Українське мистецтво XVII–XVIII віків / Ф. Ернст. – Київ : Видавниче т-во “Криниця”, 1919 р. – 56 с.
  6. Історія Української музики : у 6 т. – Т. 1 : Від найдавніших часів до середини XIX ст. / [авт. тому : Л. Б. Архімович, М. К. Боровик, Т. П. Булат та ін.] ; редкол. тому: М. М. Гордійчук (відп. ред.) [та ін.]. – Київ : Наук. думка, 1989. – 448 с.
  7. Макаров А. Світло українського бароко / А. Макаров. – Київ : Мистецтво, 1994. – 288 с.
  8. Матеріали з історії української музики. Партесний концерт / [упорядник Н. Герасимова-Персидська]. – К. : Музична Україна, 1976. – 231 с.
  9. Укр Ліб: Бібліотека української літератури [Електронний ресурс] : [Веб-сайт]. – Величковський Іван. – Режим доступу : <http://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=4771>
  10. Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Т. 28 : Літературно-критичні праці (1890–1892) / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1980. – 440 с.
- Отримано 10.05.2018.

#### *Summary*

**Gavrilenko Victoria. “Side Adam Near Paradise”: features of the musical representation of the religious component of the Baroque worldview.**

*The article deals with the specificity of the musical expression of the Baroque religious worldview. The paper studies as an example the party concert “Side Adam Near Paradise” by the anonymous author of the beginning of the XVIII century. The connection between the philosophical content of the work and its tonal drama is outlined.*

**Keywords:** *Ukrainian Baroque, worldview, baroque culture, party concert, tonal plan, consonance.*

**Микола ГЕЛЕТЮК**

## **ОСНОВНІ АСПЕКТИ БАГАТОКОНФЕСІЙНОСТІ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ З ПОЗИЦІЙ БОГОСЛОВ'Я**

*У статті висвітлено основні аспекти багатоконфесійного життя сучасних релігійних організацій з позицій богословської науки. Розкрито роль основних конфесій та релігійних організацій, які діють в Україні та їх значення для духовного життя сучасної України, а також роль священнослужителя у збереженні християнської ідентичності; зацентовано на новітніх засобах впливу на душі людей та розглянуто сучасні методики християнізації. Крізь призму теології проаналізовано значення сучасних релігійних організацій та віросповідань в соціумі.*

**Ключові слова:** *пастирське служіння, багатоконфесійність, секта, церква, організація, віросповідання.*

**Постановка проблеми.** Згідно з Конституцією України, кожна людина має право на сповідання будь-якої релігії. Демократизація суспільного життя та ідеологічний плюралізм позначилися і на релігійній карті нашої держави. Релігійний вибір проявляється у двох аспектах: перший стосується проблем самовизначення людини, її самореалізації в смисловому контексті певної релігії – свобода віросповідання; другий стосується соціальних та правових можливостей функціонування Церкви, релігійних об'єднань, громад вірян, окреслюючись поняттям свобода церкви.

Церква практично відокремлена від держави, де остання не втручається у справи релігійних організацій, а ті, відповідно, знаходяться осторонь діл урядових, діючи у правовому полі. Такий стиль державно-церковних відносин склався в Україні, США, Франції.

Окрім непорозумінь між православними та греко-католиками, що притаманне для Західної України, в релігійному житті українців має місце непорозуміння між власне православними різних юрисдикцій. Єдність між православними, наявність в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви – ось найактуальніше питання, яке сьогодні турбує як священників, так і мирян.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Аналізуючи попередні джерела, варто виокремити, що ці питання порушує доктор богословських наук Віктор Бедь та доктори філософських наук Олександр Саган і Анатолій Колодний.

**Мета статті** – висвітлити основні конфесії та релігійні організації, які діють в Україні та їх значення для духовного життя сучасної України.

**Завдання:** висвітлити роль священнослужителя у збереженні християнської ідентичності; вказати на новітні засоби впливу на душі людей; розглянути сучасні методики християнізації.

**Наукова новизна** полягає у спробі систематизації сучасних релігійних організацій та сект. Оскільки в суспільстві ХХІ століття, число новітніх конфе-

сій збільшується, перед священиками постає ряд викликів на які потрібно реагувати, задля збереження духовності і віри, а також з позицій плюралізму розглянуто роль християнських церков у збереженні християнської ідентичності.

**Виклад основного матеріалу.** Для розуміння проблеми конфесійності варто звернутися до історії України та історії Православної Церкви. Православ'я в Україні пережило в ХХ ст. кілька важливих етапів свого розвитку, що відбувалися під впливом певних соціальних змін в українському суспільстві, причому ці зміни торкнулися не лише інституційних форм православ'я (церковна організація, юрисдикція тощо), але й богослів'я, що вплинуло на внутрішньо-православні відносини. Загальною характеристикою цих етапів може стати виступ професора І. Власовського на одному із Соборів УАПЦ у грудні 1947 р.: “Як часто бракує навіть посеред нашої інтелігенції ясного і одноставного погляду на церковну справу, що призводить до сумних наслідків, коли церковно-релігійний фактор, замість того, щоб цементувати нас, як націю, нас розбиває і ділить” [6, с. 61].

Прояви нетерпимості на релігійному ґрунті негативно позначаються на загальному суспільному житті, ускладнюють і так непросту ситуацію в усіх сферах суспільства. Внаслідок цього великий духовно-моральний потенціал церков, який можна було б використати на благо народу, залишається нереалізованим. Стурбованість і занепокоєння широкої громадськості викликає стан сучасних міжконфесійних та внутрішньоконфесійних відносин на теренах України, які часто породжують різні чвари і навіть переростають у відверті конфлікти [3, с. 7].

Питання досягнення церковної єдності на українських землях турбувало багатьох вітчизняних мислителів і державних діячів у різні історичні епохи. Адже відсутність єдиного справжнього українського церковного центру дуже часто негативно позначається на невдачах у державницькому поступі українців. На нашу думку, одним з найбільш недосліджених на сучасному етапі залишається історіософська концепція церковного консерватизму В'ячеслава Липинського. Цей мислитель, активний громадський діяч. Конституціоналіст і безпосередньо державний діяч розробив цілісну концепцію досягнення українцями омріяної Помісної Православної Автокефальної Церкви.

В'ячеславу Липинському вдалося створити цілісну порівняльну концепцію українського державотворення, побудовану на принципах українського традиціоналізму. Вчений комплексно досліджує основні чинники, які сприяють утвердженню української державності та примноженню національних ідей українського народу. Наскрізним положенням вітчизняного консерватизму є національна самоідентифікація українців шляхом збереження і примноження історичних традицій, що синтезує матеріальний і духовний потенціал українства. У таких суспільно-політичних умовах можна досягти єдиної ідеологічної доктрини відродження Великої української держави, заснованої на успішному державницькому досвіді козацько-гетьманського періоду та соціально-духовних орієнтирах хліборобського класу.

Незважаючи на всю прогресивність консервативної концепції В. Липинського до умов його історичної епохи, у переважній більшості консерватизм вченого не знаходить серйозного відбитку в сучасних процесах розвитку української держави та суспільства. Водночас, зважаючи на міждисциплінарний характер досліджень вченого, значна частина консервативних ідей є предметом наукового зацікавлення у вітчизняній науці. Крім того, політико-правові та релігійно-церковні тенденції сучасного вітчизняного державотворення часто переукуються з консервативними конструкціями В.Липинського щодо побудови самостійної України та самодостатньої Української Православної Церкви.

Серед основних напрямів консервативних пошуків В. Липинського, які залишили значний слід у вітчизняній науці можна виділити наступні:

- концепція незалежницького українського державотворення, що спирається на історичні традиції та сучасні державницькі конструкції;
- комплексний підхід до інтеграції українського соціуму шляхом подолання конфліктів на соціальному, політичному та церковному ґрунті;
- теорія елітизму, за якою розроблений механізм добору та ротації керівних кадрів у державі за принципом відстоювання національних інтересів;
- концепція легітимності влади – державна влада є суспільно визнаною виключно у випадку прагнення еліти до створення незалежної української держави та підтримки стабільного її розвитку;
- теорія досягнення єдності християнських церков в Україні, при умові обов'язкового збереження національних інтересів українського народу.

Важливим здобутком традиціоналізму В. Липинського є відстоювання ідеї виключно незалежницького майбутнього України.

Вчений став фактично одним з перших вітчизняних мислителів і громадсько-політичних діячів у нову епоху, який наголосив, що у форматі самостійної української держави повноцінно можуть бути збережені національні інтереси народу. Специфікою історіософського вчення В. Липинського стало заперечення революційних методів досягнення сталого державного поступу. Натомість відродження українських державницьких ідей вважається можливим шляхом цілеспрямованого впливу аристократичної еліти на суспільство з метою повернення до національних традицій. На думку вченого, система національного буття українців може бути досягнута за виконання аристократичною елітою декількох умов:

- 1) суспільна консолідація всіх прошарків довкола національних ідей, які сповідує аристократична еліта;
- 2) відродження і примноження традиційного українського землеволодіння (старшинсько-дрібношляхетського), що суттєво зменшить вплив московського та польського господарювання;
- 3) перехід від милітаризованої організації влади і суспільства в період козащини до державної влади з міцною самоврядною системою [2, с. 74]. У власному проекті держави В.Липинський спирається на засадничі основи традиціоналізму, при цьому прагнучи поширювати в українському політикумі

модерністські підходи до організації державного та духовного життя. Одним із найбільш дієвих владних інструментів є оформлення опозиційних сил у державній системі врядування. У випадку недотримання владою норм моралі та відходу від християнських основ людського співжиття саме опозиція повинна стати плюралістичним елементом зниження рівня конфліктності в суспільстві. Інститут опозиції формує конкурентний механізм добору політичної еліти, зберігаючи основи державного управління національною аристократією.

Проектуючи підходи В. Липинського до значення опозиції у суспільно-політичному сегменті, на сучасні процеси державотворення в Україні, помітною є необхідність збереження впливових альтернативних ідеологічних центрів. Передусім, для України пострадянського зразка мова йде про дотримання основ плюралізму при доборі політичної еліти, щоб не еволюціонувати у бік диктатури. Багатоманітність думок породжує конкуренцію у матеріальній і нематеріальній сферах людської діяльності. Хоча незмінними залишаються вимоги у дотриманні законів Божих правлячою елітою та підпорядкованою суспільною більшістю. В. Липинський сповідує традиціоналізм, не будучи прихильним до демократичних принципів врядування. З іншого боку, консерватизм вченого спирається на політичну та соціальну конкуренцію, відстоюючи ліберально-демократичні правила. Зважаючи на окреслені особливості консерватизму мислителя, слід констатувати наступне: “...як парадоксально, серед усіх політичних мислителів саме антидемократ В. Липинський був найпослідовнішим плюралістом” [2, с. 75].

Концепція елітизму В. Липинського стала наскрізною для конструкції прогресивної моделі українського державотворення. З позицій консерватизму вчений наголошує, що у суспільстві паралельно вживаються два соціальні класи, покликані виконувати різні громадянські функції – управляти (національна еліта) та підкорятися (керована суспільна більшість). Відповідальність за майбутнє української держави, передусім покладається на аристократичну еліту, яка визначає загальну стратегію одержавлення українського народу. У середовищі правлячої еліти продукуються основні політичні та соціальні цінності нації, в основі яких прадавні традиції українства. Фактично аристократичний клас, який включає найбільш достойних представників всіх соціальних страт, визначає цивілізаційні, культурні та моральні цінності української нації. Більшою мірою, морально-духовні пріоритети українців мають бути сформовані за традиційними Законами Божими, які сповідує та примножує Українська Церква.

Крім загальної генези політичної еліти В. Липинський значну увагу приділяє функціональним характеристикам, яким повинен відповідати правлячий клас. Основним критерієм дієздатності української аристократії є здатність реалізувати національну ідею у державній і духовній площині, трансформувавши український народ у повноцінну націю. По відношенню до ефективності української еліти вчений відмічає, що “мірилом її сили і вартості являється не її “оригінальність”, “об’єктивність”, “науковість”, “логічність”, а здатність підій-

мати живих, реальних людей на творчі громадські діла ... доказу всякої соціальної теорії більше варте одне добровільно віддане за неї людське життя, ніж сотні науково написаних томів” [4, с. 117]. З іншого боку, незважаючи на всі намагання політичної еліти, виключно кожен індивід повинен визначитись з якою державою він себе ототожнює. Громадянин повинен усвідомлювати міру своєї відповідальності за майбутнє власної держави. В.Липинський пише: “...щоб люде віддавали за якусь соціальну теорію своє життя, вона мусить бути для них усвідомленою, вона мусить захоплювати їх образом, який вона викликає в їх душах і який відповідає їх стихийному ірраціональному хотінню ... мусить бути сформульована в живім – усвідомлюючій слові, здатнім порушувати стихийне хотіння людей” [4, с. 117].

Беручи за основу концептуальні положення елітизму В.Липинського, слід відмітити, що сучасний неоднозначний шлях української нації до консолідації зумовлений неможливістю українців виробити власну національну еліту на початку 1990-их років. З відновленням незалежності України повинна була з’явитись нова національна еліта, яка змогла б об’єднати молоду українську націю під гаслами єдиної національної держави. Провідна правляча верства мала сформулювати державницькі ідеали, які формують світогляд кожного громадянина України і сприяють відстоюванню національних інтересів українців. У підсумку на початковому етапі державотворення в Україні сформувався гібридний варіант політичної еліти, яка слугувалась старими радянськими методами керівництва і була лише частково модифікована представниками націонал-патріотичного сегменту. Фактично в нових умовах незалежного державного будівництва в Україні не відбувся перехід до самодостатньої національної еліти, оскільки пріоритетним залишалось прагнення управляючого політичного класу до збереження власного привілейованого положення. Подальший розвиток української держави довів хибний шлях вітчизняних управлінців для консолідації суспільства, яке потрапило в залежність від політичного олігархату.

Одним з найбільш показових культурно-світоглядних протистоянь сучасної України є декілька десятирічне геополітичне коливання між західною та східною цивілізаційними традиціями. На жаль, після відродження незалежності в Україні зовнішня політика умовного “нейтралітету” себе не виправдала, оскільки досягти значних здобутків на шляху до зміцнення національної української державності не вдалося жодному циклу вітчизняних політичних еліт. Зрештою, обравши європейський вектор української політики, представники правлячої еліти повинні дієвими кроками довести раціоналістичність свого вибору. Так, В. Липинському завдяки своїй активній науковій і громадсько-політичній діяльності вдалося налагодити міцні комунікативні зв’язки між тодішньою Польщею та Україною. Незважаючи на складні внутрішні та зовнішні умови розвитку державності на українських землях, цивілізаційне зближення українців і поляків за допомогою В. Липинського слугує орієнтиром для інтегративної зовнішньої політики сучасних представників правлячого прошарку в Україні.

Аналізуючи історіософську концепцію В.Липинського, помітним є розроблення вченим ефективного інституційного механізму організації матеріального та духовного життя суспільства. Центральним питанням у гармонізації духовно-релігійного сегменту українців є взаємовідносини між соціально-політичним інститутом держави та соціально-духовним – релігією. Український консерватор відстоює автономію між державою та церквою, заперечуючи крайні прояви державно-церковної взаємодії: політизації церкви чи домінування церковного авторитету над волею політичної еліти. Церква та держава повинні взаємодоповнювати один одного, в результаті чого складатимуться гармонійні відносини на суспільному рівні. Держава у своїй діяльності має спиратись на авторитет Церкви, яка сповідує споконвічні Закони Божі. У свою чергу, Церква функціонує у симфонії із загальною політичною волею правлячої еліти, турбуючись про збереження та примноження автентичних традицій українців. Загалом, В. Липинський закликав до консолідації церковно-духовного простору на українських землях, спираючись на засадничі положення громадянської релігії.

Церковні питання, які свого часу піднімав В. Липинський не втратили свої актуальності й у наш час. Нагальним питанням, що напряду впливає на характер самостійництва сучасної української державності є пошук шляхів і можливостей подолання розділення Православних Церков в Україні. Незважаючи на певні історичні, церковно-канонічні та суспільно-політичні розбіжності між різними православними конфесіями, сучасній українській громаді необхідно шукати дієвий механізм до консолідації православного церковного простору. Тільки в такому випадку українське суспільство буде консолідованим, а держава розвиватиметься у симфонії з традиційною українською національною ідеологією.

Наскрізним питанням у церковному бутті українського народу для В. Липинського є можливості встановлення автокефалії Українського Православ'я. В інституційному вимірі автокефальність Православної Церкви передбачає нового церковного патріархату, який зможе об'єднати православні церкви України, Білорусі та Росії. Враховуючи історичні обставини, патріарший стіл необхідно встановити у Києві, оскільки християнство східного церковного обряду бере свій початок на Русі ще з кінця X ст., саме зі столиці української держави. Фактично новий православний патріархат дозволить консолідувати церковний простір не лише на українських землях, але й загалом на європейському слов'янському Сході.

Отже, історіософська концепція В. Липинського, заснована на принципах консерватизму, не втратила своєї актуальності навіть на сучасному етапі. Проблеми з якими зіткнувся видатний український вчений у свою епоху є близькими до сучасних проблем України, тому прослідковується загальна актуалізація традиціоналістських ідей мислителя в сучасних умовах. У першу чергу, слід відмітити конкретний механізм, розроблений В. Липинським для досягнення суспільної єдності та розбудови національної держави. Інституційною основою для загального успіху державного будівництва повинні слугувати національна

аристократія та Помісна Православна Церква з патріаршим центром у Києві. Особливим завданням української еліти та народу має стати історичне прагнення до подолання православного розколу в сучасній Україні.

Слід відмітити, що в сучасній Україні, окрім трьох гілок християнства (православ'я, католицизму та протестантизму), на основі протестантизму виник неохристиянський рух, що репрезентований різноманітними місіями, новітніми церквами: Богородичною церквою, харизматичними об'єднаннями, Новоапостольською церквою, Церквою Христа, Церквою Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонами), Церквою останнього заповіту (віссаріонівцями). Абсолютній більшості з них притаманні кілька спільних ознак, зокрема усі вони критикують ортодоксальне християнство як таке, що відійшло від початкових традицій, і проголошують свої релігійні утворення єдино істинними відроджувальними місіонерськими християнськими рухами. Усі згадані гілки релігії претендують на виняткове знання і єдино правильне тлумачення Біблії [5].

В останні десятиріччя в Україні набули широкого розповсюдження різноманітні секти та новітні релігійні утворення, які ставлять за мету залучення до своїх спільнот якомога більшої кількості adeptів. Українське суспільство зараз перебуває у стані духовної кризи, що стає сприятливим ґрунтом для появи та доволі плідної діяльності релігійних об'єднань, результатом якої є трансформація від традиційної для українського народу християнської системи світобачення до псевдорелігійної та навіть псевдонаукової ідеології [7].

Сучасна людина втратила звичні опори в житті. Ідеологічний вакуум, що залишився у спадок від марксистсько-ленінської ідеології та охопив у післяперебудовний період пострадянський простір, став тим очевидним стимулом для сект та культів як зарубіжних, так і вітчизняних, який дав змогу швидко заповнити себе абичим. У релігійному житті країн СНД Православна Церква ще не була настільки сильною після десятиліть системного тиску з боку комуністичної ідеології, тому повільно відновлювалась, постійно шукаючи вільну ідеологічну нішу.

Проблема Церкви полягає в тому, що у ній практично немає системи “трансмисій”, які передавали б енергію священників своїм парафіянам. У протестантів кожен парафіянин – це проповідник. У православних – далеко не кожен священник [7].

Релігієзнавець Людмила Филипович на основі досліджень зробила висновок, що з 900 опитаних прихильників нових релігійних течій традиційні для України релігії раніше сповідували лише 12. В цей же час в усьому світі стає помітною тенденція, коли традиційне віросповідання не завжди задовольняє сучасну людину. На думку експерта, це пояснюється тим, що традиційні церкви не враховують інтелектуального рівня сучасника, який хоче не лише відчувати релігію, а й знати її. Зараз є багато людей, які цінують у традиційних церквах саме прихильність до старовини, прагнуть заглиблення у давні традиції, але не можна нав'язувати всім лише цю точку зору. “Традиційні церкви втрачають вагу в суспільстві, і багато в чому це відбувається тому, що сучасна людина не



знає традицій свого народу, а її релігійний вибір – це не вибір на основі знання, а скоріше випадковість”, – підсумовує експерт Людмила Филипович [8].

Керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України, президент УАР професор Анатолій Колодний з цього приводу зазначає, що прихильність до новітніх релігійних течій можна розглядати також як молодіжний феномен. “Молода людина шукає відповіді на запитання не про те, що буде колись, а як жити зараз – саме це традиційні церкви, як правило, оминають”, – зауважив Анатолій Колодний. Також традиційні церкви часто не задовольняють потреб сучасних людей у спілкуванні, інколи не проявляються у реальній допомозі через пасивність пастирів, у чому над ними мають перевагу нові релігійні течії. За словами А. Колодного, секти працюють не так на вертикаль “людина – Бог”, як на горизонталь “людина – людина” і “тут, на горизонталі, якраз і виграють у традиційних церков” [8].

**Висновки.** Сучасні пастирі повинні працювати дуже активно у всіх сферах життєдіяльності, оскільки новітні нетрадиційні течії працюють на збільшення кількості адептів, використовуючи для цього всі можливі засоби.

#### *Література*

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту : в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К. : Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1407 с.
2. Горбатенко В. В'ячеслав Липинський і сучасні проблеми співвідношення традиції і модернізації / В. Горбатенко. – Житомир : Вид-во Євєнка О., 2011. – Вип. 1. – С. 72–77.
3. Історія релігії в Україні : у 10-ти т. –Т. 10. Релігія і церква років незалежності України / за ред. А. Колодного та ін. – Київ; Дрогобич : Коло, 2003. – 612 с.
4. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський. – Відень : Buchdruckerei Carl Herrmann, 1926. – 580 с.
5. Неохристиянські рухи. На теренах поширення християнства виник також неоохристиянський рух, що репрезентований різноманітними місіями. URL [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lektsii.com/1-3046.html>
6. Саган О. Вселенське Православ'я / О. Саган. – Київ, 2004. – 910 с.
7. Секти. Спілка православних журналістів. иKE [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://spzh.news/ua/chelovek-i-cerkovy/48026-sekti-tse-vtecha-v-nikudi>
8. Хто і чому йде у секти та “новітні релігії”? Інститут релігійної свободи. CREDO : Сайт католицького суспільно-релігійного часопису. URL [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://credo.pro/2010/08/31816>

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

**Heletiuk Mykola. Main Aspects of Poly-Confessional Modern Ukraine From the View of Theology.**

*The article deals with the main aspects of poly-confessional life of modern religious organizations from the view of theology. It exposes the role of the main confessions and religious organizations which work in Ukraine and there meaning for spiritual life in modern Ukraine, and also the role of a priest in saving of Christian identity. An accent is made on modern means of influence on human souls and modern methods of Christianization.*

*Through the prism of theology it is analyzed the meaning of modern religious organizations and religions in society.*

**Keywords:** *pastoral service, poly-confessional, sect, church, organization, religion.*

УДК 316.77:316.273(=11/=8)

**Віктор ЗАВГОРОДНІЙ**  
**МОВНА ТА КУЛЬТУРНА ДИФУЗІЯ В МІЖКУЛЬТУРНІЙ**  
**КОМУНІКАЦІЇ: ПОЗИТИВ І НЕГАТИВ**

*Стаття присвячена питанням взаємопроникнення мовних і культурних елементів у результаті міжкультурної взаємодії. Розкрито зміст понять “культурна дифузія”, “міжкультурна інтерференція”, “мовна інтеграція”. Приділено увагу питанням збереження самотутньої української культури, а також перспективам розвитку мовного середовища України з обов’язковим безперервним і послідовним вивченням англійської мови у зв’язку з її швидким поширенням і використанням в якості лінга франка. Розглядається завдання формування особистості, здатної виступати медіатором культур, залишаючись при цьому суб’єктом своєї національної культури.*

**Ключові слова:** культурна дифузія, мовна дифузія, міжкультурна інтерференція, координативний білінгвізм, субординативний білінгвізм, мовна інновація, українська культура, мовне середовище, лінга франка.

**Постановка проблеми.** Проблеми міжкультурної комунікації цікавили дослідників різних галузей знань із давніх-давен. Однак із посиленням процесів глобалізації та інтеграції світової спільноти в XXI столітті, коли стираються кордони між державами й утворюються єдині політичні, культурні та мовні простори, все гостріше відчувається проникнення “чужої” культури, пов’язане з бурхливим розвитком інформаційних технологій, які спрощують комунікацію (інтернет, електронна пошта, відео-конференції тощо). Для гуманітарної освіти стає надзвичайно актуальним сучасне розуміння питань взаємопроникнення мовних і культурних елементів у результаті міжкультурної взаємодії.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблеми культурної та мовної дифузії потребують філософського, культурологічного, історичного, психологічного, лінгвістичного осмислення й аналізу. Вони широко досліджувалися багатьма філософами культури, серед яких О. Шпенглер, М. О. Бердяєв, М. Я. Данилевський, В’яч. Іванов, К. Леонтьєв, В. Соловйов, А. Камю, Ж. П. Сартр, М. М. Бахтін, М. Бубер, Г. Марсель, Ю. М. Лотман. У культурологічних дослідженнях культурна дифузія розглядалася в рамках культурної динаміки (У. Бідні, Л. Уайт, Б. Малиновський, С. О. Арутюнов, Ю. В. Бромлей, С. О. Токарев).

У лінгвістичних дослідженнях вивчення культурного діалогу пов’язано перш за все, із співвідношенням мови та культури, досліджуваним в аспекті міжкультурної комунікації (С. Г. Тер-Мінасова та ін.), через поняття “картини світу” (В. Гумбольдт, Е. Сепір, Б. Уорф та ін.), а також у контексті мовної особистості (Ю. Караулов та ін.) та мовної спільноти (Л. Вайсгербер та ін.). У сучасній лінгвістиці проблема запозичення розроблена досить широко і в різних аспектах: методологічному, словотвірному, історико-функціональному, стиліс-

тичному та ін. Це роботи О. Е. Біржакової, О. А. Валькової, Л. А. Войнової, Л. П. Крисіна, Л. Л. Кутіної, Д. С. Лотте, Г. П. Неціменко. Культурологічному аспекту мовних запозичень присвячена робота Є. Ф. Тарасова “Діалог культур у дзеркалі мови”, в якій розроблені теоретико-методологічні категорії запозичення в мові та культурі й розкрито загальний механізм запозичення.

**Метою статті** є аналіз феномену мовної і, відповідно, культурної дифузії, що набув величезного значення в епоху глобалізації, а також осмислення загрози втрати українською культурою індивідуальності та власної автентичності в ситуації глобальної дифузії англomовної культури, яка існує в наш час.

**Виклад основного матеріалу.** Відомо, що до міжкультурної комунікації долучаються люди різних етнічних, соціальних, гендерних спільнот, навіть якщо вони говорять однією мовою (наприклад, американці та канадці). Діалог між доміантною та субмісивною культурою всередині однієї країни також можна віднести до міжкультурної комунікації. У загальному плані міжкультурна комунікація здійснюється між представниками різних лінгвокультур, де взаємодіють різні національні свідомості, а чужа дійсність пізнається за допомогою образів рідної культури. У ході такої взаємодії комуніканти використовують спеціальні мовні варіанти і дискурсивні стратегії, відмінні від тих, якими вони користуються при спілкуванні всередині рідної лінгвокультури. Як наслідок відбувається взаємозбагачення контактуючих культур і взаємопроникнення деяких мовних засобів і культурних елементів у ході міжкультурної комунікації. Часом те, що ми сприймаємо як традиційно-національне, є результатом багатовікового взаємовпливу культур. Тут йдеться про дифузю, яка активно впливає на динаміку мови та культури.

У культурологічному плані дифузія – це взаємне проникнення окремих явищ культури або цілих її комплексів з однієї культури в іншу при їх взаємодії. За визначенням У. Хевіленда, дифузія являє собою запозичення деяких культурних елементів з однієї спільноти представниками іншої спільноти [8, с. 451]. Таким чином, завдяки історичним, природним та іншим процесам взаємодії відбувається проникнення і поширення культурних інновацій. Каналами культурної дифузії слугують міграція, туризм та інші міжкультурні контакти в політичній, соціальній, культурній, професійних сфері. Всі ці форми культурної дифузії поширюються в таких напрямках:

1) у вертикальному – між культурами з нерівним статусом (наприклад, із кінця ХХ століття одяг здебільшого вже не є характерним елементом соціального класу);

2) горизонтальному – між культурами кількох етносів, соціальних груп або окремими індивідами (наприклад, в результаті частих контактів запозичується лексикон, манери та поведінка) [8, с. 71].

Культурна дифузія має як позитивні, так і негативні сторони. До позитивних моментів можна віднести зближення народів, а до негативних – асиміляцію у вигляді втрати самобутності, уніфікацію культур. Поширення універсальних культурних патернів у всьому світі, відкритість кордонів для культурного

впливу і розширення міжкультурного спілкування змушують говорити про процес глобалізації сучасної культури, тобто інтеграцію окремих етнічних груп в єдину світову культуру. Процеси глобалізації та культурної динаміки націлені на взаємодію та діалог самотніх культур для взаємовигідного співробітництва та вирішення світових проблем, а не на формування єдиної світової культури.

У лінгвістичній літературі під дифузією розуміється повільне поступове проникнення того чи іншого іншомовного елемента в систему мови, яка готова його сприймати, а інтерференція є невід'ємною складовою частиною даного процесу. Процес дифузії має дві стадії – інтерференцію та інтеграцію. На першій стадії спостерігається мовне або культурне відхилення від прийнятих норм даної лінгвокультури. Йдеться про міжкультурну інтерференцію і як результат – конфліктну взаємодію різних національних свідомостей у міжкультурному спілкуванні, де відбувається перенесення культурних патернів, прийнятих у рідній культурі, в іншомовне середовище, що, безумовно, перешкоджає досягненню цілей і взаєморозумінню комунікантів [4, с. 87]. З методичної точки зору міжкультурна інтерференція визначається як ненавмисне допущення студентами в іншомовному дискурсі різних неточностей з позиції норм досліджуваної мови та культури в результаті негативного впливу наявного мовного, мовленнєвого та культурного досвіду. Наведемо деякі приклади міжкультурної інтерференції.

1. На лексичному рівні: а) у народів Середньої Азії “місяцеподібною” називають красиву жінку, відтак це слово несе позитивну конотацію; натомість, наприклад, в англійській мові еквівалент цього слова “moon-faced” (обличчя круглої форми) або в російській “лунолика” – несе негативну конотацію. Важко уявити позитивну реакцію американки або українки на поширений в деяких країнах Африки комплімент “Ви граціозні, як біла слониха” або на улюблений у Японії “Ти виглядаєш, як справжня змія!”. Тому у слов’ян, англомовних людей і узбеків чи туркменів не можуть бути однаковими асоціації з поняттям краси жінки; б) англійське слово “actual” (реальний, справжній, фактичний, справжній) найчастіше українцями використовується в значенні “актуальний” – important, topical, relevant, sharp, acute, urgent (важливий, актуальний, гострий, терміновий), що призводить до зміщення значення цього слова; в) можна згадати дипломатичний конфуз із публікацією на сайті НАТО інформації про отримання статусу аспіранта НАТО Україною: слово “aspirant” у перекладі означає “той, хто прагне”, і ніякого спеціального статусу така констатація не передбачає.

2. На дискурсивному рівні: а) американці та європейці при спілкуванні уникають запитань про особисте життя, оскільки це може бути оцінене як вторгнення в зону комфорту та на “особисту” територію, в той час як, наприклад, для узбеків є прийнятними запитання особистого характеру. Така різниця може призвести до нерозуміння і навіть до конфлікту культур у контактуванні з представниками інших народів.

б) для мовлення представників Середнього та Близького Сходу характерні “барвистість”, “хімерність” в судженнях та міркуваннях, паузи, недомовки і непрямолінійність. Прикладом може слугувати етикет вітання, який є дуже багатослівним і містить безліч нюансів. У мовленні узбеків мають місце імплікації, наприклад, слово “хоп” (добре) не завжди означає, що людина згодна або щось буде зроблено, – це формальна ознака ввічливості. Тому узбеки європейцям здаються багатослівними, такими, що говорять не по суті, нав’язливими, “цікавими” тощо.

Східне привітання взагалі є цілою церемонією з обіймами, довгими рукостисканнями (здебільшого стискають обома руками одну, оскільки одна рука – знак неповаги), детальним розпитуванням співрозмовника про його здоров’я та стан справ, причому запитання можуть неодноразово повторюватися під час бесіди. Деякі народи Азії зовсім обходяться без рукостискань.

Мовне і культурне відхилення від прийнятих норм даної лінгвокультури на стадії інтерференції в подальшому може стати нормою, але може і не стати нею. В разі прийняття норми мовні та культурні явища стають складовою частиною мови і культури, які їх запозичують, – ця стадія іменується інтеграцією. Явище інтеграції можна продемонструвати на прикладі запозичень. Наразі такі слова, як менеджмент, корпорація, маркетинг, демпінг, бізнесмен, траст, прайс, ділер, маклер, імпічмент, рекет, омбудсмен, спічрайтер, уже не сприймаються українцями як іншомовні. А узбеками або туркменами, наприклад, сучасний весільний наряд нареченої (біле плаття і фата, що є запозиченням зі східнослов’янської культури) сприймається вже як традиція.

Етап інтеграції процесу дифузії можна співвіднести з координативним білінгвізмом, коли інофони говорять і діють адекватно нормам носіїв мови в ході міжкультурної взаємодії. Відповідно, етап інтерференції пов’язується із субординативним білінгвізмом – коли в міжкультурній взаємодії ми бачимо будь-які порушення або відхилення у мові та поведінці не-носіїв мови.

Розглянемо дифузії з позиції мовних інновацій, щоб наочно побачити позитивні та негативні сторони цього феномену. До позитивних моментів можна віднести той факт, що лексичний склад окремо взятої лінгвокультури поповнюється за рахунок запозичень з інших лінгвокультур (предмети побуту, явища і таке інше) або ж неологізмів-запозичень. Наприклад, процеси глобалізації та комп’ютеризації України, незворотне входження комп’ютерної техніки в наше життя дозволяє запозичувати англійські терміни в їх оригінальному, первісному вигляді, наприклад: *compatible* – компатибельний; *CD player* – CD-плеєр, *Internet* – інтернет, *roaming* – роумінг, *banner* – банер, *laptop* – лептоп, *e-mail* – емейл, *online* – онлайн, *driver* – драйвер, *web page* – веб-сторінка, *hacker* – хакер, *monitor* – монітор, *chat* – чат, *file* – файл, *cyber space* – кібер-простір тощо. У сфері побуту ми маємо слова, які найчастіше позначають передові технології, що ввійшли у повсякденне життя: *mixer* – міксер, *toaster* – тостер, *marker* – маркер, *video player* – відеоплеєр. Останнім часом з’явилося багато слів на позначення різних елементів одягу, які можуть іноді паралельно вживатися з уже

існуючими назвами або ж відображати нові досягнення у сфері моди: body – боді, t-shot – ті-шот, grinders – гріндерси, top – топ, trench – трентч, cardigan – кардіган. У культурній сфері спостерігаємо особливо багато запозичень у зв'язку з великою популярністю масової культури західних країн. До них належать такі слова, як show business – шоу-бізнес, promotion – промоушн, remake – рімейк, remix – ремікс, clip-maker – кліп-мейкер, poster – постер, fan club – фан-клуб, single – сингл, sound track – саунд-трек тощо. Дуже значного впливу зазнала молодіжна культура. В активному словнику підлітків нараховується велика кількість іншомовних слів, що позначають різноманітні течії та стилі сучасної музики, нові явища молодіжної моди: hip hop – хіп-хоп, skinhead – скінхед, punk – панк, biker – байкер, scout – скаут, rap – реп, rave – рейв, body art – боді-арт, piercing – пірсинг та ін. Орієнтація на здоровий спосіб життя, дуже популярний у західних країнах, вплинула і на наше суспільне життя. Досить звичними явищами стали заняття шейпінгом (shaping), бодібілдингом (bodybuilding), відвідування фітнес-клубів (fitness clubs) тощо.

Дифузія на стадії інтерференції значно поширена в суспільстві. Так, Р. М. Фрумкіна висловила чудову думку про напівкультуру як про нестачу “культури взагалі” або “напівмовлення” (характерна суміш англомовних запозичень, просторічної лексики і т. ін.) [6, с. 166–167]. Наприклад:

– *Як справи?*

– *Ок!*

Дійсно, триває засмічення мови, поширюється “напівкультура”, тому зараз усе частіше вчені вдаються до термінів “екологія мови” та “екологія культури”. За влучним висловлюванням Д. С. Лихачова, “збереження культурного середовища – завдання не менш важливе, ніж збереження навколишньої природи” [3, с. 205]. Але чи може бути національна культура однорідною і чи можливо зберегти її в сучасних умовах глобалізації та інтеграції? Спробуємо відповісти на ці та інші запитання, які попутно можуть виникнути.

Українська культура – неповторна, самобутня та неординарна – посідає гідне місце у світовому культурному просторі. Вона належить до євразійського типу, оскільки формувалася на стику європейської та азійської культур, не протистояла ні європейським, ні азійським духовним цінностям, але й не підпорядковувалася їм і не підпорядковувала їх. В українській культурі помітні впливи античної культури, зокрема, відчувається її грецький дух. Вона була наповнена алювіями (відкладеннями, нашаруваннями) духовного світу кіммерійців, скіфів, сарматів, печенігів, татар та інших народів, які, як водні потоки, залишали тут свої культурні здобутки, що нашаровувались один на одному, органічно змішувалися.

Визначальний вплив на становлення та розвиток української культури мало християнство, покладене в основу світобачення українців. Воно затверджувало моральні переконання, що відповідали заповідям Божим. Православна віра була стабілізуючим чинником на історичному шляху українців, виконувала етноконсолідуючу роль, виступала чинником збереження єдності народу. Укра-

їнство не приймало й не приймає будь-яких автократичних і деспотичних форм правління, які запановують за умов максимальної ворожнечі в суспільстві. Українцям притаманні волелюбність, спонтанність, автентична емоційність, здоровий індивідуалізм за мінімальної репресивності. У мирних умовах українець замикається на своїй суб'єктивності, для якої характерною є посилена робота думки, вироблення власних поглядів, і свої завойовницькі потенції виявляє лише тоді, коли допікає ззовні (колись “діставали” поляки, турки, тепер – інші агресори).

Етап “советізації”, тісні до останнього часу контакти та відкритість кордонів із Росією, те, що в Україні до кінця ХХ століття переважна кількість шкіл і вишів послуговувалися російською мовою навчання, а також той факт, що в країні й досі наявний значний відсоток російськомовного населення, – все це впливало і впливає на мову та культуру українського народу. За часи тоталітарного режиму в Україні тип “прихованого існування” трансформувалася у тип де-націоналізованого конформіста, людини, яка прагне уникнути участі у громадському житті, позбутися будь-якої відповідальності. Для кращих представників інтелігенції (не тільки представників українського народу) захисною реакцією слугувала так звана “внутрішня еміграція” (філософи, письменники, художники, музиканти ставали двірниками, кочегарами, “безробітними”).

Зі здобуттям незалежності в Україні відроджуються і вже відродилися багато національних традицій, звичаїв, свят, оскільки саме в них трансформуються духовне обличчя, характер, звички та психічний склад етносу, і за допомогою них забезпечується спадкоємність поколінь. Як державну мову визначено українську. Мовне середовище України поповнюється й іноземними мовами. На даному етапі модернізації системи освіти мовна політика України націлена на обов'язкове безперервне і послідовне вивчення англійської мови відповідно до міжнародних стандартів, що також є приводом для роздумів.

У полікультурному світі англійська мова функціонує як мова-посередник або, як її називають, “глобальна мова” міжкультурного спілкування. За приблизними даними, англійською можуть говорити від 1,2 до 1,5 млрд. осіб у світі (чверть людства), при цьому для найчисленнішої групи людей англійська мова не є рідною [2, с. 141]. За прогнозами М. А. Хесмен, до 2020 року кількість тих, що використовують англійську як другу іноземну мову, набагато перевищить кількість мовців, для яких вона є рідною, і англійська мова набуде нового формату, де будуть відображені патерни контактів з іншими мовами і потреби людей у спілкуванні [7, с. 3–4].

Нині ми з упевненістю можемо сказати, що ці прогнози підтвердилися. Англійська мова швидко поширюється, вона виступає в якості лінгва франка – мови-посередника (нерідної для всіх учасників комунікації), орієнтованої “на консенсус, взаємну підтримку та спільну стратегію терпимого ставлення до мовних і комунікативних помилок” [2, с. 143]. Незважаючи на широке використання інших мов в якості лінгва франка, англійська мова все ж посідає перше місце за обсягом поширення.

Наведемо приклад. Загальновідомо, що здійснювати покупки в інтернеті набагато зручніше, швидше та економічно вигідніше. До того ж вибір інтернет-магазинів досить широкий. Популярним серед любителів китайського шопінгу є торговий майданчик Aliexpress. Він має масу переваг (низька ціна, безкоштовна доставка, великий асортимент товарів, кілька варіантів оплати тощо) і доступний як звичайним, так і оптовим покупцям. Але якою ж мовою потрібно спілкуватися з продавцем? Причому спілкуватися ввічливо і чемно, дотримуючись етикету і проявляючи належну повагу до співрозмовника? Можна рідною для нього китайською (чи багато українців нею володіє?), можна російською (на російськомовному варіанті сайту). При цьому треба зважати на те, що в китайців немає клавіатур із кирилицею і, можливо, навіть кодування, яке правильно відображає її. Чи зрозуміє вас продавець? Чи відбудеться акт комунікації? На допомогу може прийти тільки англійська мова. Інший момент: сайт використовує е-перекладач, і читання описань російською з “кривим” перекладом заводить у такі нетрі, що не відразу зрозумієш, про що взагалі йдеться. Але якщо просто натиснути на посилання “Переглянути назву англійською”, все відразу стає зрозумілим.

М. А. Хесмен вказує на три фактори, що сприяють глобальному поширенню англійської мови: 1) широке використання англійської мови у сферах науки, технології та бізнесу; 2) здатність поповнювати словник з інших мов (80% запозичень); 3) прийнятність різних варіантів англійської мови (наприклад, британського, американського, канадського, австралійського, індійського та ін.) [7, с. 3]. Напевно, зазначені фактори і впливають на сфери та обсяг поширення англійської мови в якості лінгва франка, однак вони не можуть бути константними. Так, вчені висувають прогнози, що англійська як всесвітня мова може поступитися своїм місцем китайській. Інша проблема щодо мови-посередника – лінгвокультурологічна. Чи зможуть партнери уникнути комунікативних помилок, розмовляючи англійською мовою, але володіючи своїми етноспецифічними комунікативними стратегіями і нормами спілкування? Ця проблема досить обґрунтована в роботі Л. В. Кулікової з позиції можливої симетрії й асиметрії комунікативного стилю, конверсаційних імплікатур [2, с. 143].

Безумовно, можна вивчити іноземну мову, знати етноспецифічні особливості невербальних засобів і комунікативного стилю, володіти комунікативними стратегіями для подолання прогалів у мовній компетенції тощо. Але в ході міжкультурної взаємодії, наслідуючи носіїв мови, ми можемо втратити свою індивідуальність і власну культурну автентичність. Як показує практика, часом це виглядає комічно. Так, С. Дж. Савіньон наводить приклад гіркого досвіду одного японця – спроб імітації американців Каліфорнії в ході спілкування з ними [9, с. 5]. Описаний С. Дж. Савіньон приклад є свідченням того, що набутий мовний і культурний досвід при вивченні іноземної мови і при контакті з її носіями не забезпечує можливість виглядати і діяти, як вони, і бути визнаним ними.



З огляду на всесвітнє поширення англійської мови одним зі зловбоденних питань сучасності став процес “вестернізації”, який позначається на мові та культурі не тільки позитивно, а й негативно. У даному випадку звернемося до книги С. Г. Тер-Мінасової “Війна і мир мов і культур” [10], де слушно зазначається, що разом із мовою проникає чужа культура та ідеологія, яка часто входить у протиріччя з місцевою національною культурою. Описуючи плюси і мінуси всесвітнього поширення англійської мови, дослідник піднімає питання, які цікавлять не тільки лінгвістів і лінгводидактів, а й інших фахівців, а також державних службовців.

Втім, як вирішити дану дилему? Не вивчати мову та культуру в умовах розвитку ринку неможливо, вивчати мову без культури не можна, оскільки вони нероздільні. С. Г. Тер-Мінасова наводить повчальний приклад. У Китаї вчитель англійської мови сказав англійцю з Британської Ради: “Навчайте нас вашої мови, але не вашої культури. Ми хочемо зберегти свою”. На думку дослідниці, подібна заява зворушливо патріотична, але дещо наївна і не відповідає реальності [5, с. 341].

Зрозуміло, що з наведених доводів не має скластися думка, що не слід вивчати іноземні мови, щоб зберегти свою самобутність. Етнічне суспільство як окрема культура не стоїть на місці, воно постійно розвивається, контакти з іншими країнами розширюються, тому потрібне знання хоча б однієї іноземної мови.

З метою ефективного навчання іноземних мов необхідно знайти оптимальні шляхи для збереження рідної культури при залученні до іншої. Культура кожного народу відносна, і її можна спостерігати (розглядати) оцінити лише в емічній перспективі. В навчанні іноземним мовам при міжкультурній комунікації слід виходити з головної ідеї культурного релятивізму – визнання рівноправності культурних цінностей. Навчання має бути постійно націленим на лінгвокультурологічну обізнаність тих, хто навчається або спілкується, культурний релятивізм у всіх його проявах і необхідність володіння навичками пристосування до різних комунікативних ситуацій.

З метою реалізації міжкультурної комунікації необхідно сформувати особистість, здатну виступати медіатором культур, залишаючись при цьому суб’єктом своєї національної культури. Тут доречно процитувати слова К. Крамша: “I want you to recognize me as the same as you, but at the same time I want you to recognize how different I am from you” (“Я хочу, щоб ви визнавали мене таким, як і ви самі, але в той же час я хочу, щоб ви визнали і те, що я відрізняюся від вас”) [10, с. 82]. Зважаючи на слова К. Крамша, зазначимо, що міжкультурна взаємодія має на меті інші цілі, вона здійснюється за іншими законами та нормами.

**Висновки.** Таким чином, явище “мовної та культурної дифузії” стосується широкого кола питань культурологічного, лінгвістичного, лінгводидактичного характеру тощо. Багатоаспектність і складність цієї проблеми визначає її актуальність і перспективність подальших досліджень.

*Література*

1. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. Л. Основы межкультурной коммуникации / Т. Г. Грушевицкая, В. Д. Попков, А. Л. Садохин. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 352 с.
2. Куликова Л. В. Коммуникативный стиль в межкультурном общении / Л. В. Куликова. – М. : Флинта-Наука, 2009. – 288 с.
3. Лихачев Д. С. Письма о добром и прекрасном / под ред. Г. А. Дубровского / Д. С. Лихачев. – 2-е изд. – М. : Детская литература, 1988. – 238 с.
4. Махкамова Г. Т. Концепция формирования межкультурной компетенции у студентов факультетов английского языка / Г. Т. Махкамова. – Ташкент : Фан, 2010. – 207 с.
5. Тер-Минасова С. Г. Война и мир языков и культур / С. Г. Тер-Минасова. – М. : Слово/Slovo, 2008. – 334 с.
6. Фрумкина Р. М. Психолингвистика : учебное пособие / Р. М. Фрумкина. – 3-е изд. – М. : Академия, 2007. – 320 с.
7. Hasman M. A. The Role of English in the 21 Century // English Teaching Forum. – 2000. – Vol. 38. – January. – № 1. – P. 2–5.
8. Haviland W. A. Cultural Anthropology /W. A. Haviland. – 9-th ed. – USA, Orlando : Harcourt Btace College Publishers, 1999. – 513 с.
9. Savignon S. J. Communicative Curriculum Design for the 21<sup>st</sup>Century // English Teaching Forum. – 2002. – № 1. – P. 2–7.
10. Kramsch C. Language and Culture / C. Kramsch. – Hong Kong : OUP, 2001.

Отримано 10.05.2018.

*Summary*

***Zavhorodnii Viktor. Language and cultural diffusion in intercultural communication: the positive and negative aspects.***

*This article deals with the questions of interpenetration of linguistic and cultural elements as a result of intercultural interaction. The content of the concept “cultural diffusion” is revealed in the cultural and linguocultural levels; its positive and negative aspects are characterized. The intercultural interference phenomena are analyzed on the lexical and discursive levels. The phenomena of linguistic integration in relation to coordinate bilingualism and interference in relation to subordinate bilingualism are illustrated.*

*Furthermore, the phenomenon of diffusion is considered from the perspective of language innovations. The role of diffusion in the language contamination during the interference stage is shown. Much attention is paid to the issues of formation and preservation of original Ukrainian culture, as well as to prospects for the development of the linguistic environment of Ukraine. The prospects of compulsory continuous and successive learning and teaching English in Ukraine in accordance with international standards are explored in connection with its rapid dissemination and use as a lingua franca. As a result, the task of forming a personality, capable of acting as a mediator of cultures, while remaining subject to native culture, is set.*

**Keywords:** *cultural diffusion, language diffusion, intercultural interference, coordinate bilingualism, subordinate bilingualism, linguistic innovation, Ukrainian culture, linguistic environment, lingua franca.*

**Марина КАЗАНДЖИСВА, Людмила ЯРЕМЕНКО**  
**FUTURES LITERACY: НОВА ЦІННІСТЬ В АКсіОЛОГІЇ**  
**І ЗАВДАННЯ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ**

*У статті розглянуто нове завдання освіти – формування “грамотності відносно майбутнього”. Здійснено спробу встановлення кореляцій між факторами futures literacy та компонентами ціннісно-мотиваційної сфери особистості. Розглядаються можливості трансформації аксіологічної картини світу з огляду на нові завдання освіти. Актуалізується ідея діалогу культур у поліетнічних умовах та етнічної толерантності як цінності в епоху глобалізації. Криза системи цінностей і в цілому трансформація аксіологічної картини світу, у томі числі її аморфізація, пояснюються з позицій системної кризи.*

**Ключові слова:** освіта, особистість, цінність, ціннісні орієнтації, ціннісно-мотиваційна сфера, аксіологічна картина світу, глобальна криза.

**Постановка проблеми.** У ситуації соціально-економічної, політичної, національно-етнічної фрустрації світової спільноти значною мірою актуалізується необхідність об’єднувальних ідей. Такі ідеї запропоновані членами Римського клубу в 50-ій, ювілейній доповіді: в ній йдеться передусім про необхідність фундаментальної трансформації мислення, результатом чого має стати цілісний світогляд [5]. “Гуманістичний, проте вільний від антропоцентризму, відкритий для розвитку, який цінує усталеність, проте піклується про майбуття” – саме такий світогляд зможе не тільки допомогти в подоланні різноманітних локальних криз, а й стати основою для вироблення стратегії відповідального глобалізму та сталого розвитку в ситуації перманентних загроз для людства. Стосовно освіти йдеться про “нове Просвітництво”, формування духовно-морального світогляду тощо. Найголовнішим завданням освіти в цьому контексті проголошується формування futures literacy (“грамотності відносно майбутнього”) – нового шляху, що інтегрує демократичні цінності суспільства з метою подолання глобальної кризи сучасності.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** До аналізу ціннісної сфери особистості вдавалися такі науковці, як Г. Андреева, В. Бізова, О. Запесоцький, Д. Леонтьєв, І. Кон, В. Петренко, Б. Поршнев, Т. Стефаненко та ін. Вона була і залишається предметом розгляду і західних науковців (Дж. Беррі, У. Кім, Р. Когделл, А. Маслоу, К. Сітарам, Г. Трайандіс, Е. Фромм та ін.). Аналізу системи цінностей українського етносу присвячені роботи В. Анненкова, Т. Артемонової, О. Вишневського, О. Научителя та ін. Проте надшвидкі зміни в сучасному суспільстві, а звідси й перманентні трансформації ціннісно-особистісної сфери зумовлюють постійний інтерес до аксіологічної системи та аксіологічної свідомості особистості.

**Метою публікації** є спроба встановлення кореляцій між факторами futures literacy та компонентами ціннісно-мотиваційної сфери особистості, ана-

ліз можливостей трансформації аксіологічної картини світу з огляду на нові завдання освіти.

**Виклад основного матеріалу.** Осмислення стратегічних завдань нинішнього етапу розвитку суспільства, що характеризується перманентною фрустраційністю, є надзвичайно актуальним з огляду на всеохопність кризи, що позначилася на різних сферах людського буття, у тому числі на освітній сфері. Глобальна криза спричинила і певну аморфізацію ціннісного світу, спровокувавши руйнування колишніх панівних ідей та одночасно посиливши інтерес до змін ціннісних орієнтацій у життєдіяльності особистості. Останнім часом увага не тільки науковців, а й широкого загалу прикута переважно до аналізу кризи системи цінностей, причин і наслідків зміни ціннісних орієнтацій суспільства і передусім молоді.

Проблема ролі ціннісних орієнтацій в індивідуальній свідомості особистості належить до фундаментальних проблем людського буття: ціннісні орієнтації посідають центральне місце в психічній регуляції поведінки людини, саме вони виступають її компонентами. Включення ціннісних орієнтацій у структуру особистості дозволяє усвідомити найбільш загальні соціальні детермінанти мотивації поведінки, джерела якої знаходяться в соціально-економічній природі суспільства, його моралі, культурі, в особливостях соціально-групової свідомості того середовища, у якому сформувалася соціальна індивідуальність і де проходить повсякденне життя людини. Цінності людини можна розглядати як універсальні цілі та засоби їх досягнення, що забезпечують інтеграцію суспільства і водночас допомагають групі або індивіду здійснити вибір власної поведінки у значущих ситуаціях.

Ціннісні орієнтації – складний соціально-психологічний феномен, що характеризує спрямованість і зміст активності особистості, визначає загальний підхід людини до світу, до себе, що додає сенсу і спрямування особистісним позиціям, вчинкам, поведінці. Залежно від того, які конкретні цінності входять у структуру ціннісних орієнтацій особистості, як вони поєднуються, які з них переважають і якою мірою, можна визначити, на які цілі спрямована життєдіяльність людини [2; 3].

У різних культурних комплексах ми часто зустрічаємо схожі погляди та переконання, хоча кожна культура містить власний комплекс цінностей, переконань, очікувань, звичаїв. Систему цінностей представників різних національностей можна охарактеризувати як своєрідний “культурний код”. І оскільки кожна етнічна група має власну, не характерну для інших систему правил, переконань, традицій, то представники різних культур мають різні, іноді діаметрально протилежні цінності (наприклад, скромність – для представників Сходу, індивідуалізм – для представників західних культур).

Особливий інтерес для нас становить, безумовно, молодь – велика соціально-демографічна група, що є основним носієм інтелектуального потенціалу нації. А з урахуванням масштабів міжетнічного та міжнаціонального спілкування студентської молоді в сучасному світі провідна роль діалогу, взаємодії,

співробітництва на основі толерантності є безсумнівною [1; 2; 4]. Зрозуміло, що співіснування в умовах взаємодії різних культур як одна з найважливіших характеристик сучасності, суспільні стратегії стосовно вироблення спільних цінностей зазвичай спиралися на ідею толерантності, надзвичайно актуальну і нині, в умовах розширення міжетнічної комунікації, співробітництва, діалогу.

Звідси постає питання про відмінне та спільне, про можливості узгодження цінностей різних культур шляхом знаходження (або відродження) загальнозначущих смислів для того, щоб зробити міжкультурну комунікацію більш ефективною, здійснивши в такий спосіб взаємне духовне збагачення.

Порівняльний аналіз ціннісної сфери українських і іноземних студентів, які навчаються в СумДУ, засвідчив, що студенти демонструють цінності, тісно пов'язані зі специфікою життя відповідного суспільства – релігією, соціальним устроєм, особливостями виховання.

Так, наприклад, ціннісній сфері українського студентства притаманне домінування цінностей кар'єри (гарна освіта, самовдосконалення, цікава робота) і гедоністичних цінностей (що пояснюється значним впливом західної культури). Важливість зазначених цінностей почала утверджуватися у свідомості української молоді порівняно недавно, що пояснюється соціально-психологічним впливом західного способу життя, де кар'єрне зростання та задоволення власних потреб є неодмінною складовою системи життєвих пріоритетів. Можна припустити, що певна аморфізація ціннісного світу, спричинена руйнацією ідей “комуністичного минулого” нашої країни, долається за рахунок західної моделі способу життя, досить привабливої для наших співвітчизників. Серед життєвих цінностей нашої молоді важливе місце посідають і комунікативні інтереси (сім'я, вірні друзі, коло спілкування). До психологічного портрету українських студентів як представників етнічної групи ми можемо включити і такі характеристики: 1) прагнення самостійно та відповідально приймати рішення і робити вибір (активізація проявів суб'єктності, що можна пояснити новою ситуацією в суспільстві), активно діяти з метою керувати своїм життям; 2) турбота про особистісне зростання й активність у професійній сфері; 3) гедоністичні тенденції.

Проте слід зазначити, що зміна акцентів у ціннісній картині світу може бути досить значною внаслідок певних суспільних зрушень. Так, ситуація піднесення національної свідомості, відчуття причетності до знакових подій, пов'язаних з актуалізацією почуття національної гідності, на одну з перших позицій висунула цінність патріотизму, національної свободи, державної незалежності, демократії та забезпечення прав людини.

Показовими є результати соціологічного дослідження “Українське суспільство та європейські цінності”, проведеного Інститутом Горшеніна у співпраці із Представництвом Фонду імені Фрідріха Еберта в Україні та Білорусі у квітні-червні 2017 року [4]. У рамках дослідження опитано 2000 повнолітніх респондентів у всіх регіонах України з метою аналізу уявлень українців про європейські цінності. Наразі для них найбільшою цінністю є мир, який цінують вище, ніж у цілому по Європі.

У студентів-іноземців (представників Сходу) домінують філософські цінності – свобода (незалежність), життєва мудрість, пізнання нового, друге місце посідають цінності альтруїстичні – відповідальність, служіння людям, що пояснюється сильними релігійними та філософськими традиціями й особливостями виховання у східних культурах. Поведінка членів східних культур більшою мірою вмотивована груповими нормами, ніж індивідуальними настановами; в основі філософії життя лежать релігійні вірування; сімейні відносини вважаються майже священними; проте скромність, яка раніше була мало не основоположною характеристикою, в наш час втрачає такі позиції, принаймні в міжкультурній взаємодії. Таке групування першочергових цінностей відображає особливості історичного шляху та суспільного устрою країн, де проживають студенти.

Зазначимо, що для українських та іноземних студентів кількість спільних ціннісних орієнтацій є значно більшою, ніж відмінних. Здоров'я, сімейне життя, кохання, міжособистісні взаємини, суспільне визнання, акуратність, вихованість, життєрадісність і українські, і іноземні студенти вважають основними, що свідчить про їх універсальний, загальнолюдський характер.

Проте відмінності у пріоритетах щодо певної цінності можуть бути значними. Так, цінність освіти визнається першочерговою майже в усіх культурах, проте, наприклад, вибір спеціальності може пояснюватися зовсім різними причинами: для іноземців “професійна доля” пов'язана переважно із бажанням батьків, для вітчизняних студентів варіанти вибору професії мотивовані не в останню чергу можливістю вчитися на “бюджетному” місці.

Відмінності в етнічних картинах світу можуть слугувати одним з основних бар'єрів у міжкультурному сприйнятті та розумінні. Етнічна картина світу містить невербалізоване, імпліцитне розуміння членами етносу “правил життя”, зумовлених соціальними, природними та “космічними” силами. Її можна розуміти і як набір правил, що регулюють поведінку членів етнічної спільноти. Картина світу – як система уявлень людини, людської спільноти про реальність (про світ, простір, час, добро та зло, про себе, про інших людей тощо) – лежить в основі життєдіяльності людини.

Зіставлення різних етнічних картин світу нерозривно пов'язане з поняттям етнічної ментальності особистості, її ціннісно-мотиваційною сферою. Важливість ціннісних структур в індивідуальній свідомості особистості безсумнівна: вони посідають основне місце у психічній регуляції поведінки людини, виступаючи її компонентами, дозволяють виробляти систему смислів і стратегію поведінки відповідно до цих смислів. Аналіз ціннісних орієнтацій у структурі особистості уможливорює осмислення найбільш загальних соціальних детермінант мотивації поведінки особистості та групи, зрозуміти універсальні цілі та засоби їх досягнення, що забезпечує інтеграцію суспільства.

Знайомство з різноманітними “картинами світу” є важливим методом формування толерантної особистості. Цей метод передбачає звернення до універсальних та специфічних особливостей національних культур, обговорення

актуальних проблем, пов'язаних із загальнолюдськими, етнічними, груповими та індивідуальними цінностями в різних культурах. Знання особливостей аксіологічної картини світу забезпечує ефективну міжкультурну взаємодію і виступає гарантією діалогу культур, безконфліктної комунікації, від якої залежить зміст і якість життя, а в остаточному підсумку – в умовах глобалізаційних тенденцій – і шанс на подальше існування цивілізації.

Проте наразі формат діалогу культур, виховання толерантності виявляється недостатнім для вирішення глобальних проблем, особливо з урахуванням нових загроз для людства. І в цьому сенсі для наших цілей становить значний інтерес концепція освіти для майбутнього, запропонована в доповіді Римського клубу. Основоположну цінність і завдання освіти експерти цієї організації вбачають у новій компетентності і водночас структурній одиниці нової холистичної свідомості – “грамотності відносно майбутнього” (*futures literacy*). Можливість формування “грамотності відносно майбутнього” пов'язана і з переглядом та оновленням освітніх завдань, запропонованих експертами Римського клубу [5]. Розглянемо, як ці завдання співвідносяться із системою цінностей сучасної молоді.

Перше завдання стосується вибору вектору взаємодії у процесі навчання: суб'єкт-об'єктного або суб'єкт-суб'єктного. Автори доповіді, обираючи “суб'єкт-суб'єктну” модель відносин у процесі навчання, пояснюють це необхідністю посилення зв'язків і взаємодії між людьми, вважаючи саме це сутністю навчання та пріоритетним фактором позитивних змін у суспільстві. “Зв'язаність” як сутність навчання не виключає важливості використання інформаційних технологій, але це використання вважається “цінним і корисним тільки тоді, коли воно сприяє міжособистісним зв'язкам”. Проте сучасна навчальна (а позанавчальна тим більше!) ситуація свідчить, що пріоритетну позицію, на думку не тільки українських, а й іноземних студентів, що навчаються в СумДУ, посідають все ж таки об'єкти – в нашому випадку інформаційні технології (в очах студентів – одна з головних цінностей!), залишаючи за суб'єктами спілкування “почесне друге місце”.

Наступне завдання, яке характеризує шлях до безконфліктного існування людини та природи, – це поширення ідеї сталого розвитку та формування екологічної свідомості. В основі цього завдання – фокусування на сталості: переважний обсяг знань про взаємопов'язаність систем і сталий розвиток ще й досі не став частиною спільного культурного надбання. Відтак вирішальне у цьому плані завдання освіти – навчити молоде покоління новому ставленню до навколишнього середовища, що є принциповим з огляду на екологічну безпеку людства. Втім, знову-таки несформованість у сучасного студентства екологічної свідомості не дозволяє побачити всі ризики і можливі трагічні наслідки руйнівної діяльності та застарілого, почасти злочинного мислення “індустріального суспільства”.

Третє завдання, по суті, є замахом на “основи основ” – аналітичне мислення. Автори доповіді закликають до “дійсного розуміння основоположної ре-

альності” через запровадження та культивування інтегрального мислення, покликаною “сприймати, організовувати, узгоджувати та поєднувати окремі фрагменти” (інтеграція замість агрегації). Вони вважають, що навчання системного мислення замало, оскільки “в системному мисленні зберігається тенденція розглядати реальність у доволі механістичних категоріях, нездатних ухопити її органічну інтегральність”. Тут необхідно зазначити, що багаторічний прагматичний підхід до навчання в системі вищої освіти зруйнував більшість можливостей для формування у студентської молоді вмінь теоретичного мислення, звідси виконання завдання формування інтегрального мислення наразі можна вважати нереальним. На жаль, у значній частині молоді процес мислення замінюється натисканням відповідних клавіш.

Плюралізм змісту освіти становить четверте завдання “нового Просвітництва”. Йдеться про необхідність запровадження інклюзивної освіти, яка ґрунтується на принципі комплементарності, що передбачає доповнення одних форм знань іншими, а не відкидання їх. Замість надання студентству “всього спектру суперечливих і комплементарних перспектив” наразі пропонуються лише “конкретні наукові школи”, а знання, що не вписуються у “вузький контекст навчання”, залишаються поза межами освітнього процесу. Саме плюралізм змісту освіти, з точки зору експертів Римського клубу, уможлиблює аналіз цілісної картини людського буття. Це завдання безпосередньо пов’язане з попереднім: той самий багато років культивованій прагматизм сформував негативне ставлення до “зайвого” знання, “непотрібної” інформації. Результатом стало невміння оперувати найпростішими референтами (предметами мовлення), нерозуміння елементарних операцій мислення тощо.

П’яте завдання освіти, на думку авторів Доповіді [5], пов’язується з обов’язковим ціннісним характером освіти, що має спиратися на універсальні цінності, поряд із повагою до культурних відмінностей, в остаточному підсумку забезпечуючи “благополуччя всіх живих істот і світу загалом”. У документі зазначається, що “культурне різноманіття настільки ж необхідне для соціальної еволюції, як і генетичне – для біологічної”, підкреслюється, що “цінності – це квінтесенція людської мудрості, накопичувана століттями”.

Зазначимо, що це, на наш погляд, єдине освітнє завдання із накреслених експертами, стосовно якого можна хоча б приблизно говорити про виконання. Підґрунтям цього завдання є актуалізація аксіологічної картини світу, активація всіх базових форм самоідентифікації особистості – суб’єкт життєдіяльності, представник етносу, представник держави, носій певної культури. Відтак ми можемо з упевненістю стверджувати, що ціннісна система особистості може бути основою для вирішення перших чотирьох завдань освіти, становлячи надійну платформу для вироблення особистістю певних смисложиттєвих орієнтацій, для актуалізації загальнолюдських цінностей, цінностей вищого рівня, а саме – формування нового, “планетарного” світогляду, “грамотності відносно майбуття”.



**Висновки.** Отже, наразі експертами-науковцями проголошується необхідність зміни парадигми розвитку сучасного суспільства шляхом формування духовно-морального світогляду, єдиної планетарної гармонійної цивілізації. Велике значення у формуванні нового, холістичного світогляду належатиме комфортному, гуманістичному освітньому простору, здатному виконати важливе завдання – сформувати у молодих людей futures literacy як нову компетентність, що інтегрує цінності демократичного суспільства, забезпечуючи пошук і втілення ефективних рішень актуальних проблем сучасності.

#### *Література*

1. Артемонова Т. Основні духовні пріоритети студентської молоді: напрями трансформації // Вища освіта України. – 2008. – № 1. – С. 72–75.
2. Вієвська М. Г., Савченко Л. О. Студенти ХХІ століття // Зб. наук. праць. – Кривий Ріг, 2004. – № 7. – С. 3–7.
3. Павлюк І. Проблема моральних цінностей у сучасному суспільстві // Духовність. Культура. Нація : зб. наук. ст. – Вип. 5. – Львів. – Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 342 с.
4. Українське суспільство та європейські цінності / Звіт за результатами соціологічного дослідження Горшеніна у співпраці з Представництвом Фонду ім. Фрідріха Еберта в Україні та Білорусі [Електиронний ресурс]. – Режим доступу : <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/13570.pdf>
5. Weizsaecker E. von, Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. – Springer, 2018. – 220 p.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

***Kazandzhyieva Maryna, Erjomenko Elena. Futures Literacy: a New Value in Axiology and the Task of Modern Education.***

*In the situation of socio-economic, political, national-ethnic frustration of the world community, the need for unifying ideas is largely actualized. Such ideas were suggested by the members of the Club of Rome in the 50th jubilee report. First of all, it is about a fundamental transformation of thinking, resulting in a holistic worldview: “humanistic but free from anthropocentrism, open to development but appreciative of sustainability and caring about the future”. It is this worldview that can both help to overcome various local crises, and also to become the basis for developing a strategy of responsible globalism and sustainable development in a situation of a systemic crisis.*

*Relating to education, it is about the “new Enlightenment”, the formation of a spiritually-moral worldview, new axiological approaches. One of the practical ways of integrating the society’s democratic values with the goal of overcoming the present-day global crisis is the formation of “literacy with respect to the future”.*

*The article attempts to establish correlations between the factors of “literacy with respect to the future” and the components of the value-motivational sphere. It considers the possibilities of transforming the axiological picture of the world taking into account the new tasks of education. The idea of a dialogue of cultures under multiethnic conditions, as well as ethnic tolerance as a value in the era of globalization, is being actualized. The crisis of the value system and the transformation of the axiological picture of the world, in general, are explained from a perspective of a systemic crisis. The connection of the system of modern students’ meaningful orientations with modern social strategies is shown. The causes of changes in student youth’s value orientations are analyzed.*

**Keywords:** *personality, values, value orientation, value-motivational sphere, axiological picture of the world, global crisis.*

**Олег КИСЕЛЬОВ****ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ І КУЛЬТУРИ В УКРАЇНСЬКОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ**

*У статті досліджено трансформацію осмислення проблеми співвідношення релігії та культури в українському науковому атеїзмі, зокрема проаналізовані монографії, що видавалися в Інституті філософії АН УРСР та Міжреспубліканському філіалі Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук ЦК КПРС. З'ясовуються оцінки українських дослідників місця і ролі релігії у культурному процесі, православної та католицької теології культури. Автор приходить висновку, що при постійному дослідженні даної проблеми кардинальні зміни у її осмисленні відбулися за часів Перебудови.*

*Ключові слова:* релігія, культура, культурний прогрес, теологія культури, атеїзм.

**Постановка проблеми.** Сучасне українське релігієзнавство постало у 1990-х рр. на основі розвиненої інфраструктури наукового атеїзму. Останній небезпідставно називають “радянським релігієзнавством”, оскільки результати багатьох досліджень, що проводилися у радянські часи, все ще використовуються сучасними дослідниками, щоправда часто імпліцитно, без прямих цитувань чи посилань. Виходячи з цього, після 20-річного періоду “відхрещування” від радянської спадщини у сучасного покоління дослідників з’являється інтерес до радянського релігієзнавства, принаймні на рівні вивчення його історії [11; 16], осмислення тогочасного досвіду [15] та аналізу проблематики [2; 3].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Увага релігієзнавців до наукового атеїзму і ширше – до марксистського релігієзнавства з кожним роком наростає. Серед вітчизняних дослідників варто передусім назвати А.М. Басаурі Зюзіну, А. Колодного, О. Панич, Л. Филипович, П. Яроцького та ін. Серед релігієзнавців Центральної та Східної Європи до цієї теми зверталися Т. Бубік, Г. Гофман, Д. Вацлавік та ін. Не можна не згадати й сучасних російських дослідників радянського релігієзнавства К. Антонова, М. Смірнова, М. Шахновіч, Є. Елбакян. Для вітчизняних та російських робіт передусім характерним є загальний огляд досягнень та успіхів радянського релігієзнавства, хоча й зустрічається критичне ставлення до заідеологізованості наукового атеїзму. Натомість у польських та чеських дослідженнях взагалі ставиться під сумнів існування релігієзнавства у часи комуністичної ідеології. На наш погляд такі відмінні оцінки дослідників марксистського релігієзнавства можна пояснити різним статусом цієї дисципліни в СРСР та інших країнах Варшавського договору. Принаймні, формування марксистської парадигми в СРСР формувалася ще у 1920-30 рр., а у інших соціалістичних країнах лише після Другої світової війни.

**Мета статті.** У цій розвідці буде представлено огляд праць з наукового атеїзму, виданих в УРСР, у яких піднімається проблема співвідношення релігії

та культури. Зокрема, будуть представлені концептуальні підходи праць “Духовна культура і релігія” (1972), “Атеїзм і духовна культура” (1985), “Культура. Релігія. Атеїзм” (1991) та ін. Мета розвідки – встановити чи існував в українському релігієзнавстві радянського періоду поступ в осмисленні проблеми співвідношення релігії та культури, місця релігії у культурному прогресі.

**Виклад основного матеріалу.** Звертаючись до проблеми співвідношення релігії та культури у межах наукового атеїзму, варто зазначити, що вихідним положенням для радянських дослідників було те, що релігія як частина духовної культури є залежною від суспільно-економічних відносин. На відміну від політики, права, науки та філософії, релігія, як і мораль, охоплює широкі народні маси. Є. К. Дулуман у колективній монографії початку 1970-х рр. однозначно дає негативну оцінку релігії. Наприклад, навіть “в тих випадках, коли під прапором релігії відбувалися прогресивні процеси (реакційні рухи, розвиток культури тощо), сама релігія в них була джерелом не сили, а безсилля” [4, с. 48]. Що ж до відносин із сучасною культурою, то вони визначаються як конфліктні, а культурний прогрес однозначно сприймається у безпосередньому зв’язку із процесом “всеохоплюючої секуляризації”, “занепадом апологетичної буржуазної і клерикальної культури” [13, с. 231]. Релігія абсолютно чітко визначається як щось відстале, пережиток минулого, несумісне із будь-яким прогресом.

У середині 1980-х рр. В. П. Зоц “полемізував” із богословами щодо тези про релігійне відродження та майбутнього звільнення культури від атеїзму. У книзі “Православие и культура: факты против домыслов” В. П. Зоц пов’язує соціальний та культурний прогрес із звільненням від релігії, обмеженням її впливу [6, с. 5]. Ця праця цікава, передусім, тим, що її автор не просто постулює якісь загальні теоретичні положення, а розкриває їх через історію православ’я. Зокрема, автор доводить, що хрещення Русі Володимиром Великим не треба розглядати як залучення до духовної культури, оскільки на той час русичі мали вже свою культуру, зокрема писемність. Православна церква ж підтримувала філософію, літературу та мистецтво лише у тому випадку, коли ті підпорядковувалися їй та були їй корисні [6, с. 20].

Однак за рік до виданої науково-популярної книги “Православие и культура” вийшла колективна монографія “Атеїзм і духовна культура”. У передмові до книги, її редактор В. П. Зоц визнає, що “в історії суспільства розвиток культури тісно пов’язаний з релігією, і релігійність у минулому була невід’ємною рисою образу життя людини” [5, с. 5]. Нічого революційного у цій тезі немає: релігія у минулому існувала, оскільки на те були певні соціальні підстави, яких не має бути у майбутньому, за комунізму. Більше того, автор майже одразу зазначає, що історія знає безліч прикладів негативного впливу релігії на розвиток культури.

Монографія “Уніатство і український буржуазний націоналізм” має більш ідеологічний, аніж власне дослідницький напрям. Розділ “Фальсифікаційний характер уніатсько-націоналістичних тлумачень питань духовної культури”,

написаний В. П. Зоцем і В. В. Клімовим, має за мету розвінчати богословські інтерпретації культури. Необхідно відзначити, що автори рухаються від загальної католицької концепції культури до особливостей греко-католицьких тлумачень. Так автори відмічають, що ватиканські теологи специфічною рисою культури визначають її внутрішню залежність від Бога, хоча існує й нетрадиційна точка зору про відносну автономію духовної культури щодо релігії [7, с. 198]. При цьому, офіційний Ватикан намагається, згідно авторів розділу, подолати відчуженість між культурою і релігією, підтвердженням чому є концепція “інкультурації” завдяки якій католицька церква намагається християнізувати світську культуру [7, с. 199]. Однак не всі ватиканські концепції приймаються уніатськими ідеологами, котрі свою увагу приділяють трьом основним проблемам: інтерпретації культури як позакласного, аісторичного та національного феномену; обґрунтуванню греко-католицизму як фундаменту та ретранслятору українською культури та критиці радянських практик як таких, що перешкоджають розвитку культури [7, с. 207]. Автори критикують твердження українських греко-католицьких теологів про домінантність релігії над економічними та соціально-політичними відносинами у впливі на культуру. Звісно, що з марксистських позицій це положення виглядало абсолютно хибним.

Автори критикують тезу про особливу роль греко-католицизму в українській культурі, зокрема повторюючи тезу книжки “Православие и культура” про те, що у дохристиянський період Київська Русь досягла значного рівня культурного розвитку [7, с. 213]. Що ж до апології радянських практик, то автори обирають тактику “кращий захист – це напад” і стверджують, що насправді релігія, як форма хибної суспільної відомості, орієнтує людей на потойбічні цінності, а відтак сприяє соціальній пасивності. Теза про “християнські корені культури” та інші положення проголошуються авторами “звичайною ідеологічною диверсією” [7, с. 220].

Розділи “Православ’я і культуротворча діяльність” та “Естетична концепція сучасного православ’я” колективної монографії “Ідеологія Руського православ’я” були написані М. І. Кирюшком та Л. В. Янченко. Окремі положення розділів перегукуються. Так, і культура, і мистецтво, з точки зору православного богослов’я, є похідними щодо релігії, зокрема творчість пов’язаною із релігійним натхненням, а культура в цілому та мистецтво зокрема є відображенням божественного, виразом релігійних ідей [8, с. 113, 116; 18, с. 132, 137]. Звісно, ці положення піддаються критиці. Підтвердженням протилежної точки зору, на думку авторів, є сучасна соціалістична культура, позбавлена релігійного елементу як за формою, так і за суттю. На думку М. І. Кирюшко, богослови усвідомлюють цей факт, а також визнають активну культуротворчість радянських людей [8, с. 117], тому вимушені змінювати офіційне ставлення церкви до культури. Передусім, йдеться про традиційне “утилітарне” використання культури у релігійних цілях, наприклад використання образотворчого мистецтва для впливу на релігійність особистості. Але авторів цікавить і зворотній вплив: ре-

лігійність, на думку М. І. Кирюшка, обмежує фантазію, спотворює творчість і деформує сприйняття дійсності, що не сприяє максимальному прояву здібностей людини, відтак призводить до звуження культуротворчої діяльності [8, с. 122, 127]. Тому автор пропонує обмежити вплив релігії на мистецтво для його подальшого прогресу.

У колективній монографії “Православие и современность” розділ “Православно-богословская концепция культуры” написаний М. І. Кирюшком. Тут передусім впадає у вічі достатньо прискіпливий переказ “культурологічної концепції” П. Флоренського. Зазвичай у працях з наукового атеїзму лише в загальних рисах йшлося про основні тези тієї чи іншої концепції, які одразу ж піддавалися критиці з марксистських позицій. Однак, названий розділ написаний скоріше у стилі історико-філософських досліджень: спочатку йде загальна негативна оцінка не-марксистської теорії, далі – достатньо детальний її переказ, і на завершення – теза про тупіковість буржуазних філософських концепцій. У своєму розділі М. І. Кирюшко звертається не лише до доробку П. Флоренського, але й озвучує окремі тези сучасних йому богословів. У контексті нашого дослідження цікавими є тези про те, що у рамках богослов'я неможливо вірно вирішити проблему співвідношення релігії і культури. Попри існуючі різні позиції з цього приводу, навіть у рамках наукового атеїзму, М. І. Кирюшко вважає релігію не антиподом культури, а одним з її елементів [9, с. 211], який, щоправда, слабне. Останній факт і стимулює православних богословів, на думку дослідника, шукати “нові форми впливу на духовну культуру” [9, с. 211]. Однак, роль релігії у культурному розвитку – негативна, а релігійне світорозуміння ніколи не було “позитивною цінністю духовної культури людства” [9, с. 212]. У цьому ж контексті слід розуміти негативну оцінку “культурологічної концепції РПЦ”, котра “принижує усе, що створено людиною” та “применшує її творчі здібності” [9, с. 218]. Власне розуміння культурного прогресу та його чинників у православному богослов'ї фактично суперечить марксистській теорії, а роль православ'я в історико-культурному процесі гіпертрофується.

У колективній монографії “Культура. Религия. Атеизм” з перших рядків бачимо, що автори намагаються відмежуватися від попередніх односторонніх оцінок на користь “вільного від ідеологічних упереджень підходу...” [12, с. 3], що одразу проявляється у тезі, що релігія включає у себе те, що має загальнолюдську значимість. Оскільки соціалістичне суспільство є матеріалістичним, а отже й атеїстичним, то конституювання релігії, згідно Б. О. Лобовика, у цьому суспільстві є процесом суперечливим. Хоча у книзі визнається, що релігія є “природним явищем культури соціалістичного суспільства” [14, с. 34], однак, автори вважають, що подолання релігії – справа майбутнього [17, с. 152].

Н. Я. Арестова у дусі часу пише про плюралізм думок, а відтак ставить під сумнів деякі “атеїстичні догми”: “Плюралізм думок породив досить різноманітні за світоглядним забарвленням оцінки місця та ролі релігії та атеїзму у духовній культурі нашого суспільства. Раніше жодних питань тут не виникало.

У дусі “Короткого курсу” було “раз і назавжди” встановлено, що роль атеїзму є позитивною, а релігії – негативною, що прогрес у сфері культури безумовно пов’язаний із атеїзмом, а релігія завжди пригнічувала культуру, що цей соціальний феномен, є чужим духовній культурі соціалістичного суспільства” [1, с. 68]. За тоном тексту зрозуміло, що авторка не тільки констатує наявність сумнівів у класичних тезах наукового атеїзму серед широких верств радянського суспільства часів Перебудови, але й що сама вона схильна шукати нові відповіді на старі запитання. Щоправда, ми не знайдемо у її розділі якихось положень щодо співвідношення релігії і культури, однак, наведена цитата є характерною для розуміння трансформації методологічних настанов наукового атеїзму періоду Перебудови. Суспільний інтерес до релігії, не як до “пережитку минулого”, а як до культурного артефакту, до певної сфери духовної культури, яка була довгий час заборонена, провокували дослідників також змінювати своє ставлення до релігії та релігійних аспектів культури. Критика сталінщини як викривлення ленінської теорії та практики супроводжувалися також осудом деформації культурної та антирелігійної політики, у наслідок якої було втрачено величезний пласт пам’ятників релігійної культури. Однак, це не означає, що наукові атеїсти одразу почали вихвалити релігію, заступатися за неї тощо. Наприклад, уже неодноразово згадуваний М. І. Кирюшко, засуджуючи певні перегини у антирелігійній політиці минулого, а також схвально ставлячись до суспільного інтересу до релігії і не засуджуючи його, тим не менш пише, що не треба забувати про факти негативного впливу релігії і на розвиток науки і однобоке (утилітарне) ставлення до мистецтва тощо [10, с. 93]. М. І. Кирюшко пише, що при викладі історії культури не треба ігнорувати її релігійні аспекти, адже дуже часто саме вони допомагають краще зрозуміти логіку культурного розвитку в цілому. Задача наукового атеїзму, на думку автора, якраз і полягає у поясненні релігійної складової культури. Однак, у книзі також йдеться про те, що все ж таки необхідно певним чином “фільтрувати” культурний спадок при включенні його до соціалістичної культури: “Відсікати необхідно лише те, що роз’єднує, відокремлює людей за конфесійними або національно-релігійними ознаками, що протиставляє віруючих невіруючим. Роз’єднує об’єктивно людей і ідея надприродного, яка підтримується не усіма людьми, та й трактується по-різному” [10, с. 116]. Атеїзм має об’єктивно оцінювати культуру, не переоцінюючи при цьому роль релігії у культурному процесі [10, с. 120]. Як бачимо у текстах з наукового атеїзму часів Перебудови є певні “неузгодженості”: релігія визнається як об’єктивний факт, що існує у соціалістичному суспільстві, на який є попит у радянського народу, принаймні на інтелектуальному рівні, однак при цьому все одно впливають традиційні тези, без яких науковий атеїзм перестає існувати і повністю перетворюється на релігієзнавство (і це стає вже за рік після виходу у світ монографії “Культура. Релігія. Атеїзм”).

Відтак, ми можемо висновувати наступне. По-перше, проблемі співвідношення релігії і культурі приділяли в українському радянському релігієзнавстві достатньо уваги. Це, своєю чергою, говорить про те, що для дослідників

релігії недостатньо було вдовольнитися обмеженим колом тез з цієї проблеми – вони бачили напрями куди цю проблему можна було розвивати далі. Однак, ця тема розроблялася не лише у теоретичному аспекті, але й аналізувалася конфесійна (католицька та православна) теологія культури, визначалося місце релігії у культурному процесі вітчизняної історії. Звісно, богословське осмислення культури не могло позитивно сприйматися ідеологічно заангажованими дослідниками, однак, слід відмітити, що тут ми відзначили певний поступ: від критики загальних положень, які часто не підкріплювалися цитатами чи навіть посиленнями на джерела, до достатньо детального розкриття концепції П. Флоренського. Зміна відбулася і при оцінці місця і ролі релігії у культурному прогресі: від однозначно негативного до амбівалентного – релігія мала позитивний вплив на культуру, хоча були і негативні аспекти цього впливу.

**Висновки.** Зміна ставлення до релігії була не стільки логічним розвитком марксистського релігієзнавства, скільки результатом зміни ідеологічної політики в цілому. Трансформація у сприйнятті релігії як культурного феномену, пов'язана як зі змінами у суспільній свідомості (бачимо інтерес серед народних мас до релігії), так і на рівні державної політики (лібералізацію державно-церковних відносин). Все це, своєю чергою, було пов'язано із горбачовською Перебудовою. У межах сфери академічного вивчення релігії Перебудова, на нашу думку, мала позитивний вплив, що проявлялося у “пом'якшенні” наукового атеїзму. У результаті цього з'явилися сприятливі умови для постання сучасного українського релігієзнавства.

#### *Література*

1. Арестова Н. А. Атеизм и религия: на перекрестке мнений / Н. А. Арестова // Культура. Религия. Атеизм / отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 68–83.
2. Басаурі Зюзіна А. М. Використання російського радянського доробку в науково-атеїстичних творах про юдаїзм 1957–1989 рр. (на прикладі творів М. Й. Шахновича) / А. М. Басаурі Зюзіна // Історія релігії в Україні : [Науковий щорічник]. – Вип. 27. – Ч. 2. – Львів : Логос, 2017. – С. 439–448.
3. Басаурі Зюзіна А. М. Науковий доробок І. Миговича з проблем іудаїзму та сіонізму в контексті розвитку наукового атеїзму в СРСР / А. М. Басаурі Зюзіна // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. – Серія 7. Культурологія. Релігієзнавство. Філософія. – 2015. – Вип. 33 (46). – С. 16–23.
4. Дулуман Є. К. Релігія в системі духовної культури / Є. К. Дулуман // Духовна культура і релігія. – К. : Наукова думка, 1972. – С. 9–62.
5. Зоц В. А. Введение / В. А. Зоц // Атеизм и духовная культура. – К. : Вища шк., 1985. – С. 3–14.
6. Зоц В. А. Православие и культура : факты против домыслов / В. А. Зоц. – К. : Политиздат Украины, 1986. – 223 с.
7. Зоц В. П., Фальсифікаторський характер уніатсько-націоналістичних тлумачень питань духовної культури / В. П. Зоц, В. В. Клімов // Уніатство і український буржуазний націоналізм / відп. ред. С. М. Возняк. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 194–221.
8. Кирюшко М. І. Православ'я і культуротворча діяльність / М. І. Кирюшко // Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз / відп. ред. Б. О. Лобовик. – К. : Політвидав України, 1986. – С. 11–127.

9. Кирюшко Н. И. Православно-богословская концепция культуры / Н. И. Кирюшко // Православие и современность (философско-социологический анализ) / отв. ред. Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1988. – С. 201–230.
10. Кирюшко Н. И. Роль атеизма в преемственности развития социалистической культуры / Н. И. Кирюшко // Культура. Религия. Атеизм / отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 84–130.
11. Колодный А. М. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників / А. М. Колодный. – К. : Інтерсервіс, 2017. – 740 с.
12. Колодный А. Н. Введение / А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик // Культура. Религия. Атеизм / отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 3–6.
13. Косуха П. І. Специфіка і спрямування культурного прогресу / П. І. Косуха // Духовна культура і релігія. – К. : Наукова думка, 1972. – С. 224–232.
14. Лобовик Б. А. Религия и атеизм – слагаемые культуры / Б. А. Лобовик // Культура. Религия. Атеизм / отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 7–36.
15. Панич О. Науковий атеїзм як культурна система / О. Панич // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 76. – С. 21–35.
16. Релігієзнавство України. – Книга 1. Релігієзнавча думка України другого тисячоліття / за наук.ред. В. В. Климова та А. М. Колодного – К., 2013. – 439 с.
17. Филоненко Н. В. Культурная революция и развитие массовой нерелигиозности и атеизма в СССР / Н. В. Филоненко // Культура. Религия. Атеизм / отв. ред. А. Н. Колодный, Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 131–153.
18. Янченко Л. В. Естетична концепція сучасного православ'я / Л. В. Янченко // Ідеологія руського православ'я : критичний аналіз / відп. ред. Б. О. Лобовик. – К. : Політвидав України, 1986. – С. 128–140.

Отримано 10.05.2018

#### Summary

#### ***Kyselov Oleg. Comprehension of the Problem of Correlation between Religion and Culture in the Ukrainian Religious Studies of Soviet Period.***

*The article deals with the transformation of comprehension of the problem of correlation between religion and culture in Ukrainian scientific atheism. The author found out that the initial position for Soviet atheists was the Marxist thesis that religion as a part of spiritual culture depends on social and economic relations. Only negative assessment to religion was given in early 1970's. Relations between religion and culture were defined as conflict, and cultural progress was associated with secularization. Religion was understood as outdated, retrograde, remnant of the past, incompatible with any progress.*

*The author of the article found out that in the texts of the mid-80's the development of culture in historical perspective was connected with religion. But such a statement can't be defined as a step ahead, because scientific atheism admitted the existence of religion in the past through social reasons. These reasons – as it was believed – will vanish in the future, in the time of communism. The authors who wrote on the influence of religion on culture in the past had to show its negative impact.*

*In the book Culture. Religion. Atheism (1991) the author of the article found critical statements toward some “atheistic dogmas”, revision of methodological bases and rejection of some ideological thesis. Attitude towards religion of the authors had changed. In some way it reflected the changes in Soviet society in general.*

*The author concludes that being permanently researched by the Soviet scientific atheists the problem of correlation between religion and culture has transformed radically during the Perestroika.*

**Keywords:** religion, culture, cultural progress, theology of culture, atheism.



**Інна КНИШ****“КЛІПОВЕ” МИСЛЕННЯ УЧНІВ (СТУДЕНТІВ)  
ЯК НОРМА І УМОВА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ**

*Зазначено, що глобальна інформатизація поряд із традиційними типами свідомості та мислення номад і седентаріїв спричинила появу в неономад “кліповості”. З’ясовано передумови її виникнення, виокремлено позитивні та негативні аспекти. Зроблено аналіз визначень “кліп” і “блїп” та доведено, що ці поняття пов’язані з різними джерелами отримання інформації: “блїп” – лише з екранів, а “кліп” – з найрізноманітніших джерел, тому поняття “блїп” значно вужче, ніж “кліп”. Запропоновано вживати їх як синоніми, ураховуючи те, що вони відображають одне і те саме явище – “кліповість”. Проаналізовано традиційний і “кліповий” типи свідомості та мислення у зіставленні з деменцією, нормою, аномією, девіацією і геніальністю. Констатовано, що люди з традиційним типом свідомості та мислення украй повільно реагують на стрімкі зміни сучасного світу, де **знання** є головним ресурсом. Наголошено, що для сучасного суспільства “кліповість” є нормою і проявом геніальності, тому що Учні (Студенти) та Вчителі (Викладачі) зацікавлені у постійних змінах, швидко реагують на вимоги ринку праці, а також розробку й упровадження інновацій, коли переважає **інформація**. Зауважено, що Учні (Студенти), Вчителі (Викладачі) й уся освітня галузь наразі перебувають у стані “стійкої нерівноваги”. Доведено, що впровадження в освіту ІКТ, новітніх методів, методик і змішаного навчання має сприяти збереженню цілісної свідомості та стабільності людей із “кліповістю”, а також набуттю ними здатності до самопізнання, самоорганізації й самовдосконалення з використанням постфігуративного, кофігуративного та префігуративного типів культурного обміну.*

**Ключові поняття:** “кліповість”, седентарії, неономади, деменція, норма, аномія, девіація, геніальність.

**Постановка проблеми.** Постійна інтенсифікація інформаційних потоків і впровадження ІКТ у всі сфери життя суспільства зумовлюють створення, розповсюдження, накопичення, зберігання й утилізацію інформації. Тотальна інформатизація і поширення ІКТ спричинили радикальні зміни у ментальному плані особистості. На противагу носіям традиційного типу свідомості та мислення, з’явилися люди з проявами “кліповості”, і вона, пронизуючи політику, економіку, освіту, побут тощо, поступово стає всепроникним феноменом сучасності, докорінно змінюючи саме існування людини та допомагаючи їй адаптуватися в інформаційному суспільстві. Виникнувши ще за доби первісних людей, які залишили наскельні малюнки у печерах [1, с. 4]), у наш час “кліповість” підтвердила статус однієї з когнітивних властивостей особистості та почала набувати нових форм, ознак, проявів, знаходячи нові галузі використання і розвиваючись за новими напрямками. Це, своєю чергою, сприяло появі нового суспільного явища – неономад [2], що їх деякі дослідники називають Номо mobilis [29; 9, с. 638–682].

Неономади – це новітня кочова еліта, відірвана від національного коріння і батьківщини зі своєрідною ідентифікацією (наприклад, за кредитно-

реєстраційними картками тощо). Вони відрізняються високим рівнем технічної компетентності, чутливі до технологічних інновацій та інтенсивно використовують новітні розробки гай-тек індустрії. Об'єднуючись для певної мети у неоплемена (англ. *neo-tribes*), тобто тимчасові соціальні групи на кшталт “superconnectivity” [31], неономади згодом розсіюються, переходячи в стан фрагментованої анонімності.

У сучасній гуманітаристиці суспільство, що йому притаманні такі риси, розглядається як складне утворення нового типу – інформаційного. Змінюються звичні для людського існування інституції сім'ї, права, освіти, культури тощо, натомість на перший план виходять практики трансгресії, трансформації, трансфігурації, суїцидальні практики й експериментування над собою, агресія зі знищенням середовища існування тощо. Провідними стають інвестиції в людські можливості та формування на цій основі інтелектуального капіталу суспільства – якісно нового світового “інноваційного анклаву”, в якому провідну роль, на наше переконання, мають відігравати неономади.

Закономірно актуалізується питання про те, якою має бути освіта для людей із “кліповим” мисленням. У своїх попередніх розвідках ми розглядали зазначену проблему та пропонували деякі варіанти узгодження освітніх парадигм off-line освіти як системи й on-line освіти як мережі, а також змішаного навчання [13].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Досліджуючи феномен “кліповості”, науковці апелюють до:

– **“бліп-культури”** (від англ. *blip* – викид сигналу; англ. *blip culture* – відображена / відбита (екранна, мерехтлива) культура) як принципово нового явища. Ідеться про переважний характер сприйняття інформації, невід'ємну рису загальної культури майбутнього (“третьої хвилі”) людства, що ґрунтується на нескінченному надходженні великих інформаційних потоків (“бліпів” інформації) та є сприятливим і комфортним для людей з новим типом свідомості та мислення, стилем життя, новими образами, уявленнями, культурою, ідентифікацією тощо. У праці “Третя хвиля” Елвін Тоффлер так визначає даний тип культури: “На особистому рівні ми повністю оточені й бомбардовані фрагментами образності, несумісними або взаємопов'язаними, які розхитують наші колишні уявлення й стріляють у нас розірваними або несистематизованими “екранними зображеннями”. Ми живемо фактично у “відображеній від екрана” культурі” [27, с. 150]. “Бліп-культура” є складником принципово нової інформаційної культури та **зеппінгу** (від англ. *zapping, channel zapping* – перемикання каналів Номо Зарієнс'ами, “диванними картоплинами” (від англ. *couch potatoes*) [24] за допомогою дистанційного пульта) (Наталія Азаренок, Ірина Березовська, Софія Докука, Тетяна Семеновських);

– **“кліпової” свідомості.** Федір Гіренко, осмислюючи відмову від традиційного мислення і виходячи з того, що ми виховали в собі розуміння картин, зазначає: “Кліп і є картина, тільки немає свідомості, яка б могла заповнити пропуски між кліпами. У пропусках пат, а не відновлюване буття... Кліп скасовує

свідомість, створюючи кліпову свідомість, яка реагує тільки на удар. Картина засліплює засліплених, звук приголомшує приголомшених. Кліп вибивають кліпом... Людини не стало. Кліп розчинив залишки тотальності “Я”... “Я” і є набір кліпів або, що те ж саме, сума нулів. Якщо я складаю одиниці розуму з одиницями буття й отримую кліп із величезною масою удару, то я це роблю поза раціоналізацією, якщо під раціоналізацією розуміти дію, що підпорядковується якій-небудь логіці” [6, с. 121–124]. Інформаційний удар спричиняє стан своєрідної контузії (від лат. *contusio* – забій), або **снарядного шоку** мозку, і є своєрідним “інформаційним потрясінням”, що пронизує своїм “інтенційним імпульсом” підсвідомість поза раціональним, послідовним та логічним осмисленням. Водночас величезні інформаційні масиви розколюються, фрагментуються, перегруповуються; на глибокий логічний аналіз бракує часу і зусиль; сприймається те, що лежить на поверхні, те, що не потребує навіть мінімальних інтелектуальних зусиль для осмислення й усвідомлення (рефлексії), – образ, символ, заголовок тощо;

– **“кліпового” мислення** на підставі концепції Костянтина Фрумкіна [28], який дослідив чинники, що вплинули на становлення й утвердження впродовж останніх століть “кліпового” мислення (Ірина Березовська, Тетяна Семеновських, Олена Шалагіна) як способу сприйняття сучасною молоддю інформації (Наталія Довгополова, Катерина Мітягіна) та дійсності (Тетяна Удовицька).

**Метою статті** є дослідження проблеми кліповості в свідомості в аспекті її пов’язаності з різноманітністю джерел інформації.

**Виклад основного матеріалу.** Для більш повного розкриття теми дослідження вважаємо за потрібне подати визначення понять “кліп” і “бліп”. **Кліпом** (від англ. *clip* – затискач, скріпка; стрижка вовни; швидкість руху; вирізка з газети; уривок із фільму; випадок, раз; скорочене слово; зрізати, скорочувати; ковтати, пропускати літери або слова; стрімко бігти [22, с. 391]) називають перш за все відеоряд, покладений на музику, що містить певну послідовність кадрів, часто непов’язаних між собою, розділених у часовому і просторовому вимірах, які формують фрагментарний розріджений образ. **Бліп-інформація** (від англ. *blip* – відображене / відбите зображення або викид сигналу, поява сигналу на екрані; йти на контакт, виключати частину звуку з відеозапису [22, с. 244]) – це “короткі, модульні образи інформації – реклами, команди, теорії, уривки новин, урізані шматки й краплі, які годі втиснути в наші розумові каталоги, що вже давно існують. Нова образність чинить опір класифікації, почасти через те, що вона часто випадає з наших давніх умоглядних категорій, але й через те, що вона надходить в упаковках, які дуже химерно сформовані, швидкоплинні й роз’єднані. Атаковані тим, що вони сприймають як божевілля відображеної від екрана культури, люди Другої Хвилі (з традиційним типом мислення. – *I. К.*) відчують у собі притлумлений гнів на засоби комунікації” [27, с. 150]. Тож бліп-інформація є сприятливою формою комунікації для людей із “кліповістю”.

Наведені визначення “кліпа” і “бліпа” засвідчують, що ці поняття пов’язані з різними джерелами отримання інформації: “бліп” – з екранів, а

“кліп” – з різноманітних джерел, тому поняття “бліп” значно вужче, ніж “кліп”. Ураховуючи те, що вони відображають одне і те саме явище – “кліповість”, ми вважаємо за доречне вживати їх як синоніми.

Розглянемо деякі передумови, які породили феномен “кліповості”:

- прискорення темпів життя, розробка, впровадження, поширення ІКТ і, як наслідок, стрімке збільшення інформаційних потоків та породжені цими явищами проблеми концентрації уваги, відбору, скорочення, зберігання й утилізації інформації, відокремлення головного від “інформаційного шуму”;

- постійне зростання вимог щодо актуальності та швидкості надходження, використання, зберігання і засвоєння інформації;

- урізноманітнення і збільшення багатовимірності, а також віртуальності та реальності доступу до інформації;

- збільшення кількості справ, проектів тощо (на тлі зменшення часу, розширення просторових можливостей тощо);

- багатозадачність, з якою стикається сучасна людина, руйнує засади цілісності сприйняття цих задач і зумовлює неадекватність їх розуміння та виконання;

- комерціалізація ЗМІ, що збирають, фільтрують, концентрують, координують, продукують, передають, візуалізують і зберігають інформацію;

- активізація спілкування у соціальних мережах.

У сучасній культурі сприйняття “кліповості” є неоднозначним. Про це свідчить розбіжність думок сучасних дослідників щодо цього феномену. Одні вважають “кліповість” головним надбанням людства [3; 25, с. 3–5], інші наголошують лише на її негативних проявах і наслідках. До міркувань останніх ми ставимося скептично, адже зазначені аспекти однаково обтяжують і людей із традиційним типом мислення. Ідеться про:

- втрату бажання пізнавати нове; особа не може довго концентрувати увагу на інформації; погіршується здатність до її аналізу, втрачається потреба у творчості та зменшується здатність до неї внаслідок постійного використання вторинної інформації (на рівнях обробки і комбінування). Люди з “кліповістю” віддають перевагу розвитку не творчих здібностей, а креативних [26];

- фрагментарність у бажаннях і вчинках, невідповідність стилю мислення способові життя, непослідовність та неадекватність у прийнятті рішень щодо розв’язання проблем, навіть суто життєвих, послаблення відповідальності за їх наслідки, зниження рефлексії, піддатливість до маніпулювань і впливів;

- оперування змістами тільки фіксованої довжини, невміння працювати із семіотичними структурами довільної складності та зосереджуватися на будь-якій інформації впродовж тривалого часу; зниження здатності до аналізу і синтезу;

- антиінтелектуалізм і плагіат, масова неосвіченість молоді та феномен гордовитої захопленості власним неуцтвом, абсолютна переконаність у своїй правоті. Люди, які персоніфікують антиінтелектуалізм, адекватно не усвідомлюють дану проблему; диспропорція між формальним і реальним рівнем знань,

стрімке зниження коефіцієнта засвоєння знань і фактичної успішності навчання призводить до фальсифікації оцінювання;

– “віртуальну наркоманію” й Internet-адикцію (патологічний, гіпертрофований потяг до пошуку інформації, інших видів діяльності та спілкування у віртуальному середовищі), що від них останнім часом страждають і седентарії, набуваючи ознак “кліповості”;

– повну відсутність раціональних засад і чіткої логіки, поспішність у висновках, формування мозаїчності, роздробленості та фрагментарності сприйняття і вражень, порушення та заперечення будь-яких правил і норм;

– мовний мінімалізм – “живе” спілкування між людьми зведене до мінімуму, вони не здатні міркувати, розмовляти, дружити внаслідок емоційної збідності; втрачають здатність співпереживати, творити, розвиватися, мудро визначати мету життя і досягати її; у них загострюється відчуття самотності та невдоволеності, що призводить до депресії, нервово-психічних розладів і суїцидів.

Одночасно вся абсурдність мислення доповнюється або заміняється логікою “кліпового” мислення, що спричиняє **синдром розладу уваги (дефіциту уваги)** [3]. Проте у “кліповості” ми вбачаємо й позитивні риси, а саме:

– вона сприяє формуванню захисної реакції організму людини на перевантаження інформацією (за Елвіном Тоффлером [27, с. 149–151]);

– “кліповість” є однією з форм взаємовідносин людини з інформацією, яку необхідно обговорювати, досліджувати та розвивати;

– разом зі своєрідним способом роботи з інформацією (багатовимірність і багатозадачність) “кліповість” надає гносеологічній складовій діяльності людини динамізму та відкриває для неї нові перспективи;

– “кліповість” і біхевіоризм уможливають багатоплановість, багатоваріантність, багатовимірність, багатозадачність тощо, зумовлюють неоднозначність підходів, а також прискорення аналізу та розв’язання практичних питань і завдань;

– “кліповість” сприяє адаптації до плинної соціальної реальності, а також створює передумови для її пізнання, усвідомлення, пояснення, використання, засвоєння тощо, тобто породжує інформаційно адаптовану особистість, змушену постійно створювати, формувати та реформувати ментальну дійсність (за Елвіном Тоффлером [27, с. 149–151]);

– поповнює мову новими словами та виразами (новояз, двозначність [23], ноолексикон [20, с. 11]);

– сприяє мобільності та комунікабельності, розширенню свободи вибору, незалежності людини.

Таким чином, можна стверджувати, що “кліповість” є амбівалентною, природньою зміною мислення людини.

Поряд із появою “кліповості” та іншими чинниками, в сучасному інформаційному суспільстві виникає й усвідомлюється потреба в якісній освіті, спроможній забезпечити потреби споживача та виробника матеріальних і духо-

вних благ, що неухильно зростають. Одним із провідних критеріїв щодо впровадження ІКТ у освітній процес стає зміна соціального, політичного, економічного, юридичного, психологічного, морального тощо статусу самих Учнів (Студентів).

Для того щоб визначити стратегію і тактику освітньої діяльності з огляду на зазначені явища, проаналізуємо психологічні та фізіологічні прояви “кліповості”. Так, Леонід Аксьонов розглядає її як ознаку **геніальності** (найвищого прояву інтелектуальних або творчих чи навіть креативних сил людини, її талановитості) та водночас як ознаку **деменції** (лат. *dementia* – безумство) у поєднанні з ураженням інших когнітивних функцій, що призводить до інтелектуального розпаду особистості, внаслідок чого порушується її побутова та професійна адаптація [1, с. 3].

Розглянувши клінічні прояви **деменції**, ми заперечуємо проти її ототожнення з “кліповістю”, на чому вже наголошували раніше [12]. Зупинимося на цьому більш докладно.

За визначенням, деменція є спадковою хворобою, за якої поступово, з віком погіршується побутова та професійна адаптація людини, вона втрачає соціальні зв'язки, замикається у собі під впливом соціальних і біологічних чинників, які спільно формують певну поведінкову модель, зумовлену розпадом психічних функцій та інтелектуальною деградацією. Стійке погіршення пам'яті, уваги, мислення, мовлення, просторового та часового орієнтування, що із часом прогресує, труднощі у прийнятті рішень, втрата раніше засвоєних знань, умінь і навичок на тлі ускладнення чи неможливості набуття нових, а також втрата здатності адекватно оцінювати свій стан тощо відбуваються внаслідок незворотних процесів у головному мозку.

Натомість “кліповість” – це набута ознака людини, що виникає як захисна реакція організму у відповідь на інформаційне перевантаження. Відхід із реальності у віртуальність відбувається внаслідок тиску, створюваного природним перебігом історичного розвитку людства під час зміни стадій розвитку – від суспільства виробників і споживачів товарів до інформаційного суспільства виробників та споживачів послуг. І тут виникає непорозуміння, неадекватне сприйняття дійсності, коли люди не бачать перспектив, виявляють неспроможність/небажання переорієнтуватися на інші види діяльності. Усім притаманне прагнення вижити, зберігши старий, усталений порядок, із одночасним загостренням відчуття, що навколишнє середовище внеможливіює існування у реальному світі.

Увиразнюється протиріччя між понадвиробництвом фахівців у суспільстві виробників та їх гострим браком у суспільстві послуг. Так у суспільстві виробників і споживачів товарів назріває революційна ситуація, коли вже “здебільшого... недостатньо того, щоб низи не хотіли жити, як раніше... потрібно ще, щоб верхи не могли господарювати і керувати, як раніше” [15, с. 300]. Точиться запекла боротьба “за місце під сонцем”, що в її контексті як ніколи доречними стають слова Фрідріха Ніцше: “Хто бореться із чудовиськами, тому

варто остерігатися, щоб самому при цьому не стати чудовиськом. І якщо ти довго вдивляєшся в безодню, то безодня теж вдивляється в тебе” [21, с. 629]. Тому неонемади, вдивляючись у безодню непорозуміння і неможливості визнання та реалізації своєї геніальності в реальному світі, усвідомлюють усю безглуздість боротьби і навіть співіснування із чудовиськами, образи яких у різні часи були по-різному артикульовані. Це: Левіафан Томаса Гоббса [8], Щигальовщина Федора Достоєвського [10, с. 249–250], напівзнайки Дмитра Лихачова [16, с. 5], Старший брат Джорджа Орвелла [23], демони Карла Густава Юнга [30, с. 66–135]), частково обдаровані (лжегенії) Вільяма Гірша [7] тощо. Доки “пани чубляться”, люди з “кліповістю” знаходять своє місце, спокій, реалізують креативні здібності, досягають визнання своєї геніальності, а також шукають у віртуальному середовищі однодумців для спілкування, об’єднуючись у неоплемена.

Проте останнім часом відзначаються і протилежні тенденції – відмова від віртуальності та повернення до реальності (як у кінострічці “Матриця” або у практиках лікування від “віртуальної наркоманії” й Internet-адикції). За “кліповості”, як уже зазначалося, когнітивні розлади з’являються внаслідок захисної реакції на інформаційне перевантаження. Втрату людьми із “кліповістю” соціальних навичок, успадкованих від попередніх поколінь, можна пояснити небажанням займатися цими справами. Якщо раніше основними знаряддями праці було скребачки, кам’яні сокири тощо, то згодом вони докорінно вдосконалились і видозмінились. Їх замінили станки із цифровим програмним управлінням; аналогові та кабельні телефони і телебачення стали мобільними та цифровими тощо. Усе це вможливило зменшення часу, витрат, зусиль і переорієнтування з трудомістких технологій на наукомісткі ноотехнології [20, с. 11].

Піклування про себе люди із “кліповістю” намагаються перекласти на плечі інших, підтримуючи “суспільство послуг”, а отже, вони швидше та неухильніше адаптуються, самовдосконалюються і самореалізуються в інформаційному суспільстві, ніж особи, що їм притаманний традиційний тип свідомості та мислення. Щодо когнітивних розладів, то ми дотримуємося думки, що у найближчому майбутньому з розвитком ІНВІС-технологій це питання буде розв’язано. Тому доцільно ототожнювати “кліповість” із виявами **геніальності**.

Далі розглянемо, як “кліповість” маніфестує себе щодо таких концептів, як “інформація”, “знання”, “багатовимірність”, “багатозадачність”, “норма”, “аномія” та “девіація”. У процесі переходу суспільства на інформаційний щабель розвитку відбулася закономірна зміна історичних, соціальних, культурних, ціннісних та інших орієнтирів, що, зокрема, позначилося на відповідній реакції людського організму на інформаційний потік. Інформація набула здатності настільки швидко змінюватися, що організм “розгубився”, перейшовши у стан біфуркації, тобто нестабільності/нестійкості. Він удається до спроб зберегти рівновагу, зосередитися, сприймаючи, виокремлюючи, групуючи, трансформуючи, аналізуючи інформацію для її кращого засвоєння і перетворення на знан-

ня. Відповідну освітньо-виховну систему ми знаходимо у працях Володимира Буданова [5] і Маргарет Мід [18]. Розглянемо їхні концепції більш докладно.

Володимир Буданов зазначає, що стан, траєкторія або програма системи, що перебуває в стадії стійкої нерівноваги, підпадає під дію будь-яких і скільки завгодно малих відхилень від них, які з часом збільшуються, і сама система щоразу підходить до точки вибору (нестійкості) – біфуркації [5, с. 165]. Цей стан “стійкої нерівноваги” переживає нині, на нашу думку, й освітня система. Доки людина навчається, постійно набуваючи знань (уміючи їх шукати, відокремлювати від “інформаційного шуму” й адекватно застосовувати у своїй практичній діяльності), вона утримує рівновагу. Щойно з будь-яких причин відчувається недостатність, невідповідність, несвоєчасність тощо знань і невміння опанувати інформацією, людина втрачає стабільність і досягає точки біфуркації. Усе це стимулює свободу вибору, багатоваріантність і адекватність прийняття рішень.

Маргарет Мід досліджувала виховну систему, виходячи з культурологічних засад, натомість ми спробуємо розглянути її з позицій філософії освіти та виховання. У сучасному суспільстві саме діти (порівняно з дорослими), з одного боку, легше адаптуються до швидких змін у багатовимірності (реальності та віртуальності), швидше набуваючи базових знань (постфігуративний тип культурного обміну), використовуючи ІКТ, спілкуючись із однолітками (кофігуративний тип культурного обміну), легше і швидше виконуючи кілька справ одночасно (багатозадачність). З іншого боку, діти стимулюють до розвитку і навчання впродовж усього життя батьків (префігуративний тип культурного обміну).

Пріоритетами людей із “кліповістю” є пошук, отримання та використання актуальної інформації тут і зараз поза “інформаційним шумом” у контексті кофігуративного та префігуративного типів культурного, інформаційного і знаннєвого обміну. Це забезпечує їм значну перевагу над людьми з традиційним типом свідомості та мислення, які віддають пальму першості базовим знанням і постфігуративному типу культурного обміну. Саме тому основними завданнями Вчителя (Викладача) мають стати досягнення стану цілісності свідомості та стабільності організму вихованця і його підтримання за умови “кліповості” мислення (яке, між іншим, згодом може перетворитися на щось інше).

У перенасиченому інформацією середовищі люди з “кліповістю” набувають ще однієї властивості – багатовимірності. Споживаючи великі обсяги інформації (в різних вимірах), “кліпова людина” (*Clipman*) розв’язує кілька проблем одночасно, і це стає **нормою її життя**. Тут виникає проблема швидкого перемикавання уваги у пошуках інформації з відкиданням “інформаційного шуму”, а також здатність швидко її аналізувати та приймати рішення. З’являються і побічні ефекти: гіперактивність, брак уваги, підвищена стомлюваність, надання переваги візуальним символам, логіці та заглибленню у текст [4, с. 67–68]. Так складається ситуація, коли “Учні (Студенти) вміють набагато більше, ніж Учителі (Викладачі)” [1, с. 6].



Ми переконані, що проблема полягає ще й у тому, що Вчителі (Викладачі), в яких не сформоване “кліпове” мислення або які неадекватно розуміють це явище, розглядають “кліповість” як **аномію**. Хибні дії Вчителів (Викладачів) (боротьба, безпідставні звинувачення, переучування тощо) спричиняють лише супротив і відповідну реакцію Учнів (Студентів) – **девіантну поведінку**. Вони не дорослішають, не ходять на побачення, менш сексуально активні; не керують автівками (не вважаючи самообслуговування вартим уваги. – *I. K.*); не працюють і менш схильні до заробляння грошей та управління своїм бюджетом [32]. Потребуючи певного життєвого мінімуму та використовуючи його, така молодь змінює пріоритетність своїх ціннісних спрямувань і постійно перебуває в пошуку комунікаційних зв’язків у віртуальному середовищі, а також виявляє здатність до багатозадачності у багатовимірності (що притаманно, наприклад, кінікам та екзистенціалістам). Усі зазначені чинники ми маємо визнавати й урахувати, розглядаючи “кліпове” мислення не як прояв аномії та девіантної поведінки, а як **норму** сучасного інформаційного суспільства і певну **умову** освіти. Тому Вчителям (Викладачам) необхідно відмовитися від звинувачень Учнів (Студентів) у “кліповості” та спроб переучувати їх, сприймаючи “кліповість” об’єктивно.

Щоб поєднати традиційні свідомість і мислення з “кліповими”, спочатку доцільно дослідити механізми “кліповості”. Сучасні науковці доволі глибоко вивчили традиційний тип свідомості та мислення, а тому на часі розгляд соціологічних досліджень, показових щодо оцінювання рівня знань людей із “кліповістю”. Узагалі тестування впроваджувалося для об’єктивного (на противагу суб’єктивному) оцінювання рівня знань Учнів (Студентів), а також скорочення навантаження (а отже, й оплати праці) Вчителів (Викладачів). Більшість дослідників переконана, що впровадження тестування в освіті обмежує критичні, аналітичні й інші когнітивні можливості Учнів (Студентів), змушуючи їх виокремлювати та використовувати лише фрагменти знань без з’ясування їх причинно-наслідкових зв’язків, усвідомлення закономірностей, вибудовування логічних схем. За таких умов Учні (Студенти) стають “німими”, втрачаючи здатність говорити, натомість завдання написати, наприклад, есе стимулює розвиток аналітичних здібностей [19, с. 58]. Тому ми пропонуємо використовувати комбіновані системи оцінювання знань Учнів (Студентів).

Потрібно з’ясувати, які саме знання знадобляться майбутньому фахівцеві, враховуючи, що відбувається надшвидка і надкількісна їх зміна (а от якість підлягає великим сумнівам – надто багато “інформаційного шуму”). До прикладу, в медицині базовими та необхідними були і мають бути знання з анатомії та фізіології людини. Але розвиток нано-, піко-, і фемтосвіту [20, с. 7], а також NBICS-технологій, доводять (на думку різних дослідників) удосконалення [17] / деградацію [11] / смерть [14, с. 5] людини як природньої істоти, тобто відбувається постійне оновлення інформації. Вочевидь, важливі знання як такі, а також інформація й уміння її постійно знаходити, оновлювати, адекватно розуміти, усвідомлювати та застосовувати на практиці. Тому Вчителі (Викладачі) повинні

мати, переосмислювати, усвідомлювати й урахувувати в освітньому процесі два різновиди знань: базові та інноваційні.

**Висновки.** Визначивши передумови та прояви “кліповості”, ми дійшли висновку, що вона є невід’ємним атрибутом і певним станом сучасного мислення, а тому в інформаційному суспільстві неприпустимо нею нехтувати або, навпаки, боротися з нею, як це робили седентарні дослідники. Виникнувши за первісної доби, “кліповість” увиразнилась і набула особливої актуальності з появою та впровадженням у всі сфери життєдіяльності людей ІКТ.

Аналіз негативних аспектів і наслідків “кліповості” переконує, що вони так само притаманні людям із традиційним типом свідомості та мислення. Виокремивши позитивні риси “кліповості”, ми пропонуємо не заперечувати або героїчно долати її, а, навпаки, сприйняти як даність, амбівалентну, природну зміну свідомості та мислення людини, яку потрібно вивчати, розвивати, розповсюджувати й упроваджувати.

Щодо неонеомад “кліповість” можна розглядати як норму і прояв геніальності, яка допомагає їм виживати в інформаційному суспільстві, а не як аномію, деменцію або девіантну поведінку. Учителям (Викладачам) необхідно враховувати сутнісні особливості “кліповості” в освітньому процесі, впроваджуючи нові методи, методики, техніки та змішане навчання. Також їм необхідно враховувати індивідуально-психологічні особливості Учнів (Студентів), які, з одного боку, легше адаптуються до змін у багатомірності, засвоюючи базові знання (постфігуративний тип культурного обміну), спілкуючись із однолітками (кофігуративний тип культурного обміну), легше і швидше розв’язуючи кілька завдань одночасно (багатозадачність), з іншого – стимулюють до розвитку і навчання впродовж усього життя (Lifelong Learning), з постійним оновленням ресурсів, батьків (префігуративний тип культурного обміну). Ми вважаємо, що за цих умов мають переважати яскраві, чіткі, короткі презентації зі зрозумілими для Учнів (Студентів) образними, легко запам’ятовуваними формулюваннями й обмеженим обсягом інформації, поданої у вигляді кліпів. Учителям (Викладачам) потрібно ставати коучами та фасилітаторами, сприймати Учнів (Студентів) як партнерів і помічників, залучаючи їх до подальшої співпраці (а не використовуючи як засіб досягнення певної мети), сприяти у розкритті та реалізації креативних і творчих якостей, здібностей та можливостей вихованців.

#### *Література*

1. Аксёнов Л. Б. “Клиповое мышление: гениальность или деменция” Современное машиностроение. Наука и образование : материалы 4-й Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. М. М. Радкевича и А. Н. Евграфова. – СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2014.– С. 3–9.
2. Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия / Ж. Аттали: [пер. с англ.]. – М. : Междунар. отношения, 1993. – 135 с.
3. Бахтіна Г. П. Інформатизація суспільства та проблема “кліпового мислення” / Г. П. Бахтіна [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kpi.ua/1102-7>
4. Бубич О. А. Клиповое мышление и организация педагогического процесса в ВУЗе // Моделирование эффективной речевой коммуникации в контексте академического и профес-

- сионально орієнтованого взаємодія: сб. науч. ст. / под общ. ред. О. В. Луцинской, Е. В. Савич. – Минск. БГУ, 2016. – С. 65–71.
5. Буданов В. Методология и принципы синергетики. Філософія освіти / В. Буданов. – К. : Майстер-клас, 2006. – Вип. 1 (3). – С. 143–172.
  6. Гиренок Ф. И. Метафизика пата (косноязычие усталого человека) / Ф. И. Гиренок. – М. : Лабиринт, 1995. – 201 с.
  7. Гирш В. Гениальность и вырождение / В. Гирш. – СПб. : ФЭРИ–В, 2005. – 226 с.
  8. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. пер. з англ. : Р. Димерець, В. Єрмоленко, Н. Іванова, Є. Мірошниченко, Т. Олійник ; передм. та прим. : Т. Польська та В. Малахов. – К. : Дух і Літера, 2000. – 600 с.
  9. Делёз Ж., Ф. Гватари. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 895 с.
  10. Достоевский Ф. М. Бесы : роман / Ф. М. Достоевский. – М. : Славянка, 1994. – 416 с.
  11. Карпенко Т. М. Людство як суб'єкт і як об'єкт NBICS-конвергенції. Філософія науки: традиції та інновації / Т. М. Карпенко. – 2013. – № 1 (7). – С. 278–288.
  12. Книш І. В. Кліпове мислення як норма та прояв геніяльності. Нові виміри духовності на початку ХХІ століття : матеріали VI Міжнародної on-line конференції (24 – 25 травня 2018 року, Сумський державний університет) / за ред. проф. І. П. Мозгового. – Суми : ФОП Цьома С. П., 2018. – С. 48–49.
  13. Книш І. В, Кочубей Н. В. Технологічні аспекти становлення нової освітньої парадигми. Інформаційні технології і засоби навчання : електронне наукове фахове видання Ін-т інформ. технологій і засобів навчання АПН України, Ун-т менеджменту освіти АПН України. – 2017. – Т. 60. – № 4. – С. 181–194 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://journal.iitta.gov.ua/index.php/itlt/article/download/1600/1206>
  14. Кутырёв В. А. Время Mortido / В. А. Кутырёв. – СПб. : Алетейя, 2012. – 336 с.
  15. Ленин В. И. Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. – Т. 23. – 5-е изд. – М. : Изд-во полит. лит., 1967. – 595 с.
  16. Лихачёв Д. С. О русской интеллигенции // Новый мир. – 1993. – № 2. – С. 3–9.
  17. Лук'янець В. С. NBICS-технологічна цивілізація: обрії майбутнього // Науковий вісник НУБІП України. – Серія: Гуманітарні студії. – 2014. – № 203. – С. 74–80.
  18. Мид М. Культура и мир детства : избр. произв. / М. Мид. – М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1988. – 429 с.
  19. Митягина Е. В. “Клиповое сознание” молодёжи в современном информационном обществе // Социология и социальная работа. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – Серия Социальные науки. – 2009. – № 3 (15). – С. 53–59.
  20. Модернізація змісту вищої природничої і технічної освіти в умовах переходу до нанотехнологій : монографія / К. Корсак, Ю. Корсак, З. Тарутіна, А. Похресник, Г. Козлакова, А. Гуржій та ін. – К. : Педагогічна думка, 2012. – 160 с.
  21. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения / Ф. Ницше. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2007. – 848 с.
  22. Новый большой англо-русский словарь : в 3 т. / под ред. Ю. Д. Апресяна, Э. М. Медниковой. – М. : Рус. яз., 1993–1994. – Т. I. – 832 с.
  23. Оруэлл Д. “1984” и эссе разных лет : роман и художественная публицистика Д. Оруэлл. – М. : Прогресс, 1989. – 386 с.
  24. Пелевин В. О. Generation “П” : повести, рассказы / В. О. Пелевин. – М. : Эксмо, 2012. – 606 с.

25. Семеновских Т. В. “Клиповое мышление” – феномен современности. Оптимальные коммуникации (ОК): эпистемический ресурс Академии медиаиндустрии и кафедры теории и практики общественной связности РГГУ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://jarki.ru/wpress/2013/02/18/3208/>
  26. Сироткин Л. Ю. Творчество и креативность: возможности понятийного компромисса. Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – № 3. – С. 82–86.
  27. Тоффлер Е. Третья хвиля : з англ. пер. А. Євса. – К. : Вид. дім “Всесвіт”, 2000. – 480 с.
  28. Фрумкин К. Г. Клиповое мышление и судьба линейного текста // Ineternum. – 2010. – № 1. – С. 28–36.
  29. Хоружий С. С. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии. Философские науки. – М. : Гуманитарий, 2008. – № 2. – С. 10–31.
  30. Юнг К. Г. Избранное / К. Г. Юнг. – Минск : Попурри, 1998. – 448 с.
  31. Hiltz S. R., Turoff M. The Network Nation: Human Communication via Computer. – Cambridge: MIT Press, 1993. – 557 p.
  32. Twenge J. M. i Gen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy and Completely Unprepared for Adulthood and What That Means for the Rest of Us. – New York: ATRIA Books, 2017. – 352 p.
- Отримано 10.05.2018

#### Summary

***Knysh Inna. “Clipping” thinking of pupils (ptudents) as a norm and a condition of modern education.***

*It is noted that global informatization along with the traditional types of consciousness and thinking of nomads and sedentaries caused the appearance of “clipping” in the neonomads. The article identifies the preconditions of its appearance, its positive and negative aspects. The definitions of “clip” and “blip” have been analyzed and the conclusion has been made that these concepts are related to different sources of information: “blip” – gleaning the information from the screen, and “clip” – from various sources, therefore the concept of “blip” is much narrower than “clip”. It is proposed to use them as synonyms, taking into account that they reflect the same phenomenon – “clipping”. Traditional and “clip” types of consciousness and thinking have been analyzed in comparison with dementia, norm, anomaly, deviation, and genius. The traditional type proves to extremely slowly respond to the rapid changes in the modern world, where knowledge is the main resource. The author emphasizes that for the modern society “clipping” is a norm and manifestation of genius because Pupils (Students), Teachers (Professors) are interested in constant changes; they quickly respond to the labor market requirements as well as development and introduction of innovations when information prevails. A new modern motto is suggested for people with the “clip” thinking type, “The one, who not only possesses information but knows how to find, use and manage it, runs the world”. It is stated that Pupils (Students), Teachers (Professors) and the entire educational sector are currently in a state of “stable imbalance”, so the introduction of ICT, advanced methods, techniques and mixed learning in education should contribute to preserving the integrity of consciousness and stability of people with “clipping”, as well as their acquisition of the ability to self-cognition, self-organization and self-improvement using postfigurative, cofigurative and prefigurative types of cultural exchange. The article considers several variants of developing the relations of Pupils (Students) and Teachers (Professors) on the basis of partnership, coaching, facilitation, mutual assistance, etc. The emphasis is laid on the necessity to promote the disclosure and realization of creative and resourceful qualities, abilities and opportunities throughout the life owing to a modernized, expanded and extended Lifelong Learning strategy.*

**Keywords:** “clipping”, sedentaries, neonomads, dementia, norm, anomaly, deviation, genius.

**Татьяна КОЗИНЦЕВА**  
**ВОЗМОЖНОСТИ СЕТЕВОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

*В статье осуществляется анализ состояния современной высшей школы и возможности не столько ее адаптации к меняющимся условиям, сколько кардинальной реорганизации. Университет должен мыслиться как университет не совершенства, но проектов, построенный по сетевому принципу, космополитичный по своей форме и ориентированный на функционирование коммуникационных потоков отдельных “Я” по своему содержанию.*

**Ключевые слова:** сеть, сетевое образование, университет совершенства, университет проектов, селфпроектная деятельность .

**Постановка проблемы.** Когда мы говорим о кризисе современного, в нашем случае, высшего образования, мы сталкиваемся с ситуацией *déjà vu* – повторения того, что уже не раз звучало и не привело к каким-то позитивным изменениям. Вне зависимости от того, что эту проблему изучают с разных научных позиций – глас ученого остается гласом вопиющего в пустыне. Подтверждением этому служат эксперименты с образовательной сферой, которые либо есть результат предпочтений функционера, уполномоченного решать данные проблемы, либо буквальным заимствованием из опыта других стран. При этом складывается впечатление, что не учитываются ни требования общества, ни специфика мировосприятия современного студента, ни изменения в характере информации в целом и знания в частности, ни возможные последствия нововведений. Реформы носят паллиативный характер, который усугубит кризисное состояние образовательной сферы и может привести к необратимым последствиям. Необходимо не реформировать, а реорганизовывать (Ф. Лиотар) образование в целом, и высшее – в частности. Реорганизация возможна лишь в результате совместной аналитической работы в междисциплинарном пространстве, а результаты работы должны быть апробированы среди заинтересованных в образовательных проектах. Превращение образования и исследовательской деятельности в бизнес-проект (по собственной инициативе), их переход из сакральной сферы в сферу профанную, приведет к самоуничтожению.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Начиная с середины XX века, представители различных гуманитарных наук, философы и писатели пытаются артикулировать и рационально презентовать те изменения, которые начали радикально менять мир. Данная артикуляция фиксируется через понятия “поле”, “лабиринт”, “ризома”, “сеть” (Л. Болтански и Э. Кьяпелло, У. Эко, Ж. Делез, Ф. Гваттари, П. Бурдьё, В. И. Аршинов, Ю. А. Данилов, В. В. Тарасенко, А. В. Назарчук) и т.д. Через предложенные понятия ученые и философы пытались структурировать представления о складывающемся информационном обществе (М. Кастельс, Э. Тоффлер) и естественно, касаясь вопросов, связанных с образовательной сферой (Б. Ридингс, И. Иллич).

**Цель исследования** – основываясь на анализе изменений в запросах общества, в характере труда, в специфике коммуникации, выявить возможные пути реорганизации высшего образования. Цель исследования предполагает выполнение таких задач: а) обозначить существенные новации и запросы со стороны меняющейся цивилизации; б) выявить, насколько существующая система образования способна ответить на данные запросы; в) сформулировать гипотезу в отношении характеристик адекватной времени сферы образования.

**Изложение основного материала.** Университеты на протяжении своей истории как любые культурные институции имели в качестве мерила трансцендентные по отношению к себе цели. Эти цели обязательно презентовали идеологически выдержанную коннотацию и этические императивы, дающие данной форме *status quo*.

Доказательством тому является анализ истории развития университетского образования. С некоторыми отклонениями, можно выделить условно 3 этапа в развитии университетов. На первом этапе выполнялся идеологический запрос церковной и подчиняющейся ей светской власти, отсюда и специфическая структура университета, и использование единого языка преподавания – латинского, и возможность контроля над “свободой мысли”. На втором этапе, начиная с Нового времени, в связи с ослаблением церковной власти и усилением светской, становлением новой формы отношений в обществе, формируются новые запросы от общества и государства, которые, делая скидку на инертность образовательной сферы, становятся артикулированными уже в XIX веке. Эта модель университета получила название гумбольдтовской. Формирование национальных государств послужило толчком для подготовки национальных кадров, обладающих критическим мышлением в отношении к истине и законопослушных в отношении к требованиям государства. И. Кант говорит в “Споре факультетов” о том, что в условиях активной дифференциации наук, для правительства выгоднее поддерживать те факультеты, которые подготавливают специалистов, действующих протокольно, согласно инструкциям и в этом смысле подчинены целям правительства.

Несмотря на то, что философский факультет объявляется низшим, что в частности зафиксировано в современной градации званий в виде степени доктора философии, а потом уже доктора наук, именно он должен “контролировать три высших факультета и тем самым быть полезным им, ибо важнее всего истина (существенное и первое условие учености вообще); полезность же, которую обещают правительству высшие факультеты, есть лишь второстепенный момент” [3, с. 70]. Фактор полезности предполагает, прежде всего, выполнение запроса на непосредственную выгоду для физического существования человека, оставляя за бортом не только вопросы истины, но и вопросы добра и красоты, которые могут бытийствовать только в состоянии избыточности. Их полезность не измерить количественными показателями.

Таким образом, эти две формы фундированы метанарративами. Есть субъект в виде церкви, государства, который заинтересован в производстве им

заданных смыслов, в формировании определенного дискурса, обрабатываемым образовательными институтами. Остается открытым вопрос, каким образом, современная высшая школа отреагирует на изменения, происходящие в экономике, политике, культуре, будет ли она опять обращаться к метанарративам. “Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (*Bildung*) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления” [6] утверждает Лиотар, а за ним и Ридингс: “Больше уже не понятно, ни каково место Университета в обществе, ни какова истинная природа данного общества, и интеллектуалы не могут позволить себе игнорировать это изменение институциональной формы Университета” [7].

К этим изменениям относятся: глобализационные процессы, которые провоцируют как универсализацию, так и регионализацию и формируют новую экономику, новые формы разделения труда; зафиксированный постмодернистский уход от метанарративов, который предполагает выстраивание не вертикальных, а горизонтальных отношений; демассовизация, отражающая эволюцию “от массового общества к “сегментированному обществу” (*Буниши Шакаи*) – результат новых коммуникационных технологий, сосредоточенных на диверсифицированной, специализированной информации так, что аудитория становится все более сегментированной по идеологиям, ценностям, вкусам и стилям жизни” [4]; иконический поворот, связанный с переходом от книжной культуры к экранной и формирование клипового мышления и т.д.

При таких радикальных изменениях, которые претерпевает современная цивилизация, достаточно сложно определить адекватные им образовательные формы. Будем отталкиваться от того, что уже является сдерживающим фактором для формирования новых образовательных проектов.

Ридингс, используя дискурсивный анализ риторики в отношении высшего образования в целом, и университета как культурной формы в частности, приходит к выводу об утрате прежних, связанных с университетом коннотаций. Современный университет апеллирует уже не к идее разума, а к идее Совершенства. На сегодняшний день, по словам Ридингса, реализуется идея Совершенства или качества, ориентированная на подготовку идеального бюрократа или менеджера. “Центральная фигура Университета – больше не профессор, исполняющий одновременно роль ученого и преподавателя, а ректор, перед которым должны отчитываться и аппаратчики, и профессора” [7].

Переводчик работы Ридингса пишет, что понятия совершенства и качества разводятся автором, где под качеством понимаются внутренние критерии качества, а совершенство как сопоставление качества образования в разных университетах, представленное в количественных характеристиках. Что собственно сейчас мы и наблюдаем на ниве украинского образования, которое борется за качество образования через фиксацию внешних показателей при помощи количественных характеристик в виде цитируемости, количества выигранных грантов и т.д., которые не говорят о качестве образования либо данное понятие используется без научно корректной его трактовки.

Качество (по Гегелю) есть определенность, тождественная с бытием, иначе говоря, вещь, в данном случае, высшее образование есть тем, что оно есть лишь благодаря качеству, количество к бытию безразлично. Таким образом, функционеры, жонглируя понятиями, их подменяют и создают иллюзию выполненного социального заказа, что приводит к замкнутости на самих себя, к самовоспроизводству. На данном этапе университет, изначально нацеленный на выполнение трансцендентно заданной цели, полагает эту цель в самосохранении и перестает бытийствовать в качестве университета, что презентуется преваляющей ролью администрирования.

Эпоха Просвещения требовала принцип разумности внести во все сферы деятельности человека и бюрократия (по Веберу) выполняла функцию рациональной системы управления. Но со временем бюрократия начинает отождествлять свои интересы с интересами организации, присваивать себе эту организацию – это их питательная среда, и чтобы в дальнейшем она продолжала выполнять эту функцию, необходимо не только все делать для ее сохранения, но и для самовоспроизводства, что, в конечном итоге, превращает ее в иррациональную силу. “Иррациональная логика гипнотизирует соучастников по взаимной и дисциплинированной эксплуатации. Это логика бюрократического поведения” [2].

Кроме того, современная высшая школа, несмотря на заявление о формировании компетенций, нацелена на формирование и закрепление навыков. Она воспроизводит профессионалов, действующих протокольно и заинтересованных не в постижении истины, а в выполнении заданных функций, что при затребованности современным производством самопрограммируемого труда (М. Кастельс), становится не актуальным.

Помимо этого, при осуществляющейся интеграции научного знания и формирования междисциплинарной картины мира, высшая школа не выполняет своей задачи по подготовке профессионалов.

Мы предлагаем подойти к вопросу кардинальной перестройки высшего образования через феномен и понятие сети, поскольку, как писал М. Кастельс “Сеть выступает как фундаментальная характеристика современного мира, объединяющая ее глобальный и информациональный императивы” [4].

Сетевая организация презентуется через характеристики “временности и гибкости”, проектности, а не вещности, горизонтальности связей, многоканальности, технологичности и гибкости. Сетевая структура современного общества составляет систему коммуникаций, где коммуникации формируются по определенным правилам, что задаются самим этим коммуникационным “децентрализованным” [5] пространством.

Здесь мы сталкиваемся с серьезной проблемой, которую, на наш взгляд, и должен решать университет – субъект коммуникации может самостоятельно освоить навыки, но не в состоянии сам подготовить себя как к восприятию, так и к производству смыслов, что возможно лишь при наличии компетенции селфпроектной деятельности. “Традиционалистское общество было, скорее



набором концентрических кругов смысловых структур, а современный человек должен понять, как найти смысл в многочисленных структурах, с которыми он соприкасается” [2].

Форму и структуру сети имеет не только общество, но и отдельные его институции, то есть сетевой принцип рассматривается как адекватная современным требованиям форма социального клея. “Наиболее радикальной альтернативой школе была бы сеть – служба, которая дала бы каждому человеку возможность обсудить то, что его волнует, с другими людьми, которых волнуют те же проблемы” [2]. Иллич предлагает перейти к спонтанному образованию. Мы полагаем, что термин “спонтанное” может не совсем корректный, поскольку предполагает не рациональную, а интуитивную образовательную модель, хотя можно было бы оставить отсутствие внешне заданных побудительных мотивов к обучению.

Итак, ”университет перестает быть моделью идеального общества и становится местом, позволяющим предоставить возможность существования таких моделей – мыслить практически, а не в идеальных условиях” [7]. “Мыслить практически” – данная формула не означает формального объединения теоретических и практических навыков посредством дуального образования, которое, на наш взгляд, является еще одним видом администрирования, нацеленного на производство профессионала (как освоившего набор навыков). Речь идет об умении при решении любой задачи моделировать вокруг себя пространство мысли, которое не только способствует поиску неординарного решения, но и формирует новые нейронные связи, оказывающие влияние на осуществление личности как проекта самого себя.

Университет, безусловно, сохраняет свои функции в виде преподавания, исследования и администрирования, однако выстраивание отношений между этими функциями осуществляется с перекосом в сторону администрирования. Мы полагаем, что необходимо не просто наполнить старые формы новыми смыслами, поскольку при инертности самой системы, она начнет мимикрировать, ничего не меняя по сути, но создать совершенно новую структуру, которая не будет привязана к собственности.

Прежде всего, логика развития сетевого общества приводит к формированию адхократии. “В “Шоке будущего” я указывал, что большие организации делались все более и более ячеистыми путем образования временных структур, таких, как “силы задачи”, межотдельские комитеты, команды проектов. Я назвал это явление “ad-hoc-racy” (“адхократия”), поскольку вслед за этим многочисленные большие компании стали объединять эти временные единицы в совершенно новые формальные структуры, названные “матричными организациями”. Вместо централизованного контроля матричные организации использовали то, что известно как “многокомандная система” [8].

Администрация, или вернее, адхократия должна выполнять функцию социального менеджера, сводящего воедино различные образовательные потоки. При современном развитии технологий часть ее функций может быть сведена к

элементарным техничским приемам. Именно в этом случае мы избавляемся от иерархии, от вертикальных форм коммуникации, от инертности образовательной сферы и произвола контролирующих организаций. Контроль может и должен осуществляться лишь в пределах права.

Изменения должны касаться и исследовательской сферы, ученый не обязан быть “прикреплен” к определенной образовательной институции для осуществления исследовательских проектов, выполняя при этом и нагрузку педагога, что не всегда равнозначно качественно. Оба вида деятельности требуют не только навыков, но и способностей. Для осуществления такого рода деятельности необходима консультация социального менеджера или адвоката.

Что касается собственно образовательной сферы, И. Иллич предлагает задачи школы выполнять через действие определенных служб, которые не объединены в единую систему:

– во-первых, “служба рекомендации образовательных проектов” (облегчает доступ к предметам или процессам, используемым для формального учения)” [2] – частично этот вопрос решается при помощи интернет-ресурсов, но необходимы профессионалы, которые будут давать адресные рекомендации (в нашем случае, менеджеры);

– во-вторых, “служба обмена навыками” [2] – в современной практике презентуется проведением мастер-классов, курсов и т.д. В этом случае необходим не ученый, а преподаватель навыка;

– в-третьих, “служба подбора партнеров – коммуникационная сеть, которая позволяет людям описать учебную деятельность, в которой они хотят участвовать, и найти партнера для совместного исследования” [2];

– в-четвертых, “служба рекомендации Старших Преподавателей” [2], где собраны все, кто может осуществлять образовательные услуги. Безусловно, такое видение школы будущего требует доработки, аргументации и обсуждения. Кроме того, высшая школа должна быть связана с иными образовательными формами или институциями через коммуникационные потоки.

Когда мы говорим об университете, речь не идет о зданиях и сооружениях, а об образовательном пространстве, которое мобильно в зависимости от поставленной задачи. При этом очень важной является функция педагога, как для передачи навыка, так и для формирования компетенций, поскольку именно в таких коммуникациях и возможно осуществление социализации индивида. Весьма спорным выглядит в связи с этим утверждение французских социологов Л. Болтански и Э. Кьяпелло “Новые дистанционные “электронные отношения” оказываются более искренними и свободными, чем они были бы при личном общении” [1, с. 177].

**Выводы.** Таким образом, учитывая изменения, происходящие в обществе, их скорость и неотвратимость, формирование новой картины мира, мы обязаны подготовить студентов, способных адекватно реагировать на них и не только уметь вписываться в меняющийся мир, но и формировать свое собственное пространство. Если информационное общество имеет ячеистую

структуру и строится по сетевому принципу, школа вообще и высшая школа, в частности должны мобильно реагировать на эти изменения. Мы полагаем, что высшая школа должна иметь сетевую структуру, которая делает невозможной иерархичность и направлена на выстраивание горизонтальных связей для формирования междисциплинарного дискурса.

#### *Литература*

1. Болтански Люк, Кьяпелло Эв. Новый дух капитализма / пер.с фр. под общей редакцией С. Фокина. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 976 с.
2. Иллич И. Освобождение от школ / И. Иллич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://bojidarivkov.files.wordpress.com/2012/11/illich\\_ivan-osvobojdenie\\_ot\\_schkol.pdf](https://bojidarivkov.files.wordpress.com/2012/11/illich_ivan-osvobojdenie_ot_schkol.pdf)
3. Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной ; отв. ред. Л. А. Калининков. – Калининград : Изд-во КГУ, 2002. – 286 с.
4. Кастельс М. Информационное эпоха : экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М., 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://edu.semgu.kz/ebook/umm/b3b4a4df-dae1-11e4-b960-f6d299da>
5. Козинцева Т. А. Понятие сети : логико-гносеологический анализ // Світогляд – Філософія – Релігія : зб. наук. праць. – Вип. 6. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2014. – С. 37–47
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html)
7. Ридингс Б. Университет в руинах / пер. с англ. А. М. Корбута; – М. : Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. – 304 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rebels-library.org/files/ridings.pdf>
8. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Toffler/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_Index.php)  
Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

##### ***Kozintseva Tatyana. Network education opportunities.***

*The article deals with the formation of a new learning strategy, the formation of networked education. Modern production is reoriented to self-programmed work (M. Castells), which assumes a creative component and a set of specific competences. Higher education should be oriented towards the preparation and practical testing of specialists in self-programmed work.*

*It is necessary to radically change the approach to the organization of higher education, which is seen through its organization in the form of a network structure, an open space of interdisciplinary research aimed at the practical development and testing of intellectual projects.*

*The network principle allows to solve the problem of antagonism between authoritative narratives of large institutions and the logic of self-affirmation of a set of local “I” through building horizontal links. The network approach enables the creation of discretely functioning communication nodes, and the project university can be viewed as a space where many local “I” intersect at communication nodes in the form of students, teachers, organizations, etc. Thus, the university ceases to be a custodian, a repeater and a collector of information (a function that the Internet takes on itself, distance learning, online courses), but becomes a “cross-road” for communications, by some institutionalized social manager. It would be advisable to regard the university as a space for the production of meanings through the testing of various thought practices. At the same time, this space must remain open, mobile, cosmopolitan, unbiased external to it.*

***Keywords:*** *network, networked education, university of excellence, university of projects, self-project activity*

**Марина КОЛІНЬКО**  
**ВПЛИВ КУЛЬТУРНИХ КОНТЕКСТІВ НА МІЖКУЛЬТУРНУ**  
**КОМУНІКАЦІЮ**

*У статті пропонується інтерпретація міжкультурної комунікації, сфокусована на динаміці культурних контекстів, в яких вона існує. Висококонтекстна культура та низькоконтекстна є термінами, які використовуються для опису культур, виходячи з того, наскільки явним є обмін повідомленнями, і які контексти маються на увазі в певних комунікативних ситуаціях. Розглядається час як культурний параметр, що визначає монохронне і поліхронне сприйняття культурного досвіду.*

***Ключові слова:** висококонтекстна культура, низькоконтекстна культура, монохрон, поліхрон, міжкультурна комунікація.*

**Постановка проблеми.** “Власна культура забезпечує “лінзу”, через яку ми розглядаємо світ”, – писали в кінці ХХ століття К. Аврух і П. Блек. Культурний простір є певним ландшафтом, в котрому виникає і реалізується комунікативна діяльність суб’єктів. Відірваність від нього комунікативних практик веде до спотворення їх сутнісних значень, смислів і завдань. Питання “вкоріненості” культурного буття у комунікативних структурах виводить на топологічний ракурс міжкультурних взаємин, окреслення їх території, меж і функціональності. Як спосіб освоєння реальності, комунікація організовує свою територію в рамках певного культурного простору, тому можна стверджувати, що комунікативний простір є одним із системоутворюючих чинників простору культурного і займає визначальне місце в його структурі. Прийнято вважати, що найбільші проблеми в комунікації створює відмінність мов, але часто складності ефективного спілкування виникають у зв’язку з культурними відмінностями, які важче виявити. Одна з таких відмінностей – високий і низький культурний контекст.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Іштван Кечкеш характеризує контекст як “умови вживання слова, що дозволяють уточнити його значення” [5, с. 385]. Цими умовами можуть бути лінгвістичні, соціальні, культурні, ситуативні чинники, які впливають на інтерпретацію комунікативного акту. Динамізм контексту виражається в тому, що слова породжують, тобто створюють актуальні контексти, і контексти породжують, створюють значення слів [5, с. 386]. Моє дослідження стосується відмінностей культурних контекстів комунікації. Йдеться не про географічну розірваність суб’єктів, а про різні топологічні системи координат, що надають підстави для сприйняття культурного партнера. Контекстні параметри виділив в 70-х роках ХХ століття Едвард Холл. Концепція стала затребуваною системою відліку в аналізі ефективності комунікації і використовується як робочий інструмент донині. Вплив культурних відмінностей на хід комунікації також вивчав нідерландський соціолог Г. Хофстеде, запропонувавши такі показники, як індивідуалізм/колективізм,

дистанціювання від влади, уникнення невизначеності, орієнтація на майбутнє. Суттєво збагачує концепцію культурного контексту М. М. Бахтін, розглядаючи культурний простір “не як нерухомий фон і раз і назавжди готову даність, а як ціле, що стає, як подію” [1, с. 204]. Він вводить поняття діалогічних відносин “далеких контекстів” і “близьких контекстів”, що має на увазі відносини між деякими загальнозначущими, вкоріненими в суспільній свідомості смислами і символами та значеннями, що їх висловлюють. Українські науковці Ф. Бацевич, А. Пустовар, М. Риженко досліджують деякі аспекти і загальні схеми контекстності культур. Але ж ґрунтовних, поглиблених філософських досліджень щодо цієї проблематики у вітчизняному науковому середовищі бракує.

**Мета даної статті** – систематизувати конститутивні ознаки культурних контекстів та виявити їх вплив на результативність міжкультурної комунікації.

**Виклад основного матеріалу.** З часів середньовіччя поширеним є твердження, що слово поза контекстом не має значення. У висококонтекстних культурах контекст і відносини важливіше вербальної форми, вони не так потребують багатьох слів. В культурах з низьким контекстом повідомлення передається майже повністю словами і тому має бути точним і недвозначним. Високий і низький контекст методологічно розглядається як топос, що визначає складність спілкування. Щоб пояснити, як працює ця концепція, Е. Холл описує процес комунікації наступним чином. Інформацію, передану від відправника до одержувача – “А” і інформацію, що зберігається в системі комунікації – “В” слід розглядати в контексті, пов’язаному із створенням сенсів. Таким чином, внутрішня інформація, яка використовується для інтерпретації і розуміння речей – це “В”, а фактичне повідомлення – “А”. Висококонтекстні культури покладаються на традиції, тісні міжособисті відносини і встановлені ієрархії, і тому мають набагато більше інформації “В”, більше спираються на невербальну систему в спілкуванні. Низькоконтекстні культури ґрунтуються на гнучкому і мобільному сприйнятті культурних традицій, на короткострокових відносинах, тим самим вимагаючи набагато більше інформації “А” [4].

Характеристиками високого контексту є: ситуаційність і релятивність знання; мала вербалізація і формалізація інформації; висока інтерналізація повідомлень (наприклад, жартівливі форми); сприяння довгостроковим, стійким відносинам; рішення і дії фокусуються на особистому контакті, часто авторитетному і центральному в соціальній ієрархії; досить жорстка система включення/виключення в спільноті; вкоріненість індивіда в соціокультурній групі (етнічній, сімейній, професійній тощо); відносини в ній стабільні, розвиваються повільно, засновані на довірі, суттєво впливають на дії індивіда; активне використання невербальних елементів в комунікації. Голос, вираз обличчя, жести, рух очей несуть значне навантаження в розмові. Повідомлення вибудовується як точка, навколо якої розміщуються непрямі висловлювання, прикрашання. Спілкування розглядається як форма мистецтва, спосіб повернути співрозмовника. “Неписані” правила вважаються само собою зрозумілими, але незнайомцями можуть бути легко пропущені.

Низькоконтекстні культури орієнтовані на правила, відкритість і доступність знань, чіткість їх передачі; коротку тривалість зв'язків. Спілкування частіше має конкретне завдання, рішення і дії зосереджені на тому, що необхідно зробити, на цілі, процедурі і розподілу обов'язків. Межі кола спілкування визначаються завданням, система включення/виключення гнучка. Соціальна структура децентралізована; відповідальність розосереджена між індивідами. Щоб уникнути непорозуміння, надається довідкова інформація і пояснення.

Ці параметри формують простір комунікації і ставлення до співрозмовника. Людину з низькоконтекстної культури можуть вважати неосвіченою, грубою або некомпетентною в культурі з високим контекстом. Ставлячи багато питань, вона залишає враження, що не розуміє сенсу без них, створює конфронтацію, не знає, як вписатися в динаміку групи, не маючи можливості одночасно маніпулювати багатьма завданнями. Так само людина з висококонтекстної культури може сприйматися як невиразна, скритна, нездатна дотримуватися планів, некомпетентна, тому що не спроможна працювати самостійно.

Письменник Емі Тан описував відмінності у культурному спілкуванні наступним чином. Американський бізнесмен пропонує: “Давайте укладемо угоду”. Китайський менеджер може відповісти: “Ваш син цікавиться про Ваші бізнес-плани?”. Кожен іде до своєї власної цілі своїм лінгвістичним шляхом. Співпраця людей з висококонтекстної і низькоконтекстної культур може мати труднощі, які розміщені у наступних проблемних полях: розбіжності у відношенні *напрямку* комунікації, *кількості* (кількість інформації, що експліцитно виражена в повідомленні) і *якості*. Наприклад, представники висококонтекстної культури (Китаю, Саудівської Аравії) поширюють більше інформації на коло “членів групи” – сім'ю, друзів і співробітників. Члени низькоконтекстної культури (США, Німеччини) віддають перевагу обмеженому спілкуванню у менших, обраних групах і діляться тільки необхідною інформацією.

Висококонтекстні культури більш уразливі для комунікаційних збоїв, коли вони передбачають більш загальне, широке розуміння, ніж є насправді. З іншого боку, їх схильність до непрямих методів спілкування відповідає викликам епохи різноманітності. Низькоконтекстні культури менше здатні терпіти і розуміти різноманітність, а тому, як правило, їх представники більш ізольовані. Очевидність їх пояснень часто може викликати здивування, недомисл, образу. Французи можуть відчувати, що німці недооцінюють їх інтелект, пояснюючи зрозумілі, безперечні речі, в той час як німці можуть відчувати, що французькі менеджери не задають ніякого напрямку.

Роботи Л. А. Самовара і Р. Е. Портера (“Communication Between Cultures”, 2004 р.), Д. Барретт (“Leadership Communication”, 2006 р.), В. Бернштейна (“Theoretical studies towards a sociology of language”, 2003 р.) та інші підтверджують дію цих параметрів в конкретному середовищі. Зазвичай, культури не організовані строго за принципами високого або низького контексту. Наприклад, Англія має вищий контекст, ніж Данія, в той же час буде більш низькоконтекстною, ніж Японія. Більшість культур знаходяться в широкому спектрі

між крайнощами і поділяють характеристики як високого, так і низького контексту, але ці параметри в чималому ступені визначають зміст і стилістику комунікативних взаємин. Звичайно, мене цікавить, до якого типу відносяться українці. Для розв'язання цього питання в аналіз контекстності культури включено ще один параметр – індивідуалізм/колективізм. Країни Північної Америки і Європи за розвинутим рівнем індивідуалізму відносять до низькоконтекстних, а країни Азії і Далекого Сходу як колективістські культури – до висококонтекстних. Україна історично має значний вплив на неї як індивідуалістичних, так і колективістських суспільств, тому їй відводять проміжне місце між низькоконтекстними і висококонтекстними культурами. В українській культурі порівняно з європейськими більше ірраціональності, недомовок і багатозначності.

Теоретичною і методологічною помилкою було б узагальнювати слов'янські ментальні риси, як робить ряд авторів. Історико-культурні, політичні і економічні особливості розвитку відбиваються на формуванні габітуальних структур країн. Росія є більш висококонтекстною культурою, ніж Чехія, наприклад. Україна історично та географічно має порубіжне положення. Українці з достатньою прямою і чіткістю зазвичай подають інформацію, з іншого боку, в емоційній сфері тяжіють до зашифровки частини інформації в імпліцитній, непрямій формі. Аналіз впливу Європи, Росії, Азії на культуру України представлений багатьма серйозними науковими роботами, проте, розуміння топологічної позиції українців у міжкультурній комунікації є відкритим невирішеним питанням. Український науковець і американський професор В. Чернецький у своєму дослідженні посткомуністичних культур порівнює ситуацію України і Росії і демонструє, “наскільки відмінними можуть бути національні відповіді... Дві культури створюють радикально відмінні дискурси національного: постімперської меланхолії і стійкої спадщини теорії Достоєвського про “всесвітню сприйнятливність”, з одного боку, і реконструювання та переоцінювання колоніального і доколоніального минулого, з другого” [3, с. 388].

А. Пустовар на прикладі бізнес-комунікації припускає, що в результаті впливу російської бізнес-культури з одного боку, а європейської – з іншого, в спілкуванні з українцями можна зустріти як “висококонтекстних” партнерів, так і “низькоконтекстних” [2]. Як свідчать дослідження [2; 8], в комунікативному контакті українці схильні надавати значення не тільки діловим пропозиціям, але і особистості співрозмовника. Перш, ніж переходити до справи, важливо позиціонувати себе як “свого”, згадати спільних знайомих, поскаржитися на життя, показати свій статус, тобто створити атмосферу переговорів. Нав'язування свого регламенту зустрічі іноді також сприймається як домінування і викликає агресію і неприязнь, у такому випадку варто пожертвувати структурованістю зустрічі на користь доброзичливої атмосфери [2].

Було б обмеженням і помилкою інтерпретувати дії і спілкування людей, виходячи лише з їх культурної приналежності. Культурні відмінності пов'язані не тільки з національними рисами, а й з відмінністю за статтю, віком, професією, міським чи сільським способом життя і т.д. Це теж культурні маркери по-

ведінки. Ми належимо безлічі різних культурних просторів, також використовуємо безліч різних культурних інструментів, доступних нам для реалізації комунікативної взаємодії, і можемо задіяти в різних ситуаціях різний інструментарій. Тож не слід абсолютизувати інші колективні уявлення. Але їх знання істотно полегшує завдання результативності міжкультурної комунікації.

Важливим аспектом контекстного аналізу є тема сприйняття часу. Культурні відмінності в часі існують з незапам'ятних часів, але наукове осмислення цього питання почалося в ХХ столітті. Хоча об'єктивно, час для всіх однаковий, сприйняття часу – це суб'єктивний досвід. Відмінності в сприйнятті часу викликають відмінності в тому, як люди організують своє життя, діють і спілкуються. Наприклад, правила про пунктуальність варіюються від культури до культури. Доведено, що американці вважають того, хто ніколи не запізнюється на зустрічі, більш успішним, ніж того, хто іноді спізнюється. У свою чергу, той сприймається як більш успішний, ніж людина, яка завжди запізнюється. У Бразилії, навпаки, на успіх вказує прибуття із запізненням. В арабській культурі затримка на 15 хвилин не вважається запізненням. Такі дані можуть бути інтерпретовані з урахуванням культурних відмінностей у ставленні до темпу життя. Аналізу цих понять не віддано пріоритетних позицій в вітчизняних дослідженнях культур і міжкультурних взаємодій, але вони мають важливе значення у розумінні того, як складається наша комунікація з представниками інших культур. Йдеться про монохронні і поліхронні культурні відмінності. Висококонтекстним культурам зазвичай приписують поліхронне сприйняття часу, в той час як низькоконтекстним – монохронне. Вивчення впливу часу на комунікативний процес, аналізом культурних відмінностей в сприйнятті часу займається прикладна область дослідження комунікативного процесу – хронеміка. Концепція розглядає не фізичний час, а соціальний. Ми вимірюємо час не просто з точки зору секунд, хвилин і годин, а оперуємо такими поняттями, як “ранній”, “пізній”, скоро, довго, тобто часом як соціальною конструкцією. Уявлення будь-якої культурної, соціальної групи про час виявляються результатом взаємодії і закріплюються в процесі соціалізації. Дітей навчають часовим пріоритетам, відповідним до цінностей і потреб їх культури. Те, як ми сприймаємо час і управляємо ним, є побудовою і реалізацією соціальних очікувань. Вони залежать від того, що є значущим для даної культури.

Монохронне сприйняття у багатьох західних культурах пов'язане з промисловою революцією і протестантською трудовою етикою, коли час почали розглядати як міру ефективності і, в кінцевому рахунку, рентабельність. Час є важливим економічним критерієм, тому більшість сучасних наукових дослідників даної проблематики звужують область своїх розвідок до прагматики комунікативних бізнес-практик. В деякій мірі тематика поширюється на дослідження в галузі дипломатії та політики. Теоретичний інтерес до феномена туризму також визначив звернення до даної теми в останні роки.

Відомий дослідник практик комунікації Бретт Рутледж зазначає, що представники монохронної культури акцентують свою активність на одному за-



вданні. “Вони цінують певну впорядкованість і вважають, що для всього є відповідний час і місце. Вони не люблять незапланованого переривання зустрічі. Їм подобається зосередитися на своїй роботі і дуже серйозно ставляться до термінових зобов’язань” [7]. Крім того, вони схильні проявляти велику повагу до приватної власності і індивідуальних меж. Загальною тенденцією монохронів є дотримання правил конфіденційності та намічених планів. Монохронні комуніканти представляють час як відчутний і послідовний (його можна врятувати, зберегти, витратити). Як зазначав Е. Холл, засновник концепції монохронних і поліхронних культур, з американської (монохронної) точки зору “розклад є священним”.

Поліхрони представляють час текучим, працюють з декількома завданнями одночасно, переходячи від одного до іншого. Пунктуальність і структура не так важливі, обмежені терміни реалізації мети – це не те, до чого потрібно прагнути за всяку ціну. Для них міжособистісна взаємодія є найкращою формою інвестування часу. “Двері в офіс менеджера-поліхрона зазвичай відкриті, одночасно дзвонить телефон і проводяться збори співробітників. Їх можна легко відволікти, вони схильні маніпулювати перервами і з готовністю змінювати плани. Люди є їх головною турботою (особливо ті, які тісно пов’язані з ними або їх функцією)” [7]. Такі питання, як оперативність, засновані на відносинах, а не на завданні, а цілі скоріше схожі на бажані результати, ніж на необхідні чіткі дії для їх досягнення. Поліхронний підхід до переговорів, наприклад, веде до зміцнення довіри між учасниками, формування коаліцій та пошуку консенсусу.

Б. Рутледж зазначає, що “якщо ви живете в Сполучених Штатах, Канаді або Північній Європі, ви живете в монохронній культурі. Якщо ви живете в Латинській Америці, арабській частині Близького Сходу або на півдні Африки, ви живете в поліхронній культурі” [7]. Взаємодія між цими двома культурними типами може бути проблематичною. Монохрони не можуть зрозуміти, чому людина, з якою вони зустрічаються, відволікається на телефонні дзвінки, зупиняється без попередження, не поспішає приступити до суті зустрічі. Поліхрон не може зрозуміти, чому завдання не є частиною загальної організаційної мети, як можна розділити робочий і особистий час, чому ви дозволили, щоб графік негативно вплинув на якість ваших відносин. Успішні в бізнесі або кар’єрі українці дотримуються точності, пунктуальності, порядку і планують свій час. Однак у наших співвітчизників можна спостерігати і поліхронну поведінку. Скористаємося прикладом Лінн Віссон, яка зазначає, що в США, наприклад, у людей немає потреби “домовлятися” за день або напередодні для уточнення години або місця призначеної зустрічі, якщо домовленість існувала заздалегідь. Розпливчате дієслово “зателефонуємо” спантеличує американців: хто кому повинен дзвонити – “ви мені зателефонуйте” або “я вам”? Американцеві не ясно, для чого його співрозмовник пропонує “здзвонитися”, то він ще не знає, коли можна призначити зустріч, то чи ухилиється від точної відповіді, залишаючи за собою можливість маневру [8, с. 72]. Американська дослідниця, наприклад, відмічає вкорінену у російській культурі “схильність відповідати на прості пи-

тання, починаючи свою розповідь від царя Гороха або розтікаючись мислю по древу”, як данину інерції розумових звичок, сформованих в минулому в Росії, але абсолютно незрозумілих в США [8, с. 78].

Орієнтацією на майбутнє Е. Холл пояснює стурбованість і прагнення американців у вирішенні невідкладних проблем і перехід до нових викликів. Минуле створює контекст, тому східні культури, що віддають пріоритет традиціям, найчастіше поліхронні. Слід, однак, відзначити, що не завжди характеристики сприйняття часу можуть бути застосовні до відповідних за контекстом культур. Наприклад, Японія, що має дуже висококонтекстну культуру, використовує як поліхронний, так і монохронний час. Пунктуальність, недопустимість переривання заняття співрозмовника також є характерними рисами китайців.

Прихильники даної концепції характеризують монохронне сприйняття часу як лінійне, застосовуючи метафори дороги, довгої стрічки, що розділена на сегменти. Поліхронне сприйняття є циклічним, зображується як коло або спіраль, що перетинаються. Реальний фізичний час не є ні лінійним, ні циклічним. Ці траєкторії відображають відмінності між сприйняттям у традиційному суспільстві, цивілізаціях з домінуючою роллю сільськогосподарського способу життєдіяльності, де велика залежність від метеорологічних факторів, циклічного ритму сезонів, які не підконтрольні людині, і цивілізації епохи Модерну, в якій домінує промисловий спосіб виробництва, виробничий цикл контролюється і планується людиною, а швидкість виробництва і час виходу на ринок визначають накопичення капіталу.

Час виступає статусним маркером: це виражається в тому, хто має регламентувати призначення зустрічей, відрізнити “запізнення” від “затримки”. Через неможливість відшкодувати, відновити, поповнити час його часто вважають зрівняльним ресурсом. Однак час може бути показником відносин влади. А. Муун і С. Чен, ґрунтуючись на існуючих дослідженнях “влади і гаданого контролю”, припустили, що люди, що володіють владою, мають більший доступ до часу в результаті їх можливостей його контролювати. Вони провели ряд експериментів і продемонстрували, що “влада посилює почуття доступного часу і в основу цього ефекту закладений контроль над своїм і чужим часом” [6, с. 454]. Доступ до влади дає суб’єкту доступ до часу, що пояснюється збільшенням повноважень людини в контролі часу і має бути враховано у процесі комунікації. Ілюзія влади, яка створювалася в учасників експериментів за допомогою розподілу ролей (хто в бесіді задає питання, розташовується в найбільш статусному просторі кімнати, сидить в іміджевому кріслі) переконувала їх у тому, що вони контролюють час комунікативної події, керують їм. Їм здавалося, що подія займала більше часу, а учасники, які перебували в стані підпорядкування, називали менший проміжок часу події. Дослідниці довели, що влада і контроль над часом посилює відчуття доступного часу, що має багато важливих наслідків. Як підкреслюють А. Муун і С. Чен, “зменшується стрес “браку часу”, поліпшується якість життя, зміцнюється відповідальність і готовність до майбутніх зобов’язань” [6, с. 455]. На мою думку, ці експерименти є

дуже цікавими і перспективними у полі досліджень суб'єктивного сприйняття часу та невербальної комунікації, однак потребують ретельного філософського аналізу і доробки, тому що залишають багато питань (хто и для чого буде використовувати владу, контролюючи не тільки свій, але і чужий час – це питання соціальної відповідальності).

Також вимагає ретельного дослідження гіпотеза про те, що, чим північніше країна, тим жорсткіше її ставлення до часу [7]. У фінів є прислів'я: “Прибуваючи вчасно, ви розповідаєте, хто ви”. Жителі французької Рив'єри або грецького причорномор'я рухаються в більш розслабленому потоці часу. Час багатьох жителів Африки практично символічний. Але коли ці емпіричні факти пояснюються кліматичними і географічними детермінантами – популярною сьогодні теорією географічного детермінізму, слід використовувати її з великою обережністю і неабиякою часткою критики. До теорії економічного детермінізму також виникли питання в ХХ ст. На наш погляд, не абсолютизуючи жодної з них, слід використовувати в побудові культурологічних пояснень як історико-культурний, так і економічний, і топографічний підходи.

Стандартизація часу як універсалізація різного роду взаємовідношень глобального світу стикалася історично з прикладами територіального опору. Наприклад, в США національний стандарт з'явився тільки в 1883 році, коли він був прийнятий залізницями при необхідності підтримки загальних розкладів. До цього міста в основному зберігали свій місцевий час, і багато хто з них були незадоволені тим, що уряд і великі залізничні лінії диктують свої стандарти. Одна з газет того часу коментувала вступ стандарту в силу: “Люди Цинциннаті дотримуються правильного часу, бо він написаний сонцем, місяцем і зірками”.

Відомі такі ситуації і сьогодні. Глобалізація, універсальні інформаційні технології, міжнародна система економічних зв'язків – це умови об'єднання націй і країн. Але, якщо об'єктивно синхронізація часу можлива, синхронізація культур виявляється більш складним і спірним питанням. Науковець Каліфорнійського університету Роберт Левін провів експеримент по визначенню темпу життя 31 країни, використовуючи в якості критеріїв ефективність місцевих поштових відділень, точність державних годинників, пунктуальність в ділових зустрічах. Він виявив, що Швейцарія, Ірландія та Німеччина є найбільш швидкодіючими країнами, в той час як Мексика, Бразилія та Індонезія є найбільш повільними. Як довго будуть зберігатися ці культурні відмінності? Чи будуть процеси глобалізації згладжувати їх так само ефективно, як залізні дороги покінчили з гордим міським часом Цинциннаті? Ймовірно, це питання часу.

**Висновки.** Культурні відмінності впливають на формування глобального спілкування. Ресурсами міжкультурної комунікації можуть виступати як вербальні, так і невербальні засоби, хоча невербальні аспекти комунікації найчастіше залишаються неусвідомлюваними. Правила та алгоритми культурної поведінки грають важливу роль у розумінні представників інших культур і створенні ефективної комунікації. На способах здійснення комунікації відбивається культурне сприйняття часу. Час займає центральне місце в культурному досвіді, тому

хронологічні вподобання говорять про культурні цінності і смисли. Знання поліхронного і монохронного сприйняття буття допомагає розібратися в тому, як індивід або група вписується в навколишній простір, в свою і інші культури, як вибудовуються міжкультурні відносини.

#### *Література*

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 421 с.
2. Пустовар А. О. Контекстність культури й ефективність професійного спілкування / А. О. Пустовар [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://labipt.com/context-cultureand-effectiveness-of-professional-communication>
3. Чернецький В. Картографуючи посткомуністичні культури. Росія та Україна в контексті глобалізації / В. Чернецький. – К. : Критика, 2013. – 421 с.
4. Hall E. T. Beyond Culture / E. T. Hall. – New York : Anchor Books, 1989. – 300 p.
5. Kecskes I. Dueling context : A dynamic model of meaning / I. Kecskes // Journal of Pragmatics. – 2008. – Vol. 40. – P. 385–406.
6. Moon A., Chen S. The Power to Control Time : How Power Influences How Much Time (You Think) You Have / A. Moon., S. Chen // Advances in Consumer Research. – 2013. – Vol. 41. – P. 454–455.
7. Rutledge B. Cultural Differences – Monochronic versus Polychronic / B. Rutledge, available at: <http://thearticulateceo.typepad.com/my-blog/2011/08>
8. Visson L. Where Russians Go Wrong in Spoken English : Words and Expressions in the Context of Two Cultures / L. Visson. – Moscow : R. Valent. – 2015. – 132 p.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary.*

#### ***Kolinko Marina. The influence of cultural contexts on intercultural communication.***

*The article proposes an interpretation of intercultural communication, focused on the dynamics of cultural contexts in which it exists. High-context culture and low-context culture are terms used to describe cultures based on how explicit the messages exchanged are and how much the context means in certain situations. A high-context culture relies on implicit communication and nonverbal cues. A low-context culture relies on explicit communication. Asian, African, Arab, central European and Latin American cultures are generally considered to be high-context cultures. In low-context communication, more of the information in a message is spelled out and defined. Cultures with western European roots, such as the United States and Australia, are generally considered to be low-context cultures. Cultural differences shape every aspect of global communication. This helps explain why people in Japan (a high-context culture) prefer face-to-face communication over electronic technology favored by other industrialized countries like the United States, Canada, the United Kingdom and Germany (low-context cultures).*

*We turn our attention to monochronic and polychronic cultures and the impact that can have on communication. Monochronic cultures like to do just one thing at a time. They value a certain orderliness and sense of there being an appropriate time and place for everything. They do not value interruptions. They like to concentrate on the job at hand and take time commitments very seriously. Polychronic cultures like to do multiple things at the same time. Though they can be easily distracted they also tend to manage interruptions well with a willingness to change plans often and easily. People are their main concern (particularly those closely related to them or their function) and they have a tendency to build lifetime relationships. Issues such as promptness are firmly based on the relationship rather than the task and objectives are more like desirable outcomes than must do's. Appeal to the problem of cultural contexts seems to be an expedient vector of socio-philosophical study.*

**Keywords:** *high-context culture, low-context culture, monochronic, polychronic, intercultural communication.*

**Олександр КОРНІЄНКО**

## **ФЕНОМЕН ВІРИ У КОНТЕКСТІ СВІТОГЛЯДНИХ ЗАСАД ЛЮДИНИ**

*У статті аналізується світоглядний підхід як більш ефективний, з точки зору автора, для розуміння феномену віри, яку автор розглядає як самодостатній феномен духовного життя людини. Виходячи із сутності самого світогляду, на думку автора, можна підійти до вирішення багатьох проблем, які виникають в процесі дослідження віри. Як приклад дієвості даного підходу автор звертається до творчої спадщини одного із вітчизняних корифеїв з даної проблематики, представника Київської філософської (світоглядно-антропологічної) школи В. І. Шинкарука.*

**Ключові слова:** віра, знання, людина, почуття, світ, світогляд, сумнів, установка.

**Постановка проблеми.** Віра є складним, багатофункціональним феноменом з множинністю проявів, які охоплюють усі сторони людського буття. Аналізуючи роль віри в житті людини в історичному контексті ми стикаємося з тим, що вона займає провідні позиції протягом її існування. Тому питання віри залишаються надзвичайно актуальною філософською проблемою.

Нинішня політична і соціально-економічна ситуація ставить перед кожним з нас питання, відповіді на які змушують задуматися над сенсом життя не тільки окремого індивіда, але і людського буття взагалі. Природно, що в такій ситуації духовна сфера життя стає головною і віра, як одна з її фундаментальних складових, виходить на перший план.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Підходи до розгляду феномена віри і ставлення до нього змінюються в залежності від зміни історичної епохи. При цьому багатогранність феномена віри не послабляє постійного інтересу до даного питання. Зміщуються акценти, співвідношення складових і види існування віри.

Віра, як релігійний феномен виступає одним з базових понять богослов'я (П. Абеляр, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст, У. Оккам, Тертуліан та ін.), як філософський феномен широко представлена в працях західних (М. Бубер, І. Кант, С. К'єркегор, Х. Ортега-і-Гассет, М. Хайдеггер, К. Ясперс та ін.) і вітчизняних філософів (Н. Бердяєв, І. Ільїн, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Франк та ін.).

Дослідження сучасних вчених підтверджують, що віра має статус міждисциплінарної категорії. Багатоплановий підхід став основою її вивчення. Питання, пов'язані з вірою як релігійною, так і нерелігійною сьогодні активно розробляються у сфері релігії, філософії, психології, менеджменту, медицини і т.д.

**Мета статті** показати ефективність світоглядного підходу у розумінні феномену віри як екзистенційного ресурсу людини.

**Виклад основного матеріалу.** На думку багатьох дослідників, з якою не можна не погодитися, віра – самостійне явище внутрішнього світу (і не тільки релігійне), що не зводиться до інших явищ, властиве всім людям, незалежно від ступеня сформованості у них переконань. Так, Д. М. Угринович зазначає, що віра є природна тенденція, і виступає духовною потребою людини: “Всі люди мають потребу у вірі і годі думати, ніби хтось із нас зможе бути щасливим, будучи скептиком” [12]. Автор виділяє загальні для будь-якої віри (як нерелігійної, так і релігійної) психологічні особливості: по-перше, це почуття людини – поза емоційним ставленням віра неможлива; по-друге, віра неможлива поза особистісної оцінки предмету віри – людина вірить в те, що відповідає її ідеалам, прийнятої нею системи цінностей, що приносить їй суб’єктивне моральне задоволення; по-третє, віра передбачає активне особистісне ставлення до свого предмету, яке охоплює вольові процеси і проявляється у тій чи іншій мірі у поведінці людини. Віруючий вступає з ілюзорним предметом своєї віри в особливі відносини, які можна назвати ілюзорно-практичними. Ілюзорні вони в тому сенсі, що сам предмет віри реально не існує, проте вони впливають на поведінку людини [3].

Серед різноманітних філософських підходів до розуміння феномену віри, на нашу думку, найбільш продуктивним мав би стати світоглядний підхід.

Такий підхід дає змогу виявити і аналізувати онтолого-гносеологічні основи виникнення і існування віри, єдиних як для релігійної так і для позарелігійної свідомості. Такий аналіз передбачає необхідність дослідження раціональних та ірраціональних компонентів, присутніх у феномені віри; аналіз категорій знання, переконання, сумніву, вивчення їх нерозривного зв’язку з феноменом віри.

Світогляд як інтегративна цілісність знання і цінностей, розуму і чуття, інтелекту і дії, дає змогу продуктивно проаналізувати ці компоненти.

Вузлові категорії світогляду Людина і Світ є більш продуктивними для розуміння віри.

Справжня реальність, що підлягає дослідженню в рамках даного підходу, – Людина (а не “особистість”, “суб’єкт”, “індивід”) у всій масштабності її буття і в сукупності всіх її фундаментальних властивостей: потенційної універсальності (загальності) (П. А. Флоренський, А. С. Арсеньєв і ін.), нескінченності (здатності до трансценденції) (С. Л. Рубінштейн, В. Франкл та ін.), здатності до ідентифікації (К. Маркс і ін.). При цьому Людина постає як самоцінність, визнається її самодетермінація і самовизначення (вона – не “заручник” зовнішніх умов і внутрішніх спонукань). Людина розглядається у співвідношенні з Світом як цілим, в який вона включена (С. Л. Рубінштейн, А. С. Арсеньєв). Це відношення “Людина – Світ” замінює довгий час існуючу в філософії схему “Суб’єкт – Об’єкт”, яка визначала мислення вчених. Віра при цьому постає як форма внутрішнього, особистісного, онтологічного зв’язку Людини зі Світом, а не як виключно пізнавальний зв’язок між Суб’єктом і Об’єктом. Таким чином, віра

виражає і реалізує фундаментальні властивості Людини у конкретному змістові її буття-в-Світі.

З усього цього можна зробити висновок, що світоглядний підхід є підходом гуманітарних з його принципово іншими, ніж в природничо-науковому підході, посилками і методами дослідження.

Буття Людини, крім природного і соціального, має смисловий вимір, який розглядається як “вищий” рівень буття Людини по відношенню до нижчого природного і соціального рівнів. Вивчення смислового вимірювання здатне виявити сутність таких “вершинних” (у термінології Л. С. Виготського) феноменів Людини, як духовність, моральність, сенс і мета життя, життєві принципи і ін. Також і віра при світоглядному підході вивчається як феномен смислового рівня буття людини.

Всі духовні явища в світоглядному підході розглядаються з позиції “пристрастності” Людини Світу, а поведінкові прояви Людини в конкретних ситуаціях розглядаються як прояв життєвих відносин Людини зі Світом. Людина бачиться не як “безпристрасний” суб’єкт, що реагує на зовнішні стимули середовища або керований внутрішніми мотивами за “об’єктивних” законам, а як індивідуальність з її особливими, унікальними цінностями і смислами. Це Людина, для якої дійсність особистісно значима. Своєрідність світогляду як форми суспільної свідомості людини в тому, що, засвоюючись індивідами та проходячи через їх життєві цілі та інтереси, він виступає засобом визначення їх власної “позиції” не лише теоретичної, а й практичної – як засіб визначення способу участі у подіях. Відповідно до сформованого світогляду кожен з нас формує установки на оцінювання оточуючої дійсності, обирає ті чи інші цілі та засоби своєї життєдіяльності. Відповідно, віра є конкретний прояв “пристрастності” Людини, що усуває дистанцію між суб’єктивним і об’єктивним, між Людиною як окремістю і Світом як цілим.

Тобто віра виявляється умовою здійснення людського життя у всій можливій повноті, оскільки задає критерій людського існування, що виходить за межі окремої людини і всього людства. Цим критерієм є поєднання в феномені віри раціональних і ірраціональних компонентів, релігійних та сциентичних основ. Вельми суперечливе розуміння феномену віри і в історії філософії, і в даний час, призвело до того, що цілісність, багатофункціональність цього феномена часто редукується до його окремих проявів чи способам існування: релігійної, сциентичної віри, і т.д. Світоглядний підхід дає можливість уникати подібних крайнощів у дослідженні цієї філософської категорії; віра – це спосіб проникнути в трансцендентальну реальність, пізнати яку виключно раціональними шляхами неможливо.

Особистісні смисли і цінності оголошуються головними регуляторами поведінки Людини в масштабі її індивідуальної онтології. Іншими словами, вивчення “надситуативної” поведінки Людини передбачає інтерпретацію, пошук сенсу даної поведінки. Дане положення вимагає досліджувати поведінкові кореляти віри крізь призму ціннісно-смислових координат поведінки Людини.

Яскравим представником світоглядного підходу можна вважати представника Київської філософської (світоглядно-антропологічної) школи В. І. Шинкарука. У час панування “наукової філософії”, коли філософія була авангардом ідеології, ядром якої була класова боротьба, він скерував свої дослідження на осмислення людської екзистенції, теоретико-пізнавальних параметрів розуміння людини, світогляду як способу її самовизначення. Вчений вперше детально розробив категоріальну структуру світогляду, глибоко розкрив суть таких світоглядних категорій як Віра, Надія, Любов. Виокремлення та ґрунтовне вивчення цієї тріади є вагомою філософським здобутком В. І. Шинкарука.

Віру В. І. Шинкарук визначив як форму і спосіб сприйняття соціальної інформації, норм, цінностей та ідеалів суспільного життя, коли вони, не будучи даними власним практичним чи пізнавальним досвідом, приймаються як очевидні факти чи характеристики об’єктивної дійсності, суцього і належного; засіб освоєння досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього; одна з категорій світогляду.

Віра формувалась як здатність сприймати й переживати можливе як дійсне, ймовірне як вірогідне. Оскільки людська свідомість завжди націлена на майбутнє, віра є здатність сприймати і переживати образи бажаного чи небажаного майбутнього як неминучого, плекати надії на звершення бажаного, сподіватись на краще.

На думку В. І. Шинкарука Віра, як і Надія, Мрія, – це духовні почуття, виключно важливі категорії духовного життя людини і суспільства і, таким чином, духовної культури. Без них немає світогляду.

Особливістю ж предмета людських почуттів як духовних є те, що він представляє собою внутрішньо розчленовану єдність ідеального і реального, матеріального і духовного.

Предмет всіх людських почуттів так чи інакше представляє собою єдність ідеального і реального, почуття “сплавляють” ідеальне і реальне у світогляді, дозволяють переживати ідеальне як реальне, матеріальне як духовне. Більш того, “особливість людських почуттів та їх надзвичайно важлива роль у світогляді полягає у тому, що заради їх задоволення людина готова йти на самопожертву. Вона здатна навіть віддати життя заради предмета своїх духовних почуттів. Тому предмети духовних почуттів є смисложиттєвими предметами” [5, с. 31].

У історії філософії феномен віри дуже часто розкривається через протиставлення знанню. Таке традиційне філософське протиставлення віри знанню, яке вбиралося суспільними та гуманітарними науками, сприяло формуванню негативних установок по відношенню до віри як до чогось свідомо помилкового, недостовірного або такому, що не підлягає верифікації.

Але як слушно зауважує В. І. Шинкарук, уявна реальність яку людина сприймає як дійсність через віру, як психологічну установку на таке сприйняття « не є обов'язково, фантастичною, ілюзорною. Вона може бути істинною, але ще не перевіреною. Тому віра протилежна не знанню взагалі, а достовірного



знання. Де знання достовірне, там віра не потрібна, їй там “нічого робити”. [5, с. 33]

Зазначимо, що знання та світоглядні уявлення людина отримує в процесі навчання й виховання, здебільшого, без перевірки власним розумом і досвідом, сприймаючи їх на віру, довіряючи певним авторитетам. Без цього неможливо уявити науковий та культурний прогрес суспільства. Проте здійснювати власний науковий пошук означає піддавати все сумніву одночасно з вірою в останній.

Сумнів є не лише психологічною, але і важливою філософською категорією, нерозривно пов'язаною з феноменом віри. Взаємозв'язок категорій віри та сумніву вимагає свого окремого дослідження. Однак в рамках даної статті хотілося б звернутися до творчої спадщини з цього питання класика релігійної філософії І. О. Ільїна, який заперечує досить поширену думку, про те, що коли людина починає сумніватися, то це означає, що віра її коливається, розпадається і втрачається. На його думку сумнів лише загартовує віру. Боязнь сумніву у вірі вказує на думку мислителя, на те, що віра ще не вкоренилася у людині. Сумнів є форма існування віри, що невіддільно пов'язана з розумом, бо “віра дає розумові міру глибини, любові і остаточності; а розум дає вірі енергію чистоти, очевидності і предметності”. Якщо відбувається розрив між розумом і вірою, цілісність людини втрачається; сумнів є “засвідчуючою” характеристикою, яка дає вірі основу і силу. Співвідношення віри і сумніву повинно відповідати певним умовам: якщо сумнів слабкіше віри, то він набуває характеру релятивізму і еkleктичного скептицизму; якщо сумнів сильніше віри, то він веде до нігілізму [1].

На погляд В. І. Шинкарука, хибною є думка, що Віра перетворює знання в догми, і тому в науці вона не тільки не потрібна, але й шкідлива. Філософ аргументує це так: коли вчений висуває “божевільну” ідею, яка в кращому разі є гіпотезою, він не зможе вкласти в неї всю свою енергію, все життя, якщо не сприймає її як істинну. У цьому контексті Віра є психологічною установкою на сприйняття імовірнісного істинного знання як достовірно істинного. Як психологічний феномен вона генетично пов'язана з цілепокладаючою творчою діяльністю, включає в себе бачення і передбачення майбутнього. До припущень практичного життя ми ставимося як до прийнятих на віру знань. Об'єктивні припущення – це імовірність незнання, воно перетворюється у достовірне знання після виконання дії. Але щоб здійснити цю дію, потрібно повірити в істинність припущення, у його достовірність [5, с. 33]. Тобто в творчих актах свідомості віра відіграє істотну роль; віра здатна виявити і реалізувати приховану, на перший погляд, в людині можливість зробити те, що здається неможливим. Вона надихає людину, підносить її над обставинами.

Виходячи із специфіки світогляду, яка виражається у двох світоглядних функціях: по-перше, в тому, що світогляд являє собою форму суспільної самосвідомості людини, і, по-друге, в тому, що він є способом духовно-практичного

освоєння світу [5, с. 15], світоглядний підхід обґрунтовує, яким чином віра охоплює “теоретичну” пізнавальну діяльність та практичну реалізацію її цілей.

**Висновки.** Отже, Віра – філософська світоглядна категорія, що є виявом духовно-практичного виміру людини. Тому питання про її сутність, її соціальні функції, роль у розвитку духовного світу та практичного життя людини і т.ін. логічно досліджувати через категоріальну структуру світогляду. Світогляд як інтегративна цілісність раціонального та ірраціонального, духовного і практичного, ідеального і реального дає змогу вийти на розуміння багатьох аспектів Віри, розуміння Віри як певної цілісності, Віри як явища релігійного так і нерелігійного.

Віра – важливий феномен духовного життя людини. Вона виявляється у сприйнятті ймовірністю істинних знань як вірогідних у тій ситуації, коли потрібно розв’язувати життєво важливі справи, а достовірного знання у неї немає і ще не може бути. Ця світоглядна категорія є необхідною передумовою творчих потенцій людини, оскільки забезпечує здатність особистості долати самообмеженість (такі складові внутрішнього світу людини як досвід, знання, чуттєві образи у пам’яті можуть обмежувати, а то і зовсім стримувати творчість). Віра – стимул для певної дії стосовно оточуючих обставин, вона здатна трансформувати випадкові обставини в духовну самореалізацію. Тому новий досвід, нове знання стають результатом активності людини, її науково-пізнавальної діяльності.

Віра виступає як потужний екзистенційний ресурс. В складні життєві періоди віра людини проходить випробування на міцність, і людина, яка зберегла віру в себе, в добро, в людей, в життя – зберігає себе, як особистість, цілісність образу свого майбутнього і саму можливість майбутнього. Однак, віра не є чимось статичним, завжди залишається якась частка сумніву – простір для духовної роботи, інакше із ясною усвідомленою віри вона може стати сліпою, фанатичною, виродитися в ілюзію.

Робота з вірою – це робота з найглибшим, інтимним рівнем, що інтегрує особистість, базисом світогляду і глибинних установок, що творять майбутнє і визначають сьогоднішнє. Відновлення і зміцнення віри, як духовного екзистенційного ресурсу дозволяє найбільш повним чином розкрити могутні і творчі джерела людського духу, способи творчого перетворення себе і дійсності.

#### *Література*

1. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта : исследование / И. А. Ильин. – М. : АСТ, 2006. – Т. 1–2. – 591 с.
2. Козлова М. С. Вера и знание. Проблема границы // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 58– 66.
3. Угринович Д. М. Психология религии / Д. М. Угринович. – М. : Политиздат, 1986. – 352 с.
4. Франк С. Л. Что такое вера? // Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 512 с.
5. Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. – К. : Политиздат Украины, 1984. – 255 с.

б. Шинкарук В. І. Категоріальна структура наукового світогляду // Шинкарук В. І. Вибрані твори : у 3 т. – К., 2004. – Т. 3. Ч. І. – С. 164–172.

Отримано 10.05.2018

*Summary*

***Korniyenko Olexandr. Faith phenomenon in the context of the human beauty ways.***

*The article analyzes an ideological approach as more effective, from the author's point of view, for understanding the phenomenon of faith, which the author regards as a self-sufficient phenomenon of spiritual life of a person. Based on the essence of the outlook itself, in the opinion of the author, one can approach the solution of many problems that arise in the process of studying faith. As an example of the effectiveness of this approach, the author turns to the creative heritage of one of the national luminaries on this issue, a representative of the Kiev philosophical (ideological – anthropological) school of V. I. Shynkaruk.*

*Faith is a philosophical world-view category, which is a manifestation of the spiritual and practical measurement of a man. Therefore, the question of its essence, its social functions, its role in the development of the spiritual world and the practical life of a person, etc. is logically explored through the categorical structure of the worldview. The worldview as an integrative integrity of rational and irrational, spiritual and practical, ideal and real allows us to reach the understanding of many aspects of the Faith, the understanding of the Faith as a certain integrity, the Faith as a phenomenon of both religious and nonreligious aspects.*

*Faith is an important phenomenon of the spiritual life of a man. It manifests itself in the perception of the probability of true knowledge as probable in the situation when it is necessary to solve vital tasks, and there is no reliable knowledge and can not be yet. This world-view category is a prerequisite for the creative potential of a person, because it provides the ability of an individual to overcome self-restraint (such components of the inner world of the man as experience, knowledge, sensory images in memory can restrict or even hinder creativity at all). Faith is an incentive for a certain action in relation to the surrounding circumstances; it is capable of transforming random circumstances into spiritual self-realization. Therefore, new experience, new knowledge are the result of human activity, its scientific and cognitive activity.*

*Faith acts as a powerful existential resource. In difficult life periods, man's faith passes a test of strength, and a person who has kept faith in himself, in good, in people, in life – preserves himself as a personality, the integrity of the image of his future and the very possibility of the future. However, faith is not something static, there is always some sort of doubt – a space for spiritual work; otherwise, with a clear conscious faith, it can become blind, fanatical, degenerate into illusion.*

*Work with faith is the work with the deepest, intimate level, integrating the personality, the basis of world outlook and the deep attitudes that shape the future and determine the present. Restoration and strengthening of faith, as a spiritual existential resource, allows the most complete way to reveal the powerful and creative sources of the human spirit, the ways of creative transformation of oneself and reality.*

***Keywords:*** *faith, knowledge, man, feeling, world, worldview, doubt, installation.*

**Владимир КРАВЕЦ, Александр ШИЛО**  
**ДУХОВНЫЕ ПОИСКИ XVII В. И ИСКУССТВО ПОРТРЕТА**

*В статье анализируется портретное искусство Д. Веласкеса, Ф. Хальса и Рембрандта в контексте социокультурной проблематики XVII в. и их творческого метода.*

*Ключевые слова:* портрет, барокко, рационализм.

**Постановка проблемы.** Как некогда для нас из всех искусств важнейшим было кино, так из всех жанров изобразительного искусства труднейшим является портрет. Само по себе изобразительное искусство является очень трудо- и энергоемким, как и музыкальное, требует многолетнего обучения в хорошем смысле ремеслу, позволяющему создавать чудо – подобие реального мира, что и делает возможным считать ремесло в высших своих достижениях искусством, ибо демонстрирует *искусность*. Без него искусство не может быть подлинным. Огромного труда и искусности, например, требовали изображения всяческой снеди в натюрмортах Снайдерса, вызывавших у зрителя восхищение иллюзией и правдой воплощения изображаемого и даже аппетит. Потрясающее по правде создания образов природы впечатление с включенным в них даже ощущением запахов и звуков, не говоря уже о создании эмоционального строя, производят пронзительные пейзажи Левитана. Однако значительно более сложные задачи решали художники, обратившиеся к изображению человека. Прежде всего потому, что любое незначительное искажение в изображении яблок, посуды или деревьев не мешает опознанию “прототипа в образе”, созданном художником. Главное, чтоб яблоко было круглым и ветки тоньше ствола, а листья были либо зелеными, либо желтыми. Однако любое искажение в форме и пропорциях явно помешают идентифицировать изображение с человеком. И тем более с конкретным человеком. Мы должны опознать уникальность, неповторимость человека в его изображении на бумаге, холсте или в мраморе. Заглянув в историю портрета, мы обнаружим, что некогда и душа усопшего должна была узнать свой облик в изображении, чтоб можно было вернуться когда-нибудь в материальное свое воплощение. Человеку хочется жить вечно, бессмертие всегда было главной мечтой человечества. И даже для живых возможность воспринять визуальный образ умершего близкого дает возможность ощутить неполное его исчезновение, воспроизведя в памяти близкие черты.

**Анализ последних исследований и публикаций.** В великом наследии античности мы увидим две тенденции в этом жанре изобразительного искусства. В эпоху Амарны (Среднее царство Египта) были созданы блистательные портреты фараона Эхнатона и его супруги Нефертити, красота и неповторимость их образов приводят в восхищение и искусленного современного зрителя, а утонченность, интеллигентность, хрупкость и даже некоторая болезненность

персонажей прямо противоречит обобщенно-монументальным, близким всемогущим богам образам в изображении других фараонов. В этом противопоставлении четко видны две тенденции: с одной стороны, как можно более близкое сходство с конкретным человеком, с другой, – отнесение изображения к некоему усредненному представлению о прекрасном человеке вообще или каком-либо классе (кластеру – социальному). При всех неотъемлемых мифологических чертах мышления греческой античности в искусстве портрета греческие скульпторы создавали именно такие изображения героев, политиков, атлетов (за некоторыми исключениями – Сократ). Идеализированная, каноническая, “правильная” красота и гармония (а как высокая классика могла без них существовать?) представляют собой усредненный, “типологический” образ человека, каким он должен быть в представлении античного греческого мышления. Самое удивительное, что в этих изображениях заключались “научные” (как бы противоречащие мифологичности) смыслы, известные еще Поликлету (его канон в “Дорифоре” – это математика) закономерности. Удивительные вещи были обнаружены немецкими исследователями в г. Галле в начале 30-х г. XX в., пропечатавшими через сильный фотоувеличитель большое количество негативов фотографий юношей (фас и профиль, в количестве, обеспечивающем корректность выводов). Полученное таким образом “среднеарифметическое” изображение было “портретом” поликлетовского “Дорифора”. Этот феномен можно было бы назвать неким “научным чудом”.

Несколько позже мы увидим другой художественный феномен античности – римский скульптурный портрет эпохи веризма. В артефактах с протокольной точностью воспроизводился образ прототипа, при этом поражает проникновение во внутренний мир персонажа и, что удивительно для скульптуры, иногда даже в определенном эмоциональном состоянии. В римском портрете мы наблюдаем уже важнейшие зачатки свойств “подлинного” портрета: абсолютное сходство (это важнейшее требование, определяющее сам жанр); характер героя (его темперамент и нравственный облик) и некое эмоциональное состояние, настроение, и иногда даже социальный статус.

Появление “канонизированных” портретов в сакральной христианской художественной культуре Средневековья самого Христа, апостолов, канонизированных святых не позволяет однозначно ответить на вопрос об идентичности изображения прототипам. Условные изображения, в крайнем случае, могут говорить лишь о *возможном* пластическом сходстве. Поэтому проблема портрета в византийском и готическом искусстве остается не решаемой. За исключением некоторых единичных удач безвестных Кола Брюньонов, оставивших на средневековых соборах удивительные скульптурные портреты современников. Яркий пример тому – скульптуры жуликоватого бургомистра Наумбурга и его кокетливой жены.

Вполне естественно, что блистательное мастерство великих художников Возрождения внесло огромный вклад в развитие жанра портрета. Достаточно вспомнить яркие, почти гротескные портреты работы Клуэ или уникальные от-

кровения Гольбейна, в работах которого уже видны убийственно точные нравственные, социальные характеристики персонажей. И все же во многих ренессансных портретах улавливается склонность к идеализации их героев, которая особо развилась в эпоху классицизма. Однако, именно в эпоху классицизма возникает, все более громко заявляя о себе, новая тенденция в изобразительном искусстве, порожденная возникновением нового мышления эпохи и нового демократического заказчика для художника – уже развивающегося класса буржуазии.

Ставшее актуальным для этого нового класса позитивистское мышление, определившее формирование полноценных наук, способных отвечать на запросы рынка растущих средств производства и вкусы новых “простых” заказчиков, повлияло и на изобразительное искусство, которое определенно можно назвать реализмом – искусство максимальной правды, соединившим правду жизни и правду искусства. Эта правда открыла глубокое неразрывное переплетение истинных глубин недосыгаемых ранее проникновений в суть изображаемого и высочайшего мастерства, вобравшего в себя высшие достижения художественной изобразительной культуры предыдущих эпох.

И наиболее ярким воплощением этих достижений художественной культуры XVII века явился портрет – самый трудный из всех жанров в изобразительном искусстве.

**Цель исследования** – осуществление анализа портретного искусства Д. Веласкеса, Ф. Хальса и Рембрандта в контексте социокультурной проблематики XVII в. и их творческого метода.

**Изложение основного материала.** XVII век занял особое место в истории европейской культуры. Он отмечен творчеством трех гениев портрета – Веласкеса, Хальса, Рембрандта. В чем же эта особенность? Что обусловило появление столь уникальных мастеров? Попробуем разобраться.

1. Своё исследование об эстетике Возрождения – эпохе Титанов – А. Ф. Лосев заканчивает словами: “Всякий титан хочет владеть всем существованием. Но в этом стремлении он наталкивается на других титанов, каждый из которых тоже хочет владеть всем. А так как все титаны, вообще говоря, равны по своей силе, то и получается, что каждый из них может только убить другого. Вот почему гора трупов, которой кончается каждая трагедия Шекспира, есть ужасающий символ полной безвыходности и гибели титанической эстетики Возрождения” [8, с. 604]. Эпоха Возрождения оказалась одним из самых глубоких духовных кризисов в истории Европы, одной из самых противоречивых по своим проявлениям исторических эпох. Поэтому следующей за нею эпохе предстояло осмыслить эти противоречия и решать доставшиеся в наследство от Возрождения проблемы.

Существо возрожденческой проблематики состоит в том, что “из бутылки был выпущен джин” европейского индивидуализма. Эпоха Возрождения дала возможность индивидуализму проявиться столь разносторонне, столь глубоко, принципиально и последовательно, что в европейском мышлении обнаружи-

лось полное отсутствие сколько-нибудь определённо осмысленных пределов его собственных возможностей. Тем самым, логическим завершением эпохи Возрождения стала насущная необходимость самоопределения европейского индивидуализма. (Здесь следует обратить внимание на семантическое сходство понятий самоопределения и самоопределивания, положения пределов самому себе, выяснения границ собственных возможностей).

Европейский индивидуализм в эпоху Возрождения с одинаковой настойчивостью утверждал себя во всех проявлениях человеческой жизни. Это обстоятельство привело к тому, что эпоха Возрождения стала эпохой невероятных духовных напряжений. Ни одна другая эпоха в истории европейской культуры не знала таких духовных затрат, которые привели к тому, что за очень короткий промежуток времени – пик Высокого Возрождения составляет всего два-три десятилетия – были достигнуты столь блестящие результаты практически во всех сферах человеческой деятельности. Одновременно с этими титаническими высотами человеческого духа обнаруживается явление “обратной стороны титанизма”. Оно также было связано с утверждением титанического индивидуализма и также было сопряжено со сверхмерными затратами человеческой энергии, что в конце концов и привело к появлению той “горы трупов”, о которой писал А. Ф. Лосев, и которая действительно есть итог самоутверждения, ничем не ограниченного.

Возникает вопрос, как же обустроить, организовывать культурное пространство европейской жизни в условиях массового и широкого самоутверждения индивидуализма, отказаться от которого уже невозможно. Каким должно быть это культурное пространство, чтобы самоутверждающиеся индивидуальности могли достигать и реализовывать свои цели и устремления, при этом сводя к минимуму наносимый друг другу взаимный ущерб. Нужно было найти такие более спокойные формы существования общества, которые бы не приводили к разрушению как отдельной личности, так и культуры в целом.

Проблема поиска, утверждения и обоснования социокультурных норм общежития массового европейского индивидуализма становится центральной для всей последующей за Возрождением эпохи. Новая культурно-историческая эпоха становится прямым продолжением эпохи Возрождения и в полной мере наследует поставленные ею проблемы.

Возрождение стало первой в истории европейской культуры эпохой, которая – пером Дж. Вазари – сама себя назвала, тем самым определив свою культурную программу. Начало духовной истории Нового времени связано с попыткой осмысления природы тех проблем, которые были поставлены Возрождением. Как отмечал Р. Гвардини, в эпоху Возрождения с личности были сняты те ограничения, которые существовали в средние века. Человеческие “хочу” и “могу” сливаются воедино. Именно в силу этого обстоятельства всякие пределы, ограничивающие устремлённость личности к достижению собственных, ею же самой поставленных целей, исчезают. Можно становится всё, что хочется. Это определяет универсальную формулу европейского индивидуализма.

лизма. Разумеется, она вступает в глубокое противоречие с той формулой человеческой жизни – можно то, что должно, – которая определялась средневековым мировоззрением и в обозначении должного связывалась с представлениями об Абсолюте, о Боге [6].

Теперь же, в ситуации нового самоопределения, необходимо было заново понять место Бога в новом, поствозрожденческом европейском мире. Фактически, эта новая концепция Бога и должна была определить границы возможностей европейского индивидуализма, обозначить тот предел, где “хочу” отделяется от “могу”, и действия человека осмысливаются как “должное” и “недолжное”. Складывание этой новой концепции Бога, фактически, означало формирование нового представления о мироздании в целом, о природе человека, его месте в мире и отношении к себе самому и к другим людям. Речь, таким образом, идёт о формировании новой – нововременной – картины мира и культурной парадигмы. Характеризуя её основные черты, приходится обратиться к той картине мира, которую эта новая сменяет – средневековой теоцентрической картине мира.

Её особенностью было доминирующее – центральное – положение Бога в человеческом мире. Бог в сознании средневекового человека был фактором онтологическим. Для средневекового сознания Бог выступал всей полнотой реальности, был ей тождествен и тем самым определял границу между “можно” и “нельзя” в повседневной жизни средневекового человека.

В эпоху Возрождения концепция реальности качественно изменяется. Гуманисты, утверждая реальность чувственно воспринимаемого мира, на смену средневековому теоцентризму приносят то, что позже будет осмыслено как антропоцентризм. Устанавливается примат чувственного опыта и наблюдения над отвлечённым схоластическим рассуждением. Эпоха Возрождения осмысливается её идеологами и теоретиками как возвращение к античным истокам – возрождение античной культуры. Вполне понятно, что никакого возврата к античности не произошло. Эпоха Возрождения была прямой наследницей средневековья, и люди этой эпохи несли на себе весь груз средневекового мировоззрения. Ломая это мировоззрение, Возрождение остаётся в своих основах глубоко христианской эпохой. Любопытно, что люди этой эпохи как бы не замечают этого противоречия. При всей глубине рефлексии и самоанализа этот вопрос остаётся вне поля их зрения. Нужно было пережить кризис позднего Возрождения, должен был появиться “рыцарь печального образа” Сервантеса – внутренне благородный и положительный человек, который никак не может вписаться в окружающий мир, – чтобы эта проблема стала очевидна для современников и потребовала своего кардинального решения.

Рубеж XVI–XVII веков – период складывания нового богословия, которое во многом определило дальнейшее развитие европейского мышления. Ответом на фундаментальный вопрос о месте Бога в новой картине мира становится формирование, условно говоря, гносеологической концепции Бога. Она уточняет и конкретизирует антропоцентрическую картину мира Возрождения пред-



ставлением о её границах. Этими границами и становится новая концепция Бога. Ее содержание можно обозначить следующим образом. Сохраняется представление о тварности мира. Коль скоро мир сотворён Богом смысло- и целесообразно, то этот смысл, познавая мир, данной чувственному опыту, можно постичь. Теперь познание Бога становится синонимом познаваемого через чувственный опыт мира.

Но оно теперь отличается от характерного для эпохи Возрождения наблюдения как способа познания мира через различение как можно большего разнообразия его проявлений. Вспомним 64 определения потоков воды, данных Леонардо да Винчи. Примечательным в этом примере является не только большое (а по сравнению с нашим сегодняшним бытовым опытом – просто огромное) количество определений явления, всем хорошо известного и знакомого, но и то, что этот перечень заканчивается сакраментальным “*et cetera*” – “и так далее”. И Леонардо, и другие естествоиспытатели эпохи Возрождения прекрасно понимали, что, сколько ни перечисляй отдельные признаки наблюдаемого явления, всегда можно обнаружить ещё какие-то его признаки, ранее не наблюденные. Частности не могут быть исчерпаны. Поэтому, принцип “*non finito*” – незавершённости – был одним из основных в возрожденческом мышлении. Он базировался на ещё более общем принципе “*varieta*” (варьета) – разнообразия мира, на обнаружение которого пусть даже в сходных явлениях ориентировано сознание человека Возрождения.

Именно принцип *varieta* утверждал в возрожденческом мышлении и деятельности отстаиваемое гуманистами убеждение о реальности чувственно воспринимаемого мира. Но, с другой стороны, в возрожденческих философии и богословии укоренилось глубокое понимание того обстоятельства, что даже собранное воедино максимально мыслимое разнообразие мира ещё не даёт представления о Боге, поскольку – и в этом мыслители Возрождения продолжали традицию средневековой теологии – Бог есть источник этого разнообразия, та творящая сила, которая ему предшествует, его определяет и обуславливает его развитие в будущем, т.е. содержит те возможности его существования, которые отсутствуют в настоящем.

Поэтому познание Бога через природу в новых условиях осмысливается как обобщение чувственного опыта и наблюдения, постижение тех принципов Творения, благодаря которым это разнообразие становится возможным. Познание Бога теперь понимается как постижение смысла Его Творения, а он, в свою очередь, оказывается явлен через закономерности, усматриваемые в существовании мира. Познание закономерностей чувственно воспринимаемого мира отождествляется теперь с постижением закономерностей Творения. На этой основе формируются такие идеальные представления о мире, в которых схватывались бы его закономерности, не зависящие от личности и субъективных качеств исследователя-наблюдателя и условий наблюдения. Они полагаются объективными законами природы, поскольку для их обнаружения создана специальная мыслительная – идеальная – конструкция, исключающая из получен-

ного знания личность того, кто его получает, и связанные с ней обстоятельства получения знания о мире. Познание Бога тем самым отождествляется с познанием природы.

В качестве же такой мыслительной конструкции выступают т.н. идеальные объекты. Это – специфические знаковые системы, представляющие в человеческой деятельности объекты, с которыми последняя имеет дело, таким образом, чтобы обеспечить их связь с уже имеющимися и вновь получаемыми знаниями о мире. Такими идеальными объектами становятся “тяжёлая точка”, “идеальный рычаг”, “абсолютно упругое тело”, “идеальный газ”, “математический маятник” и т.п. Процедуры оперирования с реальными и идеальными объектами обнаруживают их нетождественность друг с другом. Для того, чтобы реальный объект был описан с помощью знаковых систем – например, уравнений, – относящихся к идеальному объекту, первый необходимо привести к виду второго, вводя специальные уточняющие коэффициенты и т.п. С другой стороны, закономерности, описывающие существование идеального объекта, оказываются – через систему специальных процедур “приведения” реальных объектов к виду идеального – применимыми к описанию всего потенциально возможного разнообразия реальных объектов данного конкретного вида.

Тем самым, новое богословие не отрицает гуманистического пафоса утверждения чувственно воспринимаемого мира как реальности, но вводит существенный корректив. Это не вся полнота реальности. Овладение полнотой реальности становится сознательно для новоевропейского мышления постижением смыслообразности творения, представленной в идеальных объектах, или, что то же самое, выявлению, познанию и моделированию законов природы.

Но обнаружение закономерностей в окружающем мире неизбежно приводит к возможности целесообразно использовать эти закономерности в человеческой деятельности, устремлённость которой к достижению волевым образом поставленных целей открыла эпоха Возрождения. А эти цели перед собой ставит сам человек нового – антропоцентрического – мировоззрения. Эти цели уже не связаны для него – или, по крайней мере, не абсолютно связаны – с Божьим промыслом. Тем самым, вмешательством человеческой воли и деятельности в пространство действия законов природы мир приобретает дополнительную возможность становления и развития – разумеется, в границах, определённых смыслообразностью Творения. В отличие от средневековой геоцентрической модели мира, где место Бога определялось как центральное, а самодеятельность человека была ограничена предопределённым ему местом в социальной иерархии, теперь место Бога отождествляется именно с определёнными природой границами возможной самодеятельной активности носителя антропоцентрического мировоззрения. Бог определяет теперь границы антропоцентрической концепции мира, кладя естественный предел осмысленности целенаправленного для активно осуществляющейся индивидуальной деятельности.

Для обоснования так понятой границ антропоцентрической картины мира активно используется концепция первотолчка, одним из сторонников которой

был выдающийся богослов и учёный XVII в. Исаак Ньютон. Смысл её связан с представлением о том, что вмешательство Бога в становление и развитие мира ограничено именно актом Творения и Вдохновения в мир движения, которое затем осуществляется самостоятельно, в соответствии с заложенной изначально смыслообразностью. Открытые Ньютоном законы классической механики являются следствием этого фундаментального допущения.

Любопытно, что и современный европейский атеизм вырос из этой богословской концепции XVII в. Предположение, что участие Бога в движении и развитии мира сводится лишь к первотолчку, совершенно естественно ставит вопрос о том, можно ли помыслить себе такой принцип устройства мира, при котором гипотеза о первотолчке была бы излишней. Сторонники атеистических воззрений давали и дают на этот вопрос утвердительный ответ. Но при этом следует понимать, что такая форма атеизма не могла возникнуть ни в античности, ни в средние века или в эпоху Возрождения, он весь целиком есть следствие нововременной теологии, сформировавшей новую концепцию Бога как границы познаваемого мира – предела, который отделяет умопостигаемое от непознаваемого, того, перед чем умолкает разум. Человеческий разум оказывается склонен, в соответствии с доставшейся ему в наследство от культуры Возрождения целеустремлённостью, расширять пространство умопостигаемого, формируя новые идеальные модели чувственно воспринимаемого мира.

Необходимость интеллектуально моделировать мир посредством идеальных объектов, фиксирующих присущие ему закономерности, приводит к формированию концепции рационализма – базовой как для культуры XVII в., так и для культурной парадигмы Нового времени в целом. Фактически, нововременной рационализм утверждает убеждение в том, что человеческий разум в состоянии схватить в модельных представлениях весь сущий мир. Другой стороной этого представления является убеждение в том, что сущий мир и есть то, что схвачено в идеальных моделях. Они фиксируют знания о мире, сообразно которым строится человеческая деятельность, в свою очередь творящая мир человеческого общества и бытия, т.е. собственно человеческий мир.

Согласно философскому учению о рационализме (лат. *ratio* – разум), сформировавшемся в XVII в., разум является основой бытия, познания и морали. Само бытие мыслилось разумным, поскольку в его основе лежит разумное начало. Рационализм был связан в XVII в. с успехами математических и естественных (прежде всего физики, механики и оптики) наук. Концепция рационализма утверждала, что источником получения истины с логическими свойствами всеобщности и необходимости может быть только сам разум, противопоставленный непосредственному чувственному опыту. В контексте концепции рационализма разум рассматривается как мышление в той его форме, которая адекватно и в чистом виде обнаруживает его всеобщую природу, имманентную в том числе и божественному творчеству. Мышление рассматривается не с точки зрения его проявления в индивидуальных актах сознания, а с

точки зрения тождественности его законов реальным категориальным формам предметного мира, деятельно осваиваемого человеком [2, с. 469–471].

Теоретическое мышление, после того, как эмпирический материал набран и обработан, исходит уже не из эмпирии, как это было свойственно возрожденческому мышлению, а из идеальных представлений – понятий [2, с. 469–471]. С их производством связана специальная культурная практика – наука. Семнадцатый век – это век становления классической европейской науки и связанного с ним мировоззрения. Фактически, рационализм стал первым шагом в превращении заложенных новой теологией логических предпосылок развития нововременной картины мира из потенциально возможных в исторически действительные. XVII век – классическая эпоха Нового времени.

В её рамках удалось осуществить первый и может быть, главный шаг в преодолении последствий ничем не ограниченного возрожденческого индивидуализма. Деятельное самоутверждение индивида приобрело теперь иной, чем в эпоху Возрождения, смысл – познания законов природы как реальности человеческого бытия и их использования в специально организованной деятельности. В свою очередь, процесс познания стал подчиняться требованиям идеального моделирования мира по определённым рациональным правилам. Если эмпирический навык человека Возрождения целиком и полностью выводился из свойств и качеств его личности и, в конце концов, был личным достоянием самоутверждающегося индивида, более того, сама глубина, открытость и устремлённость этого самоутверждения в полной мере от этих качеств зависели, то теперь рациональные правила моделирования мира – и, соответственно, деятельного овладения миром – приобретают отчуждённый от личности надындивидуальный характер. Они принадлежат Разуму в его всеобщности, не сводимой к формам индивидуального сознания. Тем самым, каждое индивидуальное сознание получает возможность приобщиться ко всеобщему Разуму, но ни одно из них не может претендовать на овладение им в полной мере и отождествление с ним в его целостности. Уделом индивидуального сознания становится разработка и моделирование частных аспектов всеобщей целостности. Эпоха Титанов сменяется эпохой профессионалов, каждый из которых складывает свой обособленный фрагмент общей картины мира. Для мировоззрения XVII в. ещё не были свойственны системные представления, но первые шаги к формированию картины мира как сложного системного целого, объединяющего усилия многих профессионалов, были сделаны именно тогда.

Эти подвижки в мировоззрении эпохи привели к смене культурного лидера. Роль лидера культуры в эпоху Возрождения играл художник. Это в полной мере соответствовало гуманистическому пафосу утверждения чувственно воспринимаемого мира как реальности. Именно художник по роду своей деятельности улавливал особенности чувственного восприятия, фиксировал их, предъявлял их общественному сознанию, развивал его чувственный опыт и, в конце концов, убеждал его в реальности и самого этого опыта, и предмета этого опыта. Вспомним эксперименты Ф. Брунеллески с демонстрацией флорентий-

цам прямой перспективы как средства восприятия и воспроизведения реального мира, в качестве которого выступал мир, непосредственно созерцаемый [10, с. 289–297]. Теперь же, в XVII в., лидером культуры становится учёный, создающий теоретические – идеальные – модели реальности. Художник отходит на второй план. Художественная деятельность, утратив своё лидирующее, а потому и идеологически доминирующее положение в культуре, отчасти подчиняет своё развитие утверждающемуся мировоззрению, отчасти начинает оппонировать ему, обнаруживая собственные ресурсы самоопределения в новых социокультурных условиях.

Их проявлением стало формирование в итальянском искусстве конца XVI в. особой педагогической практики, которая позже будет названа академизмом. Ее опыт уже в XVII в. был глубоко осмыслен Академиями Франции, создававшими глубоко продуманную теорию классицизма, сообразно которой выстраивалась художественная практика и педагогика в абсолютистски ориентированных государствах. Эта теория хорошо вписывалась в контекст европейского философского рационализма и была очень продуктивна. Сегодня можно с достаточными основаниями утверждать, что это был первый опыт “научно обоснованной” художественной практики [11].

Теоретики классицизма формулируют задачи искусства как “подражание природе, исправленной по античным образцам”. “Подражание природе” здесь говорит о связи с возрожденческой традицией утверждения чувственно воспринимаемого мира в качестве мира реального, “античный образец” указывает на тип идеального объекта, с помощью которого эта реальность моделируется.

Но теория и практика классицизма, утверждавшаяся в контексте абсолютистских преобразований, не покрывала собой всей европейской художественной ситуации XVII в. В частности, вне поля действия “государственной” классицистической теории оказался формирующийся как раз в это время художественный рынок, давший образцы “демократического” искусства голландского типа. Оно получило название реализма и демонстрировало вкусы, устремления и ценности формирующейся европейской буржуазии. Вне этих явлений оказалось и искусство, возникавшее в культурном контексте разнообразных исторических коллизий – от контрреформации до запоздалых секулярных последствий эпохи Возрождения в восточных и западных европейских провинциях, – связанных с существованием разнообразных европейских элит.

Рассматривая эту обильную и крайне неоднородную художественную практику, Я. Буркхардт в своих работах о Возрождении, а за ним Г. Вельфлин описали ее – уже во второй половине XIX – начале XX в.! – как некий эпохальный стиль, берущий начало в культуре Возрождения и противопоставленный классицизму – стиль барокко [3; 4].

Так слово “барокко”, имевшее до того устойчиво отрицательный смысл: португальское *perola barroca* дословно означает “жемчужина с пороком”, итальянское *baroco* – силлогизм, ложность которого скрыта его метафоричностью. Первоначальное применение термина к искусству также обнаруживает отрица-

тельные коннотации: “Слово “барокко”, означающее “причудливый”, “нелепый”, “странный”, также возникло позднее как язвительная насмешка, как жупел в борьбе со стилем XVII века. Этот ярлык пустили в ход те, кто считал недопустимыми произвольные комбинации классических форм в архитектуре. Словом “барокко” они клеймили своевольные отступления от строгих норм классики, что для них было равнозначно безвкусице” [7, с. 59]). Однако, постепенно этот смысл утратился, и слово стало использоваться как специальный термин истории искусств и шире – истории культуры.

Исследователи следующих поколений стали использовать этот термин так, как если бы стиль барокко действительно существовал в XVII–XVIII вв. в качестве некоего программирующего художественную практику явления, подобного классицизму. Однако, это не так. Само понятие “стиль” в этом качестве проделало значительную эволюцию.

Под влиянием индивидуалистической идеологии Возрождения эстетический оценочный аспект понятия “стиль” усиливается тогда, когда имя мастера связывается с авторской ответственностью за должный уровень мастерства, определяющий степень совершенства произведенной им продукции.

Необходимость выявления совершенства “в чистом виде” порождает в XVII в. особое представление о вещи, выполненной мастером-художником: продукт его ремесла понимается теперь как произведение искусства. Для того, чтобы некая вещь осмысливалась как произведение искусства, актуализируется представление о ее форме. Характеристика стиля произведения определяется степенью соответствия его формы требованиям “хорошего вкуса” [1, с. 27–28],

В условиях разрушения цехового уклада утрачивает актуальность уподобление создаваемого ремесленником продукта каноническому образцу. Как ценность принимается активная авторская воля, не “уподобляющая”, а “создающая”. В этих условиях стиль произведения, а значит, и совершенную по современным художнику понятиям форму, ему необходимо было угадывать. Тем самым ставится проблема совершенной художественной формы.

Ее постановка явилась предпосылкой “науки о форме”, создаваемой в XVII в. в стенах Академий Франции Фреаром де Шамбре, Роже де Пилем и др. [11, с. 80–81, 93, 103–105 и др.]. Фактически, она была своего рода практико-методическим руководством, обеспечивающим осуществление художественной деятельности в условиях абсолютистской иерархии. Получение совершенной формы ставилось теоретиками и идеологами классицизма в зависимость не от свойств личности автора, как это было в эпоху Возрождения, а от соблюдения специальных норм художественной практики, которые провозглашались нормами классицистического стиля [9]. Совершенство, тем самым, приобретало характер объективного качества, подобного объективной истине в науке.

Но фактическое равноправное сосуществование в XVII – нач. XVIII вв. вне рамок абсолютистской регламентации произведений как официального стиля, так и свободных от стилистического канона создало ситуацию, в которой употребление слова “стиль” в повседневном художественном опыте обесмыс-

лилось, но продолжало выступать в нормативном качестве. В частности, в условиях кризиса абсолютизма на художественный рынок начинают поступать произведения в “мавританском”, “готическом” вкусе, пасторальные и галантные сцены рококо, авторы которых не скованы рамками официального заказа. Эти произведения, не подменяя и не вытесняя собой произведений канонического стиля, существуют параллельно с ними, составляя им конкуренцию на рынке. Критерии классицистических норм и регламентаций стиля становятся неприемлемы для их оценки. Однако, эти произведения пользуются спросом, что стимулирует их производство.

На художественном рынке создается такая ситуация, когда границы оценки произведений оказываются размыты. Это не только приводит к кризису классицизма, но и ставит под сомнение “всеобщность” его норм. Если нормы стиля служили ранее гарантией качества заказанного произведения, то в новых условиях они уже таковыми не являются.

Рыночная конкуренция обнажает кризис и обостряет проблему теоретического осмысления феномена стиля, начало которому положил И.-И. Винкельман. Он усмотрел его предмет в признаках общности художественной формы и с его помощью создал модель истории искусства как истории стилей [5]. Тем самым он положил начало традиции использования понятия стиль как средства истории искусств.

Таким образом, складываются две линии развития проблематики стиля – разработка ее в “прикладных теориях”, идущих от классицистической “науки о форме”, как средства, обеспечивающего художественную практику, и как теоретической проблемы искусствознания и истории искусства.

В контексте последних и создавалось впечатление, что мастера XVII в. отождествляли себя с явлением барокко. В действительности же этого, разумеется, не было. Более того, ситуация была прямо противоположной. Словом “барокко”, как помним, третировались мастера, в творчестве которых усматривались проявления непристойности и дурного вкуса.

Естественно, что в этой ситуации у барокко своей теории не оказалось. Поэтому в конце XIX–XX вв. она реконструировалась ретроспективно по матрице классицистической теории, что усиливало парадоксальность ситуации: в силу отсутствия у барокко своей теории исследователи были вынуждены приписывать ему свои современные теоретические представления, вольно или невольно впадая в модернизацию.

Примерам несть числа. В частности, это касается рассуждений о “реализме” искусства барокко, противопоставленном нормативным регламентам классицизма. В искусстве уподобление изображения чувственно воспринимаемым формам окружающего мира еще не является реализмом в строгом употреблении этого термина. В этом качестве он означает либо стилистическую характеристику произведения, как в XVII–XVIII вв., когда продукция рыночной “демократической” художественной практики противопоставлялась ее элитарным формам, подпавшим позднее под общую характеристику “барокко”, либо

же его идейно-содержательную характеристику, связанную с позитивистским мировоззрением, как в XIX в.

С другой стороны, в широком смысле проблема реализма в искусстве оказывается тесно связана не столько с пониманием реальности как онтологического явления, сколько с концепциями реальности, которые складываются в культуре тех или иных исторических эпох.

В связке “концепция реальности – образ мира – тип знания” традиционно за среднее звено было ответственно искусство. В своем историческом развитии эта связка выглядит следующим образом. Для античности это: “Космос – скульптурная пластика – натурфилософия”. Для средних веков: “Бог – иконопись – схоластика”. Для Нового времени: “чувственно воспринимаемый мир – иллюзорность картины классической эпохи, построенной по правилам прямой перспективы, – рационализм”.

Как отмечалось выше, гуманизм возрожденческого типа означал признание и утверждение чувственно воспринимаемого мира в качестве реальности. В эпоху Возрождения возникает новое – реалистическое в современном понимании этого слова – мировоззрение, легшее в основу нововременного искусства и литературы. Его новизна определяется отношением к чувственно воспринимаемому миру, прямо противоположным средневековому, когда основу мирозерцания составляло стремление преодолеть чувственный опыт, заместить его умозрением. Оно было ориентировано на познание мира Абсолюта, который выступал реальностью для средневекового сознания.

Именно в связи с апологией чувственности в культуре Возрождения и последующего Нового времени, когда, как следствие, на первый план выдвигается интерес к человеческой личности, который и лег в основу европейского индивидуализма, культивируется специфически человеческая точка зрения на различные явления жизни. В том числе и в самом прямом смысле слова – как чувственная данность, позволяющая констатировать свою собственную, индивидуальную, т. е. отличную от всех других, отдельную позицию по отношению к окружающему чувственно воспринимаемому – прежде всего, визуально – миру. Это обстоятельство дало толчок к разработке проблем т. н. “прямой перспективы” в изобразительном искусстве – конической математической проекции, дающей на картинной плоскости иллюзию визуального восприятия объектов. Это была революция в мышлении, произведенная искусством Возрождения.

Прямая перспектива была изобретена ещё в IV в. до н.э. в греческой сценической архитектуре для создания театральных декораций. Она затем широко применялась в античном Риме, стала основой одного из помпейских стилей. В средние века в связи с изменением задач, которые решало искусство – изобразить не чувственно воспринимаемую, а умозрительно постигаемую реальность мира Абсолюта, – прямая перспектива утрачивает своё значение в искусстве и актуальность в повседневном опыте, сохраняясь лишь в бытовой внехудожественной изобразительности (маргиналиях средневековых рукописей, бытовых записей и т.п.).



Эпоха Возрождения заново открыла прямую перспективу, и тем самым открыла качественно новый этап в развитии художественного реализма, продолжавшийся вплоть до XX в. Неслучайно поэтому, что образцы такого искусства восходят к античной пластике. Вместе с тем, возрожденческий гуманизм обозначил те пределы чувственности, которые искусство Нового времени сделало сознательными человеческому измерению в культуре. Именно оно и было – в широком плане – осмысливаемо как реализм.

Искусство же барокко, при всей условности этого термина, обнаруживает общую устремленность к идеализации, но в отличие от практики классицизма идеализацию эту драматизирует, подводя к границе противостояния рационально постигаемого и иррационального. Здесь и возникают характерные для барокко представления о “грации”, о “декоруме”, об “изящных искусствах”, “возвышенных образах”, “больших эффектах” и т.п., что “реализмом” в точном смысле слова не является.

Здесь художественная практика наглядно демонстрирует характерную для западноевропейской культуры XVII–XVIII вв. диалектику рационального – иррационального, в модернизированной истории искусства представленную оппозицией классицизма – барокко. С оглядкой на виртуозность бароккального художественного профессионализма можно говорить о парадоксальном рационализме барокко: в его художественной практике разум (*ratio*) подходит к своему пределу. Искусство барокко – это попытка постичь иррациональное и воспроизвести его со всем рационализмом виртуозного владения техниками и технологиями художественного мастерства. В самой возможности его воспроизведения проявляется овладение иррациональным со стороны разума. При этом иррациональное, разумеется, не тождественно фрейдистскому бессознательному так же, как и разум в концепции философского рационализма XVII в. не отождествляется с отдельным человеческим разумом.

Столь же сомнительными выглядят суждения о “психологизме”, якобы характерном для искусства барокко. Психологизм как проблема европейского искусства актуализируется в середине XIX в. Он связан с проникновением в искусство идей позитивистской философии. То, что в искусстве барокко сегодня кажется психологизмом, есть проявление его имманентной неоднородности и связанной с нею противоречивости, которая ищет выхода – и не находит.

То же касается и “демократизма” искусства барокко. Барокко в тех исторических реалиях, о которых шла речь, не имело ни статуса официальной государственной доктрины, как классицизм, ни рыночного бытования, с которым, собственно, и связаны процессы демократизации культуры в Европе Нового времени. Оно было искусством элит – национальных, церковных, социальных и т. п. Поэтому для искусства барокко столь же значимой, как фигура художника (именно в культуре барокко формируется особый его тип – виртуоз), становится фигура заказчика – мецената, покровителя, ктитора, донатора и т. д.

Несмотря на изначальную неоднородность искусства барокко и отсутствие в нем единого стилеобразующего начала некоторая общность все же была

– и внешняя общность формального строя произведений, и стоящая за нею общность культурных процессов. Трюизмом стало утверждение, что такой общностью было движение контрреформации в Европе.

Это утверждение поверхностно – искусство, по формальным признакам относимое к барокко, было и там, где процессы контрреформации были слабо выражены, либо же вообще отсутствовали, как, например, в России. Общность эту надо искать в тех интеллектуальных движениях – прежде всего в области теологии и философии, – которые были связаны с преодолением кризиса Возрождения, но не пошли по пути классицистических формализаций.

Не оформившись в подобную строгую систему, эти движения обозначили себя очень по-разному в разных обстоятельствах, что и дало как многообразие проявлений барокко в разных частях европейского мира, так и значительное увеличение разнообразия в тех внесистемных и вненормативных ориентирах художественной жизни, которое стало характерно для её развития в условиях обозначенных противоречий культуры Нового времени.

Наиболее остро эти противоречия проявились вокруг темы индивидуализма, которая и послужила, как мы пытались показать, одним из источников становления культурной парадигмы Нового времени. С одной стороны, он вводился в нормативные рамки разнообразных социальных и культурных иерархий. С другой же, – сохранялась возможность его внесистемного и вненормативного существования, что, в частности, в художественной практике обнаруживало значительный образотворческий потенциал. Он-то и проявился наиболее ярко в искусстве портрета XVII в. – том, которое, с одной стороны, было тесно связано как раз с воплощением темы индивидуализма, в частности, неповторимого образа индивидуума, но и проявлением индивидуальности мастера, создающего портрет, а с другой стороны, не было связано ни классицистической догмой, ни бароккальной к ней оппозицией.

Это и было то искусство портрета, которое мы вплоть до сегодняшнего дня считаем вершиной художественного реализма, определившего главные направления его развития в Новое и Новейшее время и представленного именами Веласкеса, Хальса и Рембрандта.

2. Эти три великих портретиста достигли высочайших вершин, сплавив гуманистические смыслы с самой совершенной формой. Увы, при всем уважении к последующим достижениям этого жанра, до этих вершин не смог подняться ни один мастер, хотя последующие этапы развития живописи были обогащены новыми достижениями палитры выразительности художественных средств. Однако, при этом были утеряны некоторые глубинные завоевания трех титанов: Веласкеса, Хальса и Рембрандта. Более того, в дальнейшем историческом движении искусства все большую роль стала играть сначала самобытность, а потом и самовыражение художника, и сам портретируемый все больше стал отходить на второй, а то и третий план.

Начать хочется с уникальных портретов блистательного Веласкеса. Хотя он был придворным художником и даже другом испанского короля Филип-

па IV, представителя древнего аристократического рода, создавшего саму Испанию, и на всем художественном наследии Веласкеса лежит печать утонченного благородства, его не обошла мода на сюжеты простонародного быта, на “низкий жанр” – бодегонес. Проникшая в дворцовые палаты хотя бы на полотнах тема “простого” люда принесла в искусство дух Санчо Панса. Реализм как правда жизни и искусства, прозвучал в творчестве аристократа Веласкеса в полный голос – и в жанровых сценах из жизни простолюдинов, и в прекрасных исторических картинах, и, конечно, в изумительных портретах.

Неповторимость судеб и “достоверность” каждого лица на полотнах Веласкеса позволяют отказаться от сомнений в абсолютном сходстве с изображаемыми людьми, будь то король Филипп IV, граф Оливарес или подвыпивший крестьянин. Но при этом абсолютном сходстве художнику удалось практически во всех портретах дать точную беспощадную нравственную и социальную характеристику персонажа, да еще облечь его образ в метафору эзоповских персонажей, раскрывающую суть человеческих личностей в их подлинном облики как субъекта в социальном контексте. Эта метафоричность, ярко выраженная во всей огромной галерее актеров театра жизни, созданная Веласкесом, виртуозно вылеплена его снайперской виртуозной кистью.

Один из авторов этой статьи с лупой исследовал конный портрет Филиппа IV, проследив за каждым мазком, вылепившим лицо молодого короля. Нельзя точно сказать о наличии подмалевка, но весь поверхностный слой маски лица написан *alla prima* с фантастической легкостью, но без манерности, могущей броситься в глаза (как в портретах Цорна, например), и с такой же фантастической точностью брошенными мазками. Так был прослежен мазок, набравший кистью красную и золотистую охру, неаполитанскую желтую, белила, вандик коричневый и вылепивший одним движением (видно по бороздкам ворсинок кисти) верхнее веко с ресницами, часть глазницы над веком, слезник глаза, боковую поверхность носа и трепетную ноздрю. Так было пролеплено все лицо. Это чудо искусности подобно виртуозности Паганини, завершавшего свои пассажи на одной не лопнувшей струне! Вместе с тем, оно естественно, органично, как дыхание. Ибо подлинное искусство – это когда искусственное воспринимается естественным, это чудо неповторимо даже самим Веласкесом. Во всем этом аристократическая сдержанность в фейерверке виртуозности. Мастер не говорит: “Вот смотрите – я ТАК могу”, – он просто не может иначе. Кроме того, все полотно так же легко и естественно погружено в благородный тончайший серебристый (редкий для той эпохи) воздушный колорит при довольно сдержанной общей гамме палитры.

Однако вернемся к сути портрета, то в глаза бросается инфантильность молодого короля, не несущего в своем лице проявление железной воли, власти и даже жестокости, которая была присуща всему этому королевскому дому. В другом портрете, изображающем короля в более молодом возрасте, вообще видна внутренняя неуверенность, некоторая вялость, инфантильность, в нем нет внутренней силы владыки огромного испанского мира, завоевавшего

железной рукой предков целые континенты. В пантеоне эзоповских “героев” для короля больше всего подходит метафорический ягненок, особенно рядом с женой-пантерой – королевой Изабеллой Бургундской с горящими алчными глазами и с лживой линией губ.

Всемогущий граф Оливарес вообще не оставляет сомнений в своей железной хватке, коварности и неотвратимом исполнении своих воли и желаний. Это могучий представитель семейства кошачьих. Напоминает прославленную героиню Эзопа лису утонченно лживый епископ Памфили. Духовный владыка всей католической Европы папа Иннокентий X своей внутренней силой вызывает ассоциации с владыкой зверей, сам папа сказал о портрете “prima vera”.

Эти недвусмысленные характеристики просвечивают в абсолютном сходстве с оригиналом, не допускающем утрирования, ни в коей мере не искажают истинных черт их лиц. Именно Веласкес сумел, как никто другой в портретном искусстве, дать такие яркие социально-нравственные характеристики людям, занимающим высочайшие ступени в государственной иерархии Испании. Ни до, ни после Веласкеса никому не удавалось достичь таких блистательных результатов, соединив в своих творениях уникальное совершенство художественной формы (колорита, композиции, техники исполнения) с таким ярким и не декларативным, но важнейшим свойством подлинного портретного искусства – рассказом о сути человека, раскрывающейся в его роли в социуме.

В творчестве Веласкеса имеется немало блестящих портретов людей, не занимавших никаких высоких ступеней в иерархии испанского королевства и не получивших разоблачительных метафор: от простолюдинов и аристократов до королевских шутов. И все эти портреты выражали глубокий гуманизм художника, который, не приукрашивая персонажей, глубоко раскрывал их внутренний мир, их благородство, высокий нравственный потенциал. Все вышеуказанное позволяет утверждать – творчество Веласкеса впервые и так совершенно внесло в мировое искусство портрета важнейшее качество – воссоздание на полотне *Личности человека в его социальной роли*.

Личность – это сложившееся относительно устойчивое в течении жизни человека некое множество каких-то качеств. Но со всеми этими свойствами личности: своими темпераментами и характерами, нравственными устоями и лицами, – человек живет в *сиюминутности* страстями, испытывает горе, гнев, радость, плачет и смеется, и если горе он может переживать довольно долго, то смеяться он может лишь мгновения. Смех (как и гнев) – это мгновенное, динамичное эмоциональное состояние человека. Поэтому “схватить” это движение души в мелькнувшей мимике лица является сложнейшей задачей художника. Улыбка, скользнувшая по лицу, гримаса боли, исказившая его маску и при этом не повлиявшая на возможность опознания человека – это есть свидетельство высшей виртуозности мастера. И вот в том же XVII веке таким виртуозом был Франс Хальс. Почти все портреты его кисти изображали людей смеющихся, улыбающихся, проявляющих свои эмоции во внешней динамике и даже в физическом движении (портрет офицера, раскачивающегося в кресле).

Манера письма художника гораздо динамичнее даже манеры Веласкеса. Мы видим опередившую на два века экспрессивную, “лихую”, но не показную виртуозность лепки лиц, рук, одежды. По динамичности письма Хальс не уступает импрессионисту Мане. Его мазок смел, выразителен и снайперски точен и адекватен эмоциям персонажей, а палитра сочная, выразительная, хотя ограничена узкой теплой гаммой. Хлесткие, острые, динамичные мазки Хальса создают на холсте совершенно новую для его времени выразительную фактуру, которая сама по себе может представлять собой самодостаточную даже для эпохи экспрессионизма ценность. При этом все эти мазки мастерски точно и выразительно лепят смеющиеся неповторимые лица, а их динамика полностью отвечает динамике изображенного – мимолетных эмоций. Мы видим на холсте “*застывшее на века мгновенье*”. А именно из таких и иных мгновений состоит жизнь человека, сливаясь в часы, годы, судьбы, биографии. Портреты Хальса – уникальное, неповторимое, восхитительное и недостижимое в дальнейшем явление в искусстве.

А все мгновенья вместе – и есть жизнь человека, в которой, к сожалению, мало радости. И только один как никто другой ни до, ни после не смог рассказать о *всей* жизни человека, о его судьбе так, как это сделал великий Рембрандт. Именно он создал галерею *портретов-биографий*. Именно эта линия в искусстве портрета вместе с двумя вышеупомянутыми, и является третьей направленностью важнейших смыслов в этом жанре изобразительного искусства.

Проявление этой линии в творчестве Рембрандта относится к тому этапу его жизни, когда он испытал тяжелейшие удары судьбы. Потеря любимой жены, сына Титуса и многие другие горести наложили свой отпечаток на восприятие жизни и людей. И поэтому в творениях его гениальной кисти совершенное отражение страстей его собственной души слито с огромной любовью к людям, позволившим разделить с ними и свое горе. В его полотнах нет никакой “красивости”, слащавости, даже изысканности, свойственной, например, работам того же Веласкеса. Они по-мужицки грубоваты, в них живые, любящие и страдающие душа и плоть, и в каждом лице, вернее, в глазах каждого персонажа можно увидеть целую прожитую жизнь, *судьбу*, “привычных горестей укор”, тихую жалобу, смирение – *биографию*. А в глазах старого еврея – даже судьбу целого народа. Всепрощающая печаль в глазах “Жены брата”, и вся христианская концепция такой же всепрощающей любви в лице и глазах отца в “Блудном сыне”. Придав караваджистским контрастам света и тени новые смыслы, Рембрандт сакральными золотыми лучами выхватывает из таинственной, бездонной, но прозрачной мглы, олицетворяющей непредсказуемость судьбы, янтарные и терракотовые фрагменты лиц, рук, тел и одежды, вылепленные многочисленными мощными, иногда грубыми мазками, залитые драгоценными сплавами золотистых лессировок. Его образы, лишённые всякой рисовки, поистине монументальны, и величие *каждого* маленького человека в его портретах становится высшим проявлением подлинного гуманизма.

Еще в эпоху Возрождения изобразительный и выразительный язык живописи претерпел некое раздвоение, которое коснулось двух основных художественных школ Ренессанса: флорентийской и венецианской. Флорентинцев отличала большая чеканность, “объективность”, предельная законченность формы в границах четких контуров. Форма предстает зрителю такой, какой она есть на самом деле, причем “неподвижная”, даже если она изображалась в движении. Этот язык изображения вообще свойствен Возрождению, во многом восхищающему зрителя объективной правдой, почти научно-убедительной и точной, что естественно в рамках расцвета научных достижений эпохи, идущих рядом с успехами искусства. А оно открыло себе и людям глаза на реальный, “плотский” мир, который сам раскрылся человечеству в системной цельной картине объективной действительности, в какой она должна быть.

Но вот венецианская школа величайшими своими мастерами стала изображать объекты сюжетов в живописи в некотором “вибрационном” движении, теряя абсолютную жесткость, законченность в “незыблемых” контурах, удерживавших форму в четких границах. В живописи новым героем, кроме самих объектов природы и человека, становится *воздух*. В грядущих этапах развития живописи он все больше будет переходить на первые роли, окончательно став лидером на живописной сцене в импрессионизме, когда он не только, вибрируя, растворил в себе бесконечными рефлексам и людей, и природу, но стал символом отражения в изобразительном искусстве *движения* как такового. Это было неким дублированием процессов в науке, в частности в математике, которая до появления дифференциального исчисления изучала “конечные” и фиксированные состояния неких количественных характеристик, отражающих объекты жизни. Однако, после великих прорывов в математике и механике Ньютона и Лейбница, наука стала все глубже изучать процессы движения, скорости и ускорения, когда в точке графика, описывающего процесс, была открыта “вибрация” минимальных изменений этого процесса – производная. Эту же тенденцию можно проследить в развитии языка живописи Нового времени.

Убийственно беспощадны по правде портреты обитателей двора Генриха VIII в Ганса Гольбейна Младшего. Эта беспощадность даже предвосхищает не меньшую зоркость в портретах Веласкеса. Однако немецкая протокольная точность и дотошная, почти научная правдивость во всем: в безукоризненном сходстве персонажей и деталей, – оставляла изображение в жестких границах контуров, и “нивелированной” фактурой письма заставляла увидеть на гладком холсте “застывшего” клона-прототипа. Уже у Веласкеса мы видим точные “снайперские” *динамичные* мазки, скользящие по поверхности холста, *на глазах зрителя* формирующие пластику лиц.

Письмо же Хальса еще более динамично, адекватно сливаясь динамичностью сюжета с эмоциональной динамикой смеющихся персонажей. Экспрессия творческой манеры Хальса удивительно соответствует сущности достижений науки (как в экспрессивном портрете великого математика Декарта).

Особого внимания заслуживает творческая манера Рембрандта. В его портретах-биографиях многослойная фактура пастозного письма как бы соответствует многослойной структуре жизненных эпизодов и ситуаций, накладывающих на лица следы страстей и событий, которые и составляют жизнь и биографии людей, в которых заключено движение жизни. Фактура, как сплав не красок, застывших в податливой пластике янтарной палитры, а следов каждой прожитой минуты, впечатав их в памяти живописных пластов как в воске, создавала на холсте активную “вибрирующую”, о которой некоторые современники говорили, что его, Рембрандта, портреты можно “брать за нос”. Но сквозь свечение многих слоев мощных, почти скульптурных мазков на нас смотрят живые (когда-то) люди со всеми событиями и болями их жизни.

**Выводы.** Все три предложенные вниманию читателя линии в смысловых прочтениях артефактов портретного искусства фактически исчерпывают важнейшие возможные варианты содержательности в этом жанре. И большей глубины и гуманизма, воплощенных в этих великих творениях в истории портрета, повторимся, ни до, ни после не было.

#### *Литература*

1. Алпатов М. В. Художник и заказчик // Декоративное искусство СССР. – 1983. – № 7. – С. 14–29.
  2. Асмус В. Ф. Рационализм // Филос. энциклопедия. – Т. 4. – М.: Сов. энциклопедия, 1967. – С. 469–471.
  3. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения : в 2 т. – СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1904. – Т. 1. – XXIII, 427 с.
  4. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве / Г. Вельфлин. – М.–Л.: Академия, 1930. – 286 с.
  5. Винкельман И.-И. Избранные произведения и письма. – М.–Л.: Academia, 1935. – 707 с.
  6. Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопр. философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.
  7. Гомбрих Э. История искусства / Э. Гомбрих. – М.: АСТ, 1998. – 688 с.
  8. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 624 с.
  9. Рейнгардт Л. Я. Эстетика французского классицизма // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – Т. 2. – М.: Искусство, 1964. – С. 201–206.
  10. Шило А. В. Чем же удивлял Брунеллески, или Введение в картину классической эпохи // С. Рахманинов : на переломе столетий. – Вып. 4. – Х.: СПДФО Носань В. А., 2007. – С. 289–297.
  11. Pevsner N. The Academies of Arts. – Cambridge, 1940.
- Отримано 10.05.2018

#### *Анотація*

**Кравець Володимир, Шило Олександр. Духовні пошуки XVII ст. і мистецтво портрета.**

*У статті аналізується портретне мистецтво Д. Веласкеса, Ф. Хальса і Рембрандта в контексті соціокультурної проблематики XVII ст. і їх творчого методу.*

**Ключові слова:** портрет, бароко, раціоналізм.

#### *Summary*

**Kravets Vladimir, Shilo Alexander. Spiritual quest of the 17th century and the art of portrait.**

*The article analyzes the portrait's works of D. Velazquez, F. Hals and Rembrandt in the context of socio-cultural problems of the 17th century and their creative method.*

**Keywords:** portrait, baroque, rationalism.

УДК 141.144 Руденко М.

**Володимир МАЗУРЕНКО, Юлія ЛОГВИНЕНКО**  
**ТЕОРІЯ СВІТОБУДОВИ МИКОЛИ РУДЕНКА –**  
**АЛЬТЕРНАТИВНИЙ НАПРЯМ НАУКОВИХ ПОШУКІВ**  
**ТРЕТЬОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ**

*У статті зроблено критичний аналіз наукової праці М. Руденка “Гносис і сучасність”, де автор, взявши за об’єкт аналізу гравітаційні потенціали й радіуси, виклав власну теорію будови Всесвіту. Глибокі наукові дослідження письменника-філософа є синтезом фізики і метафізики, підтверджені математичними розрахунками. М. Руденко пропонує ввести до наукового обігу четверту світову константу – Силу Моносу, яка, на думку дослідника, лежить в основі світобудови. Письменник доводить первинність матерії – основи для розвитку природи і вказує на вторинність речовинних об’єктів, сповнених прагнення до життя.*

**Ключові слова:** Всесвіт, гравітаційний потенціал, гравітаційний радіус, матерія, Монада, М. Руденко, Сила Моносу.

**Постановка проблеми.** Будова Всесвіту була і залишається загадкою для людства та земної науки, незважаючи на ґрунтовні філософські теорії щодо його архітектури. Наука ХІХ–ХХ століть наблизила людство до вирішення основних космологічних питань, але остаточної моделі світобудови не складено. Альтернативною версією архітектури Всесвіту є теорія Монад М. Руденка, яка до цього часу не отримала належного вивчення та популяризації. Порушена М. Руденком космологічна тема є наукою майбутнього – так прогнозували розвиток теорії монад українського дослідника Б. Олійник, А. Сахаров, Р. Татчин, М. Курик.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Монадологія – не нова наука. Початок їй дали давні гностики, основоположником вважається німецький філософ Г. Лейбніц (“Монадологія”). Розвивали науку про монади російський математик М. Бугайов (“Основи еволюційної монадології”), його учень П. Флоренський та інші вчені. Проблеми походження життя у Всесвіті та на Землі, що перегукуються із розвідкою М. Руденка “Гносис і сучасність” [6], висвітлені у працях В. Вернадського (“Початок і вічність життя”), Ю. Логвиненко [1; 2], В. Мазуренка [3], І. Мозгового “Палеоконтакт: міфи чи реальність” та інші публікації [4; 5], С. Подолинського та багатьох інших вчених.

Теоретичні основи досліджень І. Власенка (“М. Руденко і його книга життя”) і В. Шевчука (“Архітектоніка Всесвіту за Миколою Руденком”) [7] дали можливість розглянути унікальність світобачення українського письменника-філософа-дослідника.

**Мета статті** – на основі ґрунтовного аналізу праці “Гносис і сучасність” розкрити унікальність теорії світобудови М. Руденка.

**Виклад основного матеріалу.** Розвиток інформаційного суспільства у третьому тисячолітті під тиском NBICS-технологій характеризується кардина-



льною зміною підвалин, що визначають напрям розвитку ноосфери. На тлі антропогенного нігілізму сучасної цивілізації М. Руденко прагнув відшукати ідею об'єднання людства в боротьбі за виживання в умовах, що прямо чи опосередковано загрожують існуванню біологічного життя на Землі.

Гостроту глобальних проблем сучасності М. Руденко осягнув ще сорок років тому. Дослідник бачив майбутнє Землі через оновлення світогляду Людини, кардинальну зміну способу життя цивілізації, що шкодить сьогодні безпечному життю біо і ноосфери, та становлення тих норм співжиття на планеті, в основі яких покладено вічні категорії: Добро, Справедливість, Гідність.

Без розуміння першооснови поставленої мети людству не досягти вершини розвитку. Саме це спонукало письменника шукати будову Всесвіту й мету людського існування, і результати своїх пошуків він оприлюднив у праці “Гносис і сучасність”. Надзвичайна складність цього завдання полягає, перш за все, у консервативності мислення більшості.

Для обґрунтування своєї гіпотези про четверту світову константу – Силу Моносу, яка лежить в основі світобудови, М. Руденко використав формули ньютонівської механіки, де наймогутнішою силою, як нам відомо, є сила гравітації. Сфери, в яких вона себе реалізовує, мають відповідно потенціали та радіуси, а саме:  $R = \frac{GM}{V^2}$ , де  $G$  – стала гравітації,  $M$  – маса космічного об'єкту

(наприклад, Місяць, Сонце, Земля),  $V^2$  – квадрат швидкості руху тіла,  $R$  – гравітаційний потенціал. І другу формулу – формулу для гравітаційного радіуса:  $R_{gp}$

$= \frac{GM}{C^2}$ , де  $G$ ,  $M$  мають значення, як у першій ньютонівській формулі,  $C^2$  – квадрат швидкості світла у вакуумі.

Розглянуті дві формули відрізняються квадратом величин у знаменнику:

якщо перша величина є квадратом швидкості руху космічного тіла (джерело руху), то знаменник другої формули є квадратом швидкості світла у вакуумі. Розуміння цих двох формул буде необхідним для подальших наукових розрахунків, тому їх якісну відмінність необхідно проаналізувати більш детально. У формулі гравітаційного потенціалу ми бачимо квадрат швидкості руху тіла  $M$ . Та якщо згадати формулу відцентрової сили  $F$ , яка утримує, наприклад, планету Земля на власній траєкторії, то добуток  $mv^2$  є ніщо інше як кінетична енергія і визначальною величиною у цьому добутку є  $v^2$ .

Письменник використовує формулу відцентрової сили ( $F$ ), необхідну для з'ясування значення  $v^2$ , яка є єдиною величиною, що може змінюватися, бо маса і радіус космічного тіла в даний момент часу є константою, тож саме  $v^2$  і є гравітаційним потенціалом.

Перехід від формули гравітаційного потенціалу й гравітаційного радіусу до відцентрової сили  $F$  може викликати подив, але у подальших поясненнях письменника буде з'ясовано, що  $mv^2$  – це енергія утримання космічного тіла на

траєкторії, яка протидіє силі гравітації. Іншими словами – це фізичний прояв єдності і боротьби протилежностей. Якщо існує сила тяжіння, то має існувати і сила відштовхування, адже закон єдності і боротьби протилежностей є всесвітнім. М. Руденко це трактує наступним чином: “Якщо насправді тяжіння існує, то чому ж воно фактично не самореалізується, – тобто яка сила не дозволяє планетам падати на Сонце? Це нелегке питання можна поширити на цілий Всесвіт: що його оберігає, аби незліченні міриади планет, зірок і галактик не позлипалися в одне безжиттєве тіло?” [6, с. 552–553].

Якщо сила тяжіння зрозуміла, особливо в межах гравітаційного поля, то звідки береться її антипод – сила відштовхування, так звана відцентрова сила? Письменник не приймає ньютонівську модель Всесвіту, беручи до уваги дальню силу тяжіння, яка, принаймні, має бути безперервною і швидшою, аніж швидкість світла у вакуумі. Якщо ця умова не дотримується, то Сонячна система може розпастися. Звідси висновок: перенесення законів речовинного світу неможливе, бо Всесвіт – це не вакуум, як стверджував Ньютон, тому необхідна інша модель структурування Всесвіту. Ця модель має збалансувати дві протидіючі сили – тяжіння та відштовхування. Таку модель, яка пояснює гармонію протидіючого просторового поля як арену боротьби двох протилежних сил, на думку М. Руденка, створив А. Ейнштейн: “Саме тому з’явилася теорія А. Ейнштейна, яка виводила взаємодію двох протилежно спрямованих сил з фізичних властивостей Світового Простору” [6, с. 553].

Всесвіт – це безкінечна боротьба протилежностей, та якщо Він є “ніщо”, то заради “кого” чи “чого” вона точиться? Шукаючи відповідей, письменник крок за кроком підводить до усвідомлення того, що Простір і є Матерія. Для цього він посилається на наукові статті А. Ейнштейна (на відміну від Ньютона, для якого Всесвітній Простір – це вакуум), в яких простір і є матерія як основа боротьби за життя, створення об’єктів і суб’єктів відомого нам речовинного світу. Письменник постійно загострює увагу на тому, що приймати речовинний світ за Матерію (Природу) хибна думка.

Закон єдності і боротьби протилежностей породжує простір для Свободи, Розвитку, що можуть поєднуватися єдиним словом – Всесвіт. М. Руденко описав власне розуміння процесу боротьби Світла з Темрявою у вигляді образів та підтвердив фізико-математичними розрахунками. Використовуючи формулу гравітаційного радіуса, М. Руденко запропонував її використовувати без двійки у чисельнику, тобто  $R_{gp} = \frac{2GM}{c^2}$ , де  $G$  – гравітаційна стала,  $M$  – маса космічного об’єкта (Місяць, Земля, Сонце...),  $c^2$  – квадрат швидкості світла у вакуумі.

Необхідно зазначити, що саме ця двійка в чисельнику вдвічі збільшує гравітаційний радіус. Вдатися до саме таких розрахунків М. Руденкові дозволило наступне: 1) навіть сам Ейнштейн у власних розрахунках використовував  $R_{gp}$  без двійки; 2) вчений світового рівня В. Гінзбург довів, що двійка в чисельнику не обов’язкова. Необхідно зазначити, що це припущення може викликати неабиякий спротив з боку консервативних вчених, та мужність М. Руденка у своїх

розрахунках підтверджується тим, що до цього часу гіпотеза письменника не була спростована, навпаки, викликає резонанс серед вчених.

Захищаючи власний погляд на будову Всесвіту, письменник не заперечує наявності Головної Особи Великого Всесвіту, а, навпаки, бачить Його головною Творчою Особою, від якої залежить ідея створення життя у Ним же створеному Божому Царстві. М. Руденко жодним чином не заперечує біблійного вчення, не дозволяє поставити під сумнів існування Бога і Його творіння: Свободи, Любові, Світла, Добра. Письменник вказує на нерозривну єдність гносеології й онтології: “Гносис як метод пізнання передбачає синтез гносеології й онтології. Більше того: без такого синтезу Гносис взагалі неможливий. Висловивши ці застереження, я не буду до них повертатися, гадаючи, що мене зрозуміють правильно. Вірю: не зрозуміють сьогодні – зрозуміють завтра” [6, с. 557].

Як зазначалося раніше, гравітаційний потенціал для руху речовинного об’єкта є квадрат швидкості руху ( $v^2$ ) цього об’єкта. Коли ж М. Руденко зменшив гравітаційний радіус удвічі, то перетворення формули  $R_{гр}$  дає можливість дослідити просторове поле Всесвіту з точки зору енергії, якою володіє маса об’єкта, тобто,  $Mc^2$  – це енергія спокою, а не руху, бо рух будь-якого космічного об’єкта на швидкості світла неприпустимий.

Перехід до гравітаційного потенціалу  $S^2$  вводить читача в інше просторове енергетичне поле, де кожний об’єкт є результатом боротьби Всесвітньої сили з Просторовим полем. Зазначена сила, яку М. Руденко шукає, виборює у Світового Простору сферу для створення власного Всесвіту. Єдине, що має значення у цій боротьбі протилежностей, – це центри, які окреслені гравітаційними радіусами. Письменник наводить зазначені радіуси для космічних об’єктів ближнього і далекого Космосу. За розрахунками письменника, гравітаційний радіус Землі становить 0,45 см,  $R_{гр}$  Сонця = 1,5 км,  $R_{гр}$  Чумацького шляху –  $1,5 \cdot 10^{16}$  см.

Необхідно зазначити, що гравітаційні радіуси тотожні радіусам відповідних Монад. Письменник звертає увагу на якісну характеристику Монад. Особливо відзначається Монада найвищого ієрархічного рівня, яку він називає не менше як Суб’єктом Творення або Творцем. Крім того, Монада бере на себе відповідальність за всю масу космічного тіла, тобто є своєрідним гравітаційним банком. Ця характеристика дозволяє письменникові вивести формулу відцентрової сили. Якісна сторона цієї формули відображає зовсім інші процеси, адже для відцентрової сили використовувався гравітаційний потенціал  $v^2$ , а в цій – квадрат швидкості світла у вакуумі:  $F_0 = \frac{Mc^2}{R_0}$ , де  $F_0$  – Сила Моносу,  $Mc^2$  – енергія не руху (як у формулі Ньютона), а енергія планетної або галактичної речовини;  $R_0$  – радіус Монади (якщо йдеться про Землю, то це радіус планети Земля). Для будь-якого космічного об’єкта сила  $F_0$  є постійною величиною і дорівнює  $1,2 \cdot 10^{49}$  дн.

У тому, що ця величина є константою, легко переконатися із рівності, яка вже знайома:  $R_{гр} = R_0$ .  $R_{gp} = \frac{GM}{c^2}$ , а з формули  $F_0$  відшукаємо  $R_0 = \frac{Mc^2}{F_0}$ . Тоді тото-

жність  $R_{sp}=R_0$  матиме вигляд:  $\frac{GM}{c^2} = \frac{Mc^2}{F_0}$ . Ліву і праву сторони тотожності ско-

ротимо на  $M$  і домножимо на  $c^2$ . У результаті отримаємо:  $F_0 = \frac{c^4}{G}$ .

Отримана  $F_0$  і є та сила, яка утримує Всесвіт у гармонії.  $F_0$ , незалежно від об'єкта космічного простору, є константою, бо вираховується із двох незмінних величин  $C^4$  і  $G$ . Так М. Руденкові вдалося отримати четверту сталу Всесвіту, яку він назвав Силою Моносу. За значущістю для Всесвіту вона, безумовно, має зайняти перше місце: “Сила Моносу справді створює Живий Всесвіт. Разом з тим Вона сама із себе природним чином породжує і квант простору, що ми покажемо на своєму місці. Через те його доцільно вважати не третьою, а четвертою сталою. А якщо вже казати про ранги, то перше місце належить Силі Моносу” [5, с. 559–560]. Письменник переконаний, що завдяки цій силі Всесвіт відвоював простір у просторового, негативно налаштованого поля. Сила Моносу – це вічний двигун, знаряддя Бога у створенні сфер життя: “Одне ясно: без Сили Моносу не можна уявити Всесвіт – звідки з'явилися б зорі й галактики, якби не існувало Суб'єкта, що володіє наймогутнішою Силою? А що Вона є наймогутнішою, сумніву бути не може. Не можна сумніватися й у тому, що **безсилий** Всесвіт взагалі неможливий” (тут і далі виділення М. Руденка – *В. М., Ю. Л.*) [6, с. 560].

М. Руденко не тільки безапеляційно прийняв теорію відносності А. Ейнштейна, але й дозволив собі відкинути двійку в чисельнику у формулі гравітаційного радіуса. Ньютон, пояснюючи закон всесвітнього тяжіння, використовував відому формулу  $F = \frac{GM_1 \cdot M_2}{R^2}$ , де  $F$  – сила гравітації (тяжіння);  $M_1$  та

$M_2$  – нехай маса Землі і Сонця відповідно,  $R^2$  – квадрат відстані між  $M_1$  та  $M_2$ . Письменник запропонував цю ж формулу записати у вигляді:  $X = \frac{GM_1 \cdot M_2}{R_{01} \cdot R_{02}}$ , де

$X$  – невідома сила,  $G$  – гравітаційна стала, аналогічно до першої формули,  $R_{01}$  та  $R_{02}$  – радіуси Монад Землі і Сонця. Після підрахунків сила  $X$  стала тотожною вже відомій нам Силі Моносу ( $F_0$ ). При цьому М. Руденко стверджує, що аналогічні розрахунки для будь-якої пари космічних об'єктів будуть давати таку ж відповідь – Силу Моносу. Тож, якщо в Ньютонівську формулу замість квадрату відстані між об'єктами підставити добуток радіусів Монад, – завжди буде отримуватися значення Сили Моносу ( $F_0 = 1,2 \cdot 10^{49}$  дн). Зрозуміло одне: ця формула не була самоціллю, бо письменник у попередніх розрахунках довів, що Сила Моносу ( $F_0$ ) дорівнює відношенню швидкості світла в четвертому ступеню до гравітаційної сталої  $G$ . Задум письменника був пов'язаний із визначенням дії Сили Моносу у Всесвітньому просторі та дією внутрішнього поля Монади. Необхідно було з'ясувати, чи притягуються космічні тіла в просторі, як це стверджує ньютонівська формула, чи, можливо, навпаки, відштовхуються, що доводив М. Руденко.

Після відкриття Сили Моносу письменник постійно прагне знайти однозначну відповідь на питання: що таке радіуси Монад? Радіуси Монад ( $R_{01}$  і  $R_{02}$ ) жодним чином не символізують відстань між масами космічних об'єктів, бо вони є енергетичними радіусами. Тож, монадні сфери відштовхуються одна від одної. Таким чином, всередині Монади діє світло, а на її межах, де закінчується гравітаційний радіус ( $R_{гр.} = R_0$ ) вступає в дію енергетичний потенціал  $C^2$ . Іншими словами, за межами Монади починає діяти гравітація, яка створює ефект відштовхування. Для з'ясування ефекту відштовхування, розглянемо дві формули:  $F_{гр} = \frac{GM_1 \cdot M_2}{R^2}$  (Ньютонівська) і  $F_0 = \frac{GM_1 \cdot M_2}{R_{01} \cdot R_{02}}$  (Руденківська).

Із руденківської формули маємо:  $F_0 \cdot R_{01} \cdot R_{02} = G M_1 \cdot M_2$ . Розділимо ліву і праву частину рівності на  $R^2$  і отримаємо нову тотожність:

$$\frac{F_0 R_{01} \cdot R_{02}}{R^2} = \frac{GM_1 \cdot M_2}{R^2}.$$

Права частина рівняння є  $F_{гр.}$ , яка дорівнює лівій частині рівності, тобто  $F_{гр} = \frac{F_0 R_{01} \cdot R_{02}}{R^2}$ . Із формули  $F_{гр.}$  ми бачимо, що в ній немає жодного зв'язку з масами космічних об'єктів, бо їх (мас  $M_1$  і  $M_2$ ) немає ні в чисельнику, ні в знаменнику. Рівність лівої і правої частини формули – абсолютна. Звідси висновок: маси космічних об'єктів в Космосі не притягуються, а, навпаки, відштовхуються. Це і є основним принципом будови Всесвіту за моделлю М. Руденка.

Спираючись на визначення Сили Моносу, М. Руденко дає тлумачення суті Монади. Монада і є Матерія, котра веде боротьбу із зовнішнім простором – Темрявою за власний простір для життя – Всесвіт, таким чином створюючи умови для Життя. Завдяки цьому народжуються нові галактики, зорі, планети, різні космічні об'єкти. Розширення Світового Простору під тиском Сили Моносу письменник охарактеризував так: “Отож, існує матерія, котра **творює** (внутрішня), і є матерія, що **руйнує** (зовнішня). Саме тому я схильний навіть у Монадах нижчого порядку вбачати наявність духовних сил. З цього погляду внутрішню матерію слід бачити як **духоматерію** – тобто матерію Світла” [6, с. 561].

Малі Монади нижчих рівнів мають достатню густину, і це свідчить про те, що у них Світло певним чином скуте. Лише Монади галактичного рівня мають можливість розкривати крила Свободи і Творчості. Скутість Монад пов'язана густиною Монад, яку можна визначити за формулою:  $\rho = \frac{M}{V}$ , де  $\rho$  – густина матерії,  $M$  – маса Монади,  $V$  – її об'єм. Дана формула дозволяє зробити наступний висновок: “чим більший радіус Монади, тим менша її густина” [6, с. 561].

Цей висновок дає можливість припустити, що десь у глибинах Космічного Простору є місце перебування Головної Особи Всесвіту, де Вічний Творець, Всесвітній Розум будує власний духовний храм не з речовинного світу, а з гравітаційного поля, яке є перешкодою для негативної Просторової Матерії.

Пояснюючи єдність мікро і макрокосму (людини і Всесвіту) М. Руденко писав: "... ми найближчі родичі галактичного організму – родичі не за тілом, а за Духом. Нам потрібні руки й ноги, а галактичному Розумові вони непотрібні. Його руки й ноги променеві, як і Він Сам. У Нього їх незліченні тисячі, міриади. А коли Йому треба стати людиною, Він народжується у вигляді Ісуса Христа або Крішні. До певного моменту ніхто з людей не знає, що серед них живе Бог, який, не маючи спочинку, обходить живі планети, як земний сівач обходить свої ниви" [6, с. 562]. Таке світорозуміння письменника сприйме навіть атеїст. На наш погляд, письменник даремно впадав у відчай, боячись того, що його гіпотеза не знайде прихильників. Теорія М. Руденка відкриває шлях до світоглядного розвитку, формування демократичної, справедливої, сповненої свободи розвитку і гідності цивілізації. Але пасивне очікування не наблизить земне суспільство до мети. Мова йде про постійну роботу окремої людини і народів над собою. За таких умов більшість геополітичних проблем зникне само собою.

М. Руденко відкидав розбіжності у релігійних віруваннях. Він стверджував, що різні погляди на Бога мають створювати умови для повнішого розуміння Гносису землянами. Його філософські роздуми вказують шлях для визнання головної істини: "Не сперечатися треба, що нам дорожче ("Бгавад Гіта" чи Бібля), а визнати: вони доповнюють одна одну в пізнанні істини" [6, с. 563]. Ось вам і шлях до релігійної толерантності. Конфлікти на релігійному підґрунті ускладнюють дорогу людини до Бога, тому Гносис у викладі М. Руденка, є шляхом до порозумінь, незалежно від конфесійної приналежності людини.

Кожна Монада виборює для себе простір, розштовхуючи негативну частину космічного простору для створення нової сфери життя. Враховуючи той факт, що Монада – це суцільне Світло, наповнене Добром, то така структура Всесвіту є прийнятною і для речовинного світу, до якого належить і людина. Цей висновок можливий, на думку М. Руденка, за умови, якщо об'єкти Космосу відштовхуються: "Напруження між об'єктами існує, але маси не притягаються, навпаки – відштовхуються" [6, с. 564]. Якщо це відштовхування є боротьбою за життя, то незвична поведінка космічних об'єктів з точки зору звичайної фізики вимагає додаткового пояснення: хто керує цим світом? Якщо Сила Моносу – наймогутніша сила Всесвіту здійснює енергетичне забезпечення цієї боротьби, то на перший план виходить метафізичне розуміння гармонії розвитку всього живого під керівництвом і відповідальністю Головної Особи Всесвіту.

**Висновки.** У праці "Гносис і сучасність" М. Руденко поставив за мету витлумачити власне бачення умов появи життя у Всесвіті та його будову. Письменник вказував на первинність матерії як основи для зародження і розвитку життя і вторинності речовинного світу, сповненого прагнення до життя. М. Руденко вибудував струнку гіпотезу про Монади, які ведуть боротьбу з космічним простором за життя, і відкрив Силу Моносу, яка забезпечує Монаду енергією для цієї боротьби.

Напрямок мислення і наукові розрахунки М. Руденка не можуть повною мірою сприйнятися чи спростуватися вченими сьогодні, бо земна наука не досяг-

ла того рівня розвитку, щоб мати у своєму арсеналі всі дані для спростування чи підтвердження розрахунків українського письменника-дослідника. Тому запропонована нашим дослідником теорія монадної структури Всесвіту може вважатися наукою III тисячоліття, а перспективи подальших досліджень проблеми – в аналізі теорії М. Руденка щодо квантування Космічного Простору.

#### *Література*

1. Логвиненко Ю. “Енергія прогресу” – філософська модель будови Всесвіту Миколи Руденка / Ю. Логвиненко, В. Мазуренко // Особистість, суспільство, політика : матер. III Міжнар. наук.-практ. конф. – Ч. 1 / за ред. С. Терепищого, Ю. Будник, В. Грасимовича, О. Познія. – Люблін : WSEI, 2016. – С. 103–105.
2. Логвиненко Ю. Микола Руденко : феномен у світовій науці та українській літературі: монографія / Ю. Логвиненко, В. Мазуренко. – Суми : Вид-во СумДУ імені А. С. Макаренка, 2018. – 245 с.
3. Мазуренко В. О. Монадологія Г. Лейбніца, М. Бугайова, М. Руденка : порівняльний аналіз / В. О. Мазуренко, Ю. В. Логвиненко // Філософія науки : традиції та інновації. – 2017. – №2 (16). – С. 151–162.
4. Мозговий І. П. Палеоконтакт : міфи чи реальність : монографія. – Суми : Сумський державний університет, 2017. – 237 с. – Режим доступу: <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/57798>
5. Мозговий І. П. Феномен паралельних світів : до проблеми засобів їх виявлення // Світогляд – Філософія – Релігія : зб. наук. праць. – Вип. 6. – Суми : Тов. ВПП “Фабрика друку”, 2014. – С. 81–109. – Режим доступу : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/52959>
6. Руденко М. Енергія прогресу. Гносис і сучасність. Метафізична поема. Публіцистика. Поема / М. Руденко. – К. : Журналіст України, 2008. – 716 с.
7. Шевчук В. Архітектоніка Всесвіту за Миколою Руденком / В. Шевчук // Дніпро. – 2000. – № 11–12. – С. 81–85.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

***Mazurenko Vladimir., Logvynenko Yulia. Monadology of Mykola Rudenko: uniqueness and originality of scientific platform.***

*Monadology is not a new science. The beginning to it was given by ancient gnostics. G. Leibniz was its founder. The developers of science of Monads are considered to be M. Bugayev, P. Florensky and others, but only M. Rudenko managed to impose geocentric standards of modern physics on concepts that for a long time were attributed to metaphysics. M. Rudenko, the first in the world of science, gave physical characteristics of the Monad: he calculated the radius, mass, density, energy and proved that the Monad can thicken and create a gravitational field.*

*M. Rudenko offers a stationary (unlike known isotropic) model of the Universe, in which everything is based on the principle of general order without any eventualities. Thickening and rarefaction of vacuum is the beginning of the Spheres, the birth of the Monad. Monad is pushing the Universe to win space for itself. Monad, or Nine: six forces that create the Sphere, and three additional ones – Free Light, Light Creator. The Light is spilled inside the Monads. The Monad should be seen as the Spirit Matter. There are no other realities in the world except the Monads. The thinker proves that life on the Earth does not originate from the Sun but from the World Monad. M. Rudenko did not completely remove the veil of mystery, but pointed out the alternative direction of scientific research, pointed to the lack of knowledge, that today is an obstacle to finding out the phenomenon of the Universe.*

***Keywords:*** *M. Rudenko, monadology, the Monad, Monos power.*

УДК 140.8:2–175“18/20”М.Сповідник

**Анатолій МАКОГОН****ЕСХАТОЛОГІЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РОЗВІДКА І СТАН СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

*Стаття містить аналіз найважливіших підходів у науковому вивченні есхатології Максима Сповідника. Застосовуючи історико-філософську методологію, ми розглянули та проаналізували головні напрямки дослідження поглядів отця церкви, починаючи з кінця ХІХ ст. до нашого часу. Виявлено наявність томістського, неопатристичного і персоналістського підходів і відсутність системного філософського аналізу есхатології Максима. Визначена проблематика есхатологічних поглядів отця: незалежність Воплочення Слова, концепт відновлення всього, вічне повернення і есхатологія волі.*

*Ключові слова:* есхатологія, Максим Сповідник, вічне повернення, апокатастасис, свобода волі, свобода вибору.

**Постановка проблеми.** Дослідження, пов'язані із візантійською філософією, стають дедалі інтенсивнішими у науковій спільноті. Це стосується також і поглядів одного з самих глибоких і філософськи орієнтованих мислителів Візантії, Максима Сповідника (580–662). Досліджуючи різні розділи його вчення, науковці не зосереджувалися в достатній мірі на його есхатології, і не присвятили цьому найважливішому, з християнської точки зору, аспекту системи святого отця Церкви жодної монографії. Обмежуючись окремими главами і небагатою кількістю статей, науковці досі не прийшли до більш-менш єдиного погляду на есхатологію Максима, що проявилось у запеклих полемічних баталіях з приводу таких концептів вчення Максима як відновлення всього (ἀποκατάστασις), гномічна воля (γνώμη), обожнення (θεολοίησις), стан розумних істот у есхатоні та ін. Ці питання є чинниками проблемного поля завдяки своїй складності і вкоріненості у двох різних, але перетинаючих одна одну, традиціях, християнської догматиці і неоплатонічної філософії. Тому суперечливість есхатологічних концептів становить проблему, яка потребує якщо не вирішення, то більш глибокого прояснення.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Окремі аспекти есхатології отця Церкви були проаналізовані у працях Г. Флоровського, Г. У. фон Бальтзара, П. Шервуда, Л. Тунберга, А. Ріу, Б. Дейлі, Д. П. Фарела, Ж.-К. Ларше, І. Рамеллі, Р. Людовікоса, А. Андреопулоса, П. Блауерса та ін. Необхідні посилання на цих та інших дослідників стосовно есхатологічної проблематики містяться у іншій нашій статті [4, с. 98]. Слід додати до цього списку джерела, що стали доступні для нас нещодавно. У статті Дж. Манусакіса є розділ, присвячений аналізу волі у стані обожнення, у якому автор припускає наявність гномічної волі [16, с. 172–180]. Критичною відповіддю на його погляди постало фундаментальне дослідження Г. Беневича, в якому автор спростовує думку Дж. Манусакіса, стверджуючи про деактивацію гномічної волі у есхатоні [1, с. 178–



182]. Також гідна уваги дисертація С. Мітралексіса, в якій розглядається питання темпоральності та есхатологічний концепт вічно-рухомого спокою (ἀεκίνητος στάσις) [23]. Останній автор користується методологією персоналістськи орієнтованих теологів (Х. Яннарас, Дж. Зізіулас), що примушує деяких науковців до критичних зауважень стосовно цієї методології. Тому, щоб зрозуміти проблематику, яка постає у доволі складній богословсько-філософській системі отця, існує необхідність аналізу всіх основних праць і наукових підходів, так чи інакше присвячених есхатології Максима Сповідника.

**Мета** статті – провести історико-філософський аналіз сучасних джерел, в яких досліджується есхатологія Максима, виявити її головні проблеми, з'ясувати основні підходи до вивчення спадщини отця. Це дозволить створити підвалини для системного викладу есхатологічних поглядів його вчення.

**Виклад основного матеріалу.** Чи не перший, хто торкнувся есхатології Максима, був А. І. Брілліантов (1898 р.), який визначив категорію потерпання у стані обоження, дві есхатологічні мети людини (поєднання у собі всього існуючого і з'єднання з Богом), незалежність Воплочення від гріхопадіння [2, с. 221–224, 241]. Зауваження з приводу есхатологічних поглядів Максима зробив Е. Мішо (1902 р.), який доводив, що Максим Сповідник дотримувався вчення про остаточне спасіння всіх істот, на зразок вчення Оригена або Григорія Нісського [22]. Е. Мішо припускав, що місця, де Максим каже про обмежену надію на спасіння або вічні муки і вічне покарання для грішників, мають сенс суто пастирських настанов і повчань, ніж є богословськими роздумами.

Перше наукове дослідження системи Максима на сучасному рівні було зроблено київським патрологом С. Єпіфановичем (1915). Він не присвятив особливої уваги есхатологічним поглядам Максима, але цілком слушно визначив свою позицію стосовно розуміння Воплочення, як цілі створення світу: “Це була найвеличніша тайна Воплочення заради нашого обоження, тайна, наперед визначена в передвічній Божій нараді. Це та тайна, у передбаченні якої було створено все сотворене буття, і людині наперед визначено обоження” [3, с. 69]. Під впливом С. Єпіфановича знаходився видатний патролог Г. Флоровський, що уважно розглянув есхатологічні погляди преподобного. Всупереч Е. Мішо, Г. Флоровський доводить, що Максим не дотримувався поглядів спасіння всіх створінь (у тому числі грішників, що не покалися, і навіть самого диявола), кажучи, що грішники успадковують тільки вічно-буття, але не вічно-благо-буття, тобто вони пізнають у фінальному есхатоні Бога, але не будуть залучені до його благ, які повинні досягатися через вільні аскетичні зусилля [8, с. 226–227]. Згідно з Максимовою думкою, Воплочення не зумовлене гріхом Адама, і завжди перебувало у передвічній Божій нараді, тобто у задумі Божому. Доводячи свою думку Г. Флоровський, в дусі програми “неопатристичного синтезу” посилається на парадигматичний вислів Максима, в якому на перший щабель осягнення виходить ціль і кінець буття, а не начало [21, с. 621А–621В].

Найглибше дослідження системи преподобного Максима зробив швейцарський богослов і філософ, кардинал Г. У. фон Бальтазар. Результати його

дослідження лягли у дуже важливу працю “Космічна літургія” (1941) [10]. В цьому тексті окреслюються два засновки падіння духів у системі орігеністів, які критикував Максим: падіння через пересичення благом і падіння через пізнання того що є протилежним благу. Максим Сповідник був полемічно налаштований проти первісної сталості, або спокою духів у Енаді (στάσις), проти вчення про витoki будь-якого руху з гріхопадіння, проти дурної безкінечності і циклічного руху у нових еонах [10, с. 123–124]. Замість орігеністської метафізичної тріади “спокій (στάσις) – рух (κίνησις) – становлення (γένεσις)”, Максим пропонує свою – “становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις)”, причому останній член тріади ще ніколи не був досягнутий, що заперечує орігеністське повернення до сталого спокою, з якого знов можливо падіння в матеріальність. Теж саме стосується і другого засновку походження світу через падіння духів (умів), а саме - через необхідність досвіду (πείρα) протилежного, тобто необхідність пізнання зла, щоб знову повернутись до істини, і повернутись у первісний стан. Як зауважує Г. У. фон Бальтазар благо, згідно з вченням Максима, повинно жадатись саме по собі, а не через досвід падіння [10, с. 125].

Вагомим внеском Г. У. фон Бальтазара в аналіз есхатологічних поглядів Максима Сповідника є зауваження про те, що Максим перетлумачив концепт Григорія Ніського ἐλέκτασις (нескінченне наближення до мети, без всякого кінцевого її досягнення), від сприйняття його у якості абсолютизації людського прагнення, до його розуміння як божественного подарунку. Свобода людини не підноситься на квазі-божественний рівень і надана самій собі [10, с. 126]. Свобідний рух у думці Максима не є рухом прагнення і занепокоєння (як у Григорія Ніського), а є “рухом доручення себе буттєвій співрозмірності благого становлення і течії, що тягне до океану Божественності” [10, с. 126]. Перехід від природного руху до спокою (що і є ціль) відбувається в пасивності сущого, через потерпання створінням Божої дії, тому що вихідна точка (ідентична меті) знаходиться поза буттям, і власними зусиллями ніяке суще не зможе до неї дотягнутися, тому обоження ми потерпаємо пасивно, не маючи власної природньої можливості [21, с. 320D–321A]. Створіння прямує до своєї мети через пізнання своєї ницості перед Абсолютом, своєї чистої пасивності відносно до безпричинної благодаті.

Цікаво, що Г. У. фон Бальтазар дотримується думки, що Максим сповідував пом’якшений орігенізм, який він пропонував для посвячених у тайне вчення (зберігаючи “шляхетне мовчання”), а для більшості, з пастирської спонуки, пропагував звичайне християнське есхатологічне вчення про нескінченність пекельних страждань [10, с. 355–359]. Поміркуваний томізм і спадок Аристотеля, термінологією яких користується швейцарець, приводить його до того, що він іноді бачить “демонів” Платона там, де східна патристична думка не вкладається у, так би мовити, “світло” аристотелівської метафізики і логіки.

Важливим етапом у дослідженні поглядів Максима постали напрацювання П. Шервуда, (1955 р.) [27]. В тексті присвяченому спростуванню орігенізма Максимом, автор зосереджується на критиці орігеністської протології і есхато-

логії, розглядаючи причину падіння умів в пересиченні (κόρος) і відсутності непохитної опори у благу. П. Шервуд приходить до висновку, що Максим не дотримується орігеністських поглядів навіть у ранніх своїх творах, тим самим полемізуючи з думкою Г. У. фон Бальтазара. Вчений доводить, що Максим в деяких місцях стверджує вічність пекельних мук, але пов'язує їх з відсутністю причетності до блага, хоча принаймні знання цього блага буде існувати в душах всіх істот [27, с. 205–222].

Важливим джерелом нашого дослідження є доповідь Б. Дейлі “Апокатастасис і “шляхетне мовчання” в есхатології Максима Сповідника” [12]. Автор критикує погляди Г. У. фон Бальтазара, який репрезентує Максима як такого собі крипто-орігеніста, тлумачачи у цьому сенсі три важливих місця в творах преподобного [21, с. 257С–260А, 412А–413В, 312В–316D]. Спираючись на дослідження П. Шервуда вчений доводить, що мовчання Максима зумовлене скромністю або недостатньою обізнаністю, але аж ніяк не “езотеризмом” [12, с. 319]. Б. Дейлі слушно зазначає, що у Максима немає прямої критики вчення про апокатастасис, яке постає у трьох смислах, а саме: 1) відновлення праведників, 2) відновлення природи, тобто воскресіння, 3) відновлення сил і властивостей душі, які колись були у Раю, і забуття зла [12, с. 323]. В останньому тлумаченні душа відновлюється у ясному знанні Бога, але не у причетності до благ. Розглядаючи вчення Григорія Нісського стосовно апокатастасису, Б. Дейлі зазначає, що воно викликано скінченністю зла, через відсутність у нього онтологічного ґрунту, тобто рано чи пізно зло завершиться, і душа, досягнувши останньої межі зла, навернеться нарешті до блага. Дослідник вважає, що святий отець ніяк не заперечував орігеністського вчення св. Григорія [12, с. 324–325]. Максим відкидає не сам апокатастасис як такий, а уявлення про первісний спокій умів (στάσις), а ще точніше, про первісний стан спокою, і всупереч цьому вченню розробляє своє, де в началі був не стан, а замисел Бога, логоси цього замислу, а не уми у спокої. Передіснують замисли, а не душі [12, с. 326].

Згідно з Б. Дейлі, всюдиприсутність Бога ще не є причиною спасіння для кожного індивіда. Тому Максим наполягає на аскетичних зусиллях, і припускає падіння окремих істот, яке може завершитися вічними стражданнями і вічним вогнем. Він висловлює думку про відсутність надії, неможливість вибирати добро, безвихідність, відчуження, докори совісті, і головне – про припинення спілкування із Богом [17, с. 1252В], [19, с. 389А–В]. Ці висловлювання не є лише пастирськими настановами (як то уявлялося Г. У. фон Бальтазару), а й богословськими текстами, релевантними доктрині святого отця [12, с. 334].

Деякі сумнівні положення Б. Дейлі були розкритиковані Ж.-К. Ларше щодо природи і видів вогню, якими Бог карає грішників, відрізняючись у одному виді тимчасовістю, а в іншому – вічністю. Відновлення природних сил і властивостей у фінальному есхатоні все одно супроводжується вічними муками, і ці муки спричиняє сам Божественний вогонь (Божественні енергії), який для праведників навпаки є благом [14, с. 652–662]. У своєму творі “Обожнення людини згідно з Максимом Сповідником” (1996) французький дослідник остаточно, на

наш погляд, вирішив проблему Воплочення Логосу незалежного від гріхопадіння [14, с. 83–124]. Автор підкреслює метафізичну перевагу кінця (мети) над началом буття, і наполягає на свобідному рішенні Бога щодо Воплочення, яке не підкоряється необхідності [14, с. 101]. Передвічний план обожнення людини не змінився згідно зі своїм логосом, але змінився його тропос, набувши парадоксальності, що потребувало страждань, смерті і воскресіння Сина Божого [14, с. 1097A–D]. Обожнення, яке є засадничим для християнської метафізики, в розгляді Ж. К. Ларше постає як есхатологічний концепт у богослов'ї Максима. Автор застосовує до нього такі визначення як зміна ума, зупинка всіх людських діянь, екстаз, вічно-рухомий спокій. Максим слушно зазначає, що після Другого Пришестя буде існувати не тільки вічно-благо-буття, але й вічно-зло-буття [17, с. 1392D, 1097C]. Щодо волі людини в її есхатологічній перспективі філософ наполягає на єдності волі Бога і святих у стані обожнення, яке має дарчий характер, причому свобода волі у такому стані не відкидається [14 с. 554–568]. Згасання і зупинка людських природних рухів здійснюється добровільно і людина набуває божественних властивостей (ἕξις), не змінюючись згідно з логосом, але змінюючись згідно з тропосом (τρόπος). Ж.-К. Ларше відкидає думку про те, що Максим дотримувався пом'якшеного орігенізму у есхатологічних поглядах, і спростовує не тільки гадки Г. У. фон Бальтазара, а й уточнює думку Б. Дейлі щодо непричетності грішників до Бога [14, с. 652–662].

Дж. Фарел розробив аналіз есхатологічних аспектів вольового процесу і проблеми гномічного воління і вибору у прийнятті рішення [13, с. 199–130, 178–189]. Але він залишає виборність і гномічність у стані обожнення, тоді як на наш погляд ці категорії відсутні в есхатоні, де залишається лише свобідна воля (не вибір). Зв'язок темпоральності із Воплоченням проаналізував Е. Перл, виявивши у поглядах преподобного так званий концепт “здійсненої есхатології” (realized eschatology), який вершиться в літургійних діях, де створений світ стає Тілом Христовим [25, с. 280–310]. Персоналістичний погляд Е. Мура, заснований на філософії М. Бердяєва дещо спотворює думку Максима, протиставляючи їй вчення Орігена, мовляв Максим не досягає ідеалу справжньої християнської свободи, підмінивши свободу волі людини волею Бога, [24, с. 59–70, 180, 182]. Також цікаві рефлексії знаходяться в схоліях А. Шуфріна з приводу найбільш вагомих концепцій в антиорігеністській полеміці Максима [5, с. 294–386]. В тексті Н. Людовікоса панівним постає концепт логосів, які є не статичними “ідеями”, а динамічними пропозиціями божої волі до своїх створінь, в очікуванні відповіді від них, щоб і ті додалися до есхатологічної повноти “восьмого дня” [15, с. 92]. Італійський професор К. Морескіні зазначає, що Максим “виключає із сфери апокатастасису таке спасіння і таке обожнення, які за останнім рахунком, були б нав'язані людині з боку якоїсь вищої сили” [7, с. 855]. Дослідниця концепту апокатастасису, І. Рамеллі, навпаки, вважає що Максим все ж таки дотримувався, хоча і в пом'якшеному вигляді цього концепту, генезис якого вона прослідковує ще від досократичних філософів, через стоїків, платоників до Орігена і авторів пізньої патристики [26, с. 738–757].

В розумінні есхатології волі у Максима Сповідника ми вбачаємо два вектори. З одного боку це персоналістський підхід Дж. Манусакіса, який каже про наявність гномічної волі у есхатоні. Він стверджує перевагу особистості над природою, розуміючи природу надто натуралістично, називаючи “буття по сутності” – нелюдським, легким, а “буття особистісне” – важким [16, с. 176]. А з іншого – більш адекватний, на наш погляд підхід Г. Беневича, який не виходячи за межі Максимових текстів наполягає на деактивації гномічної волі, а особистісну відмінність він бачить у відмінності особливих тропосів існування, а не у гномічності [1, с. 180]. Згідно з Максимом, у відношенні до логоса природи, воління у всіх в есхатоні одне, в чому й полягає момент тотожності, а у відношенні до тропоса руху – різне [20, с. 24С–25А].

Одна з останніх статей стосовно есхатології Сповідника була написана А. Андреопулосом [9], де він зазначає, що у думці Максима очікування постає важливішим, ніж платонічний анамнезис (пригадування), майбуття – важливішим, ніж минуле, покликання (мета) – важливішим, ніж початок. Бог вище часу, і його свобода не редукується до точки у часі, тому Максим застосовує концепт Григорія Нісського про  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ , але насправді ап. Павла “від слави в славу” (2 Кор 3, 18). Тому кінцевий стан визначається Максимом як вічно-рухомий спокій ( $\acute{\alpha}\epsilon\iota\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$   $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ ). Рух у Максима на відміну від Оригена – позитивне поняття, а любов – рушійна сила, яка доводить до досконалості [9, с. 328]. Не погоджуючись із Г. У. фон Бальтазаром про “шляхетне мовчання”, А. Андреопулос наполягає на ідеї вічного покарання тих, хто не іде слідом свого природного логосу [9, с. 330]. Тобто автоматичного спасіння для всіх не існує. Автор статті зазначає, що є велика різниця між пізнанням Бога (те, що здобудуть всі істоти) і повним причастям до Бога, умовою якого може бути тільки свобода і незалежність волі. Автор зазначає: “Хоча підхід Максима до питання фінального відновлення дозволяє нам мати надію і молитися про покаяння, прощення і спасіння всього, але ж спасіння, яке автоматично і механічно спільне до всього, заперечувало б свободу душі і трансформувало б Царство Боже у жорстокий звіринець” [9, с. 332]. Моральним аргументом до такого апокатастасису є марність і безглуздість ходи на шляху до Бога, якщо кожному дається відновлення тіла і душі. У такому розумінні немає реальної справедливості і реального прощення, якщо співчуття і жалість Бога вимушені у відношенні до кожного, як автоматичне і механічне прощення. Якщо для праведників потерпання благодаті з боку Бога є у суцільному до Нього причасті, то для грішників таке потерпання постає як каяття, якого вони не мали при житті, що цим каяттям і наближає їх до Бога [9, с. 333].

Американець П. Блауерс, у своїй монографії “Максим Сповідник. Ісус Христос і преображення світу” (2016), теж приділив немало місця есхатології отця [11]. Аналізуючи євхаристичний смисл есхатологічної розв’язки, він користується слухними і влучними зауваженнями І. Зізіулеса про анафору, яка є, так би мовити, спогадом майбутнього (а не тільки минулого), а кінець є причиною минулого і теперішнього. Дослідник зазначає, що Максим презентує есха-

тологію, як “здійсненну”, так і націлену у майбутнє у таїнстві обоження [11, с. 195]. Позитивний сенс тілесності дозволяє стверджувати що кінець (τέλος) краще ніж дублювання первісного раю конститує нову реальність, збагачену історією, яка виправдовується Христовим Воплоченням [11, с. 224]. Ми маємо спіральний характер вічного наближення вірних до Божественної сутності у синергії благодаті і свободи людської волі [11, с. 251]. П. Блауерс робить такі висновки: 1) Творець любить усіх істот і має неослабне бажання спасти всіх; 2) Максим відкидає спіритуальні теорії апокатастасису; 3) фінальне преображення всіх істот, навіть нелюдських, пов’язане з передіснуючими логосами суцього; 4) існує екзистенціальна тверезість стосовно майбутньої свободи створінь; 5) відсутність у Максима жорстких схем завершення есхатологічного процесу, особливо схем подібних до повернення в загублений рай і, навпаки, існує відкритість до нового одкровення, безпрецедентної слави, ознаменованої Новим Адамом [11, с. 253].

У вітчизняній науці творчість Максима Сповідника досліджувалась К. Говоруном, Ю. Чорноморцем, А. Глущенком, І. Беєм. Але ніхто з них не приділив уваги есхатологічній проблематиці у поглядах святого. Лише в дослідженні, присвяченому впливу філософії неоплатонізму на патристику, І. Мозговий відмітив есхатологічні моменти в розумінні любові, сходження Логосу і повернення людини до Бога, що є свідченням неоплатонізму Отця [6, с. 228]. Автор зазначає стосовно екстатичного аспекту гносеології у Максима: “Екстаз, на думку Максима, “благовіщує” про наступну вічність, коли здійсниться “обоження” всіх речей. Отець церкви ніби передбачає той день, коли Всесвіт повернеться до своєї Першопричини як вічної сутності. Іншими словами, повернення людини до Бога зумовить і повернення до нього всього світу” [6, с. 234].

**Висновки.** В результаті нашої розвідки в царину здобутків вчених, які досліджували творчість Максима Сповідника, мусимо зробити наступні висновки. 1. Есхатологія отця Церкви ще не знайшла того, хто б виклав її у системний спосіб, дослідивши всі підходи і думки, в яких вона була розгорнута різними авторами, серед яких переважають більше теологічні підходи: томістські (Г. У. фон Бальтазар, А. Ріу, Ж. Гарріг), неопатристичні (Ж.-К. Ларше, Г. Беневич, А. Андреопулос), персоналістські (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, С. Мітралексіс). Брак філософського і особливо історико-філософського аналізу проблеми потребує нового і більш системного погляду на есхатологію отця із залучанням неоплатонічних джерел, які на нашу думку просвітлюють цю непросту проблему. 2. Нами були виявлені головні проблеми які виникають у есхатології візантійського філософа, стосовно різних світоглядних позицій, згідно з якими вона розуміється. Це перевага цілей над початками буття і критика Максимом еллінського концепту “вічного повернення”, який постав у метафізиці орігеністів. Це незалежність Воплочення від внутрішньосвітових метаморфоз і підпорядкування йому сотеріологічного вектору. Це проблема апокатастасису, яка вирішується Максимом у сенсі спасіння природи та волі, але не всі істоти будуть причетними Богові. Це проблема гномічної волі, яка на наш погляд

деактивується у есхатологічному стані спасених. 3. Доробки вчених стосовно есхатології святого дозволяють углядіти суперечки, які точаться навколо його поглядів і не вщухають й до сього дня. Це стосується, по-перше, проблеми апокатастасису, в якій деякі науковці (Г. У. фон Бальтазар, І. Рамеллі) вбачають поміркований оригенізм Максима, а інші (П. Шервуд, Б. Дейлі, Ж. К. Ларше) його заперечують. По-друге, це суперечки щодо присутності або відсутності у есхатоні гномічної волі у яких так звані персоналісти (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс) наполягають на реальності виборчого процесу у обожнених істот, а їх супротивники (Ж. К. Ларше, Г. Беневич) заперечують наявність гномі в есхатоні.

Вирішення або наближення до цих проблем постає чинником більш глибокого розуміння не тільки оригінальної есхатології, притаманної візантійській філософії (яка до речі тільки-но почала системно вивчатися), але й чинником осягнення онтології, теорії вольового акту і гносеології, найяскравішим виразником яких був Максим Сповідник. Свобода волі, яка постає у есхатологічних поглядах цього отця, і яка піднесена на найвищий рівень споглядання в його неоплатонічних інтуїціях, дозволить нам оволодіти апофатичною глибиною власної свободи і опанувати її цілющу незбагненність.

#### *Література*

1. Беневич Г. И. Богословско-полемиические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // Прп Максим Исповедник. Богословско-полемиические сочинения. – Святая гора Афон ; СПб : Изд-во РХГА, 2014. – С. 11–298.
2. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены. – М. : Мартис. 1998. – 446 с.
3. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – Киев, 1915. – 144 с.
4. Макогон А. Філософська критика вчення про вічне повернення в есхатологічних поглядах Максима Сповідника // Світогляд – Філософія – Релігія. – Суми : СумДУ, 2017. – № 12. – С. 97–108.
5. Максим Исповедник : полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
6. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації. – Суми: ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2009. – 471 с.
7. Морескини К. История патристической философии. – М. : Изд-во “Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина”, 2011. – 864 с.
8. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – 260 с.
9. 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.
10. Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus’ des Bekenner. – Einsiedeln;Trier: Johannes-Verlag, 1988. – 692 s.
11. Blowers P. M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. – Oxford : Oxford University Press, 2016. – xvii + 367 p.
12. 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 Fribourg, 2–5 septembre 1980. – Fribourg : Editions Universitaires, 1982. – P. 309–339.

13. Farrell J. P. Free Choice in St Maximus the Confessor. – South Canan, PA : St. Tikhon's Seminary Press, 1989 – 252 p.
  14. Larchet J.-C. La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. – Paris : Cerf, 1996. – 770 p.
  15. 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.
  16. Manoussakis J. P. The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will / Bishop Maxim (Vasilevic), ed., Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. – Alhambra: Sebastian Press, 2013. – P. 159–180.
  17. Maximus Confessor. Ambigvorum liber // Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. – T. 91 – P. 1032–1417.
  18. Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 90. – P. 1084–1173.
  19. Maximus Confessor. Epistulae // Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 91. – P. 364–649.
  20. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 91. – P. 9–285.
  21. Maximus Confessor. Questiones ad Thallassium // Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 90 – P. 244–785.
  22. Michaud E. St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase // Revue internationale de théologie 10, 1902 – P. 257–272.
  23. Mitralaxis S. Ever Moving Repose. The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy through the Perspective of Rational Ontology : dis. ...of Philos. Doct. – Berlin, 2014. – 249 p.
  24. Moore E. Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor : An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines. – Boca Raton, FL : Diss.com, 2005. – x+220 p.
  25. Perl E. Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor. – Ann Arbor, MI: Yale University, 1991. – V + 327 p.
  26. Ramelli I. The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. – Leiden: Brill, 2013. – xx + 890 p.
  27. Sherwood P. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. – Romae: Gerder, 1955. – xv + 236 p.
- Отримано 10.05.2018

#### Summary

#### ***Makohon Anatolii. Eschatology of Maximus the Confessor: Historical and philosophical investigation in the state of contemporary researches.***

*The article contains an analysis of overriding scientific approaches in studying of Maximus the Confessor's eschatology. Applying historical and philosophical methodology, we reviewed and analyzed the main directions church father's opinions from XIX century to now. It was discovered availability of tomistic, neopatristic and personalistic approaches and lack of systemic philosophical analysis Maximus' eschatology. We have determined the main problems father's eschatology, such as independence of Word's Incarnation, restorations of all things and eternal return concepts, eschatology of will. The main controversy among scholars occurs in relation to the concept of apokatastasis, as well as in the presence or absence of gnostic will in the state of deification. The necessity of the systematic study of the eschatology of Maximus the Confessor is determined, which is a factor in a more profound understanding of Byzantine philosophy.*

**Keywords:** *eschatology, Maximus the Confessor, eternal return, apocatastasis, free will, free choice.*



**Римма МИЛЕНКОВА**

## **ОСОБЛИВОСТІ АДАПТАЦІЇ ОБ'ЄКТІВ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА У ГАЛЕРЕЙНОМУ ПРОСТОРИ**

*У статті досліджується процес адаптації об'єктів сучасного мистецтва, зокрема об'єктів у просторі, до галерейного середовища. Узагальнюється практичний досвід галереї актуального мистецтва “академArt”, заснований на практиці експонування ленд-арт проектів та інших об'єктів. Адаптація об'єктів аналізується з точки зору дискурсивності в репрезентації творів сучасного мистецтва.*

***Ключові слова:** сучасне мистецтво, галерейна діяльність, адаптація, дискурсивний підхід, галерейний простір.*

**Постановка проблеми.** Сучасне мистецтво, яке відходить від традиційних форм, потребує особливого ставлення до середовища, в якому воно народжується і в якому експонуються твори. Простір стає частиною твору, об'єкту, взаємодіє, доповнює його, створює контексти.

Простір галереї сучасного мистецтва є, водночас, сприятливим для репрезентації творів виставковим майданчиком, що поєднує функції мистецького й освітнього середовища, формує “повагу до об'єкту”, вчить оволодінню кодами його інтерпретації. З іншого боку, цей простір є обмеженим формально і часто регламентований у підборі контенту, що лімітує можливості для експозицій. Нерідко низькі фінансові можливості галерей не дозволяють переформатувати простір під об'єкт мистецтва. Тоді власне об'єкти й проекти змушені “підлаштовуватись” до експозиційного простору. Ці проблеми, найчастіше, вирішуються за рахунок нестандартних авторських та кураторських рішень. Адже, метою діяльності галереї, найчастіше, є побудова соціальної комунікації через мистецтво, трансляція його меседжів у лавіюванні між елітністю й доступністю. Саме тому, галереї в Україні все ж ведуть більш гнучку політику порівняно з традиційними музеями. Вони погоджуються на часті зміни експозицій, показ крихких об'єктів, коригування світлових режимів, застосування мультимедіа.

Концепція перебування “всередині білого куба” Б. О'Доерті (вперше заявлена в 1971) обґрунтовує необхідність білих лаконічних стін галереї для побудови розуміння сучасного мистецтва, оскільки реалізує безпосередній зв'язок між суб'єктом, який споглядає, та об'єктом, який споглядається. Білі стіни виводять нас поза щоденні контексти та позбавляють відчуття часу, що дозволяє сконцентруватись на сприйнятті об'єкту. Але, водночас, простір може стати ворожим для твору, виявляючи його чужеродність і часом вводячи в конфронтацію з глядачем.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Практичний досвід галерейної діяльності вимагає теоретичного аналізу особливостей та проблем адаптації об'єктів сучасного мистецтва до галерейного простору. К. Хезерінгтон, зокрема, наголошує на відсутності системного аналізу специфіки галерейного простору [8, с. 9]. Д. Мессі звертає увагу на те, що галерея перетворюється на контейнер, в якому змінюються зв'язки між суб'єктом та об'єктом [10]. Галерею як майданчик, де міняються методи отримання досвіду розглядає Ш. Клонк [16] та інші дослідники, серед яких С. Конн, К. Вайтхед, Е. Панюфскі, В. Сасман, Р. Сеннетт та ін.

Проте систематичний аналіз взаємодії твору мистецтва з галерейним простором відсутній у вітчизняних мистецьких дослідженнях.

**Метою статті** є виявлення специфіки формальної адаптації та зміни художнього дискурсу щодо об'єктів мистецтва, які потрапляють до галерейного простору з іншого середовища.

Мета дослідження обумовлює виконання наступних завдань:

- проаналізувати й систематизувати існуючий практичний досвід адаптації об'єктів ленд-арту до галерейного простору;
- дослідити модифікації форми і концептів у ситуації зміни просторового дискурсу.

**Виклад основного матеріалу.** При формуванні експозицій куратори використовують різні види художніх стратегій, які проявляються через інсталяційне просторове мислення щодо реалізації проектів. В такому разі використовуються різні види репрезентації або свідомо відмова від репрезентації як такої. У дослідженні Є. Герман [3, с. 98] такий тип кураторства визначено як той, який застосовує дискурсивний підхід. Поняття дискурсивності є характерним для філософії постмодернізму і проникає у сферу мистецької та кураторської термінології як необхідна складова опису сучасних суспільних контекстів. Дискурсивність у кураторській практиці виявляється через роботу з інформаційним полем, яке не може бути репрезентоване через матеріальний вимір об'єкту, проте є необхідним для його розуміння набором знань, ідей та означень. Це той компонент, який пов'язує об'єкт мистецтва з немистецьким, загальносоціальним середовищем. Таким чином, завдяки дискурсивності, куратор має змогу побудувати мистецький наратив у полі “автор – об'єкт – глядач” і перетворити галерейний простір на комунікативний майданчик. Галерейна експозиція стає засобом спілкування з глядачем та забезпечує можливість куратора бути медіатором між художником та відвідувачем. Завдяки цьому вирішується проблема неволодіння сучасними кодами, необхідними для тлумачення contemporary art, адже саме завдання галеристів і кураторів полягає в тому, щоб надати провенанс, інтерпретувати твір мистецтва на тому рівні, якого потребує глядач, створити відчуття “причетності” до мистецького середовища, компетентності в його розумінні, сформувані потребу в естетичних задоволеннях, зробити їх цінностями.

Для забезпечення налагодження такого діалогу політика дискурсивного кураторства включає в себе реалізацію освітніх програм, пов'язаних з експозиціями. Це, як правило, авторські або кураторські екскурсії, лекції з представленої тематики або майстер-класи по відтворенню техніки чи підходів, використаних художником при створенні об'єкта. Більш масштабне інформаційне поле може будуватись завдяки побудові панелі публічних дискусій міждисциплінарного характеру, організації конференцій та симпозіумів, висвітленню концепцій через засоби масової інформації. Отже, будуючи дискурсивність, куратор розширює свої повноваження за межі мистецького середовища, втручаючись у соціальні та філософські контексти суспільства. У такому разі експозиція може розглядатись як навмисно створена ситуація (за К. Доерті), спрямована на трансформацію галерейного середовища як соціальної інституції. Саме такий підхід дозволяє перетворити галерею у впливове й широке комунікативне середовище, значно ширше, ніж традиційний контингент відвідувачів музеїв, охопити найбільш прогресивні й мобільні верстви. Це вимагає репрезентації сучасного контенту, певної видовищності або інтелектуалізації об'єктів заради зацікавленості з боку глядача і, в той же час, відмови від звичних виставок з консервативними підходами до експозицій. Все частіше використовуються незвичні просторові рішення й мультимедійні підходи до експонування.

Цікавим прикладом розширення функцій галерейного простору нам вбачається діяльність галереї актуального мистецтва "академArt", яка знаходиться в приміщенні та є структурним підрозділом Сумського державного університету. Галерея свідомо відмовляється від експонування традиційного живопису на користь творів сучасного мистецтва, таких, як ленд-арт об'єкти (об'єкти у просторі), бук-арт, мультимедійні проекти, перформанси тощо. Вибір такого мистецького й освітнього контенту дозволив виокремити проблему адаптації об'єктів сучасного мистецтва до конкретного галерейного простору як сферу нашого особливого інтересу.

В рамках дискурсивного й інсталяційного підходів виникають питання зміни форми і контексту тих об'єктів, які не були створені для галерейної репрезентації, але змушені адаптуватись до штучного середовища, як, наприклад об'єкти ленд-арту. Цікавим ілюстративним прикладом може бути демонстрація в галереї "академArt" мистецького твору Катерини Буцацької "Neither is bigger nor" ("Жоден не більше і не"). Твір уявляє собою низку створених художницею власноруч, а також підібраних нею реді-мейд об'єктів (предметів), які розташовані на металевих стрижнях, закріплених на дерев'яному брусі. До цього твір у тому ж вигляді був представлений у Національному музеї Т. Г. Шевченка. Але, досліджуючи історію виникнення твору, ми виявили, що він первісно був створений для показу в природному середовищі й об'єкти передбачалося інстальювати не в деревину (необхідність обумовлена галерейним простором), а в зарослу свіжою травою землю, що засвідчує світлина, використана для афіші події.

Таким чином, виникає питання зміни дискурсу й проблема часткового відчуження концепту, пов'язані з примусовою зміною форми об'єкту, зумовленою необхідністю адаптації до галереї. Адже авторка зазначає, що твір отримав свою форму з розрахування на відкритий простір, планувалося, що стрижні з об'єктами займатимуть певну площу, а не лінію, як це реалізувалося в галереї. Фактично, лінія і деревина (брус) з'явилися при трансформації з інсталяційної форми в об'єктну, зумовлену необхідністю галерейного експонування. Таким чином, ідея експонування звичайних предметів, як природних, так і побутових, з непередметного, розчиненого у просторі, перетворюється в концентрат зв'язків одного об'єкту з іншим у просторі галерейному (К. Бучацька). Отже, можемо говорити про певні концептуальні зміни, зумовлені обмеженням умов експонування.

Особливості формальної та концептуальної адаптації об'єктів мистецтва до галерейного простору ми також досліджували у співпраці з художницею Ярославою Майстренко. У 2017 році у галереї “академArt” було представлено проект “З'єднання”. Сперш проект був показаний на ленд-арт симпозиумі “Простір покордоння” (с. Могриця) і за формою уявляв собою символічне з'єднання лінією давніх пагорбів, між якими зяло величезне провалля. У відкритому просторі на об'єкт працювали всі природні дискурси – історичне та геополітичне значення місцевості, заповідність та недоторканість природного матеріалу, естетичні особливості ландшафту, лінійно-кольорове рішення та мінливість сприйняття об'єкту залежно від часу доби, світла, погоди.

Пізніше “З'єднання” було представлено в галерейному просторі. Автор використала цікаве й успішне, на наш погляд, експозиційне рішення. Крім світлин проекту, реалізованого в природному середовищі, через галерейну кімнату було протягнуто лінію, але не горизонтальну, як раніше, а під кутом, який справляв враження заваленого горизонту і надавав об'єкту динамічної драматичності. Крім того, під лінією художниця інстальювала вкриту травою землю, привезену з місця первісної презентації об'єкта (першої частини проекту). Таким чином, за задумом авторки, відбувся не тільки смисловий, а й фізичний зв'язок об'єкта з простором.

Я. Майстренко зазначає, що “тут з'являється новий зміст, адже під з'єднанням у природному середовищі розумілося з'єднання точок простору, які створювали б нову форму. При розміщенні частини об'єкта (землі) у галереї, виник новий тип зв'язку, зв'язок простору галереї і відкритого простору с. Могриця, адже земля – це матеріал, який апіорі посилається на певну місцевість, оскільки є частиною цього простору. У приміщенні об'єкт починає працювати і звучати зовсім по-іншому, уявляючи собою частину загального, він стає самостійною одиницею, яка поєднує конкретний об'єкт із простором галереї”.

Авторка також відмічає, що “особливістю сприйняття об'єктів природи у просторі галереї є сприйняття цього об'єкта більшим, ніж він є насправді.

Підсвідомо ми поєднуємо його з оточуючим середовищем, яке знаходиться за стінами приміщення. Таким чином, об'єкт, який знаходиться у просторі, виходить за межі цього простору” (Я. Майстренко).

Отже, бачимо розширення та підвищення концентрації смислових і візуальних впливів на глядача при формальному звуженні простору до розмірів галереї. При цьому галерейна експозиція стає константою, стерильною фіксацією моменту з життя об'єкту на чітко означений час, коли в природному середовищі проект “жив” би власним життям, щоденно й щогодинно змінюючись під впливом середовища, отримуючи нові смисли й форми.

Такий підхід підтверджує В. Михальчук, який у поняття “інсталяція” включає не “об'єкт”, а “простір, організований волею художника. Кращі з інсталяцій виглядають як спроба створення іншого, відмінного від буденної реальності на обмеженій, спеціально відведеній для цього території” [2, с. 149].

Іншим цікавим прикладом з досвіду діяльності галереї є експозиція проекту Я. Майстренко “Пересипи”. Концепція проекту – виявлення впливу людини на оточуюче середовище і впливу середовища на людину. Перший етап реалізації проекту відбувся в ході ленд-арт симпозиуму в с. Миропілля у занедбаному маєтку. Другий – у галереї “академArt”, де об'єкт з піску м'яко, навіть грайливо взаємодіяв з простором. Міняючи простір, твір стає його частиною, розчиняючись у ньому. Він дозволяє сконцентруватись на безперервному процесі поглинання людиною природи і поглинанні природою людини. На цьому етапі авторка змінює кількість складових об'єкту (підвішених піскових пірамід, що розгойдуються й сипляться) і дозволяє перформативне втручання відвідувачів, надаючи проекту інтерактивності. Третій, завершальний етап був реалізований знов у природному середовищі у с. Могриця, з зовсім іншим контекстом, на відкритому просторі, з використанням іншого типу інсталяції. Метою такої експозиції було розчинення об'єкту природного складу в органічному для нього середовищі.

Отже, галерейна експозиція знову була тимчасовою консервацією проекту, який був народжений і залишений у природному просторі. Проте, в галереї утворюватися дещо інші зв'язки та впливи: антропогенного характеру, а не природного. На відміну від відкритого середовища, тут освітлення і оточення були константними. Але фактори руйнації при тому працювали більш гостро завдяки неконтрольованій інтерактивності та видовищності об'єктів у динаміці.

Експонування таких творів мистецтва у сучасних галереях надає величезний практичний досвід, який потребує систематизації, адже адаптація об'єктів до простору є частиною їх створення й значною мірою впливає як на задум художника, так і на сприйняття глядача.

**Висновки.** Таким чином, дослідивши специфіку формальної адаптації та зміни художнього дискурсу об'єктів мистецтва, які потрапляють до галерейного простору з іншого середовища, можна дійти наступного:

- інсталяція об'єктів у галерейному просторі потребує їх формальної зміни заради збереження та розвитку авторської концепції;
- галерея виступає засобом створення особливої ситуації для споглядання об'єкта та максимальної концентрації на його сприйнятті;
- експозиція в галереї є сталим фіксованим проміжним (не кінцевим) моментом існування проекту;
- об'єкт мистецтва, галерейний простір, так само, як художник і глядач є об'єктами й суб'єктами взаємодії однакового ступеню важливості й існують в унікальному просторі інтертекстуальності, характерному для сфери сучасного мистецтва.

### *Література*

1. Алексеева А. Польові дослідження публічного простору Art-Ukraine. – 2010. – №4 (17). – С. 158–161.
2. Вишеславський Г. Термінологія сучасного мистецтва / Г. Вишеславський, О. Сидор-Гібелінда. – Paris-Kyiv, 2010. – 416 с.
3. Герман Є. С. Кураторська практика в сучасному мистецтві. Світовий досвід та український контекст : дис. ... канд. мист. 17.00.05. – К., 2016. – 247 с.
4. Єфімова А. Public art як феномен сучасного мистецтва: український досвід : Вісник Львівської національної академії мистецтв. – Вип. 22. – С. 100–112.
5. Михальчук В. В. Художні галереї і візуальне мистецтво новітніх технологій : Вісник НАКККіМ. – К. : Мистецтвознавство. – № 1. – 2014. – С. 148–153.
6. Charlotte Klonk, Spaces of Experience : Art Gallery Interiors from 1800 to 2000. – New haven and London : Yale University Press, 2009. – 305 p.
7. DiMaggio Paul, Michael Useem and Paula Brown. – 1978. “Audience Studies of the Performing Arts and Museums : A Critical Review”. – Research Division, The National Endowment for the Arts.
8. Hetherington K. ‘Secondhandedness: Consumption, Disposal and Absent Presence’, Environment and Planning D. : Society and Space, 2004. – Vol 22 (1). – P. 157–173.
9. Hetherington K. Museum’ Theory, Culture and Society. – 2007.– Vol 23 (2–3). – P. 597–603.
10. Massey D. Power-Geometries and the Politics of Space-Time, Hettner Lecture 1998. – Heidelberg : University of Heidelberg, 1999.

Отримано 10.05.2018.

### *Summary*

#### ***Mylenkova Rymma. Some Peculiarities of Contemporary Art Objects Adaptation for Gallery Space.***

*The article deals with the process of adaptation of contemporary art objects, in particular objects in space, to the gallery environment. The practical experience of the contemporary art “AkademArt” gallery is generalized, based on the practice of exhibiting lend-art projects and other objects. Adaptation of objects is analyzed from the standpoint of discursiveness in representation of contemporary art works.*

*The purpose of the article is to identify the specifics of formal adaptation and change in artistic discourse of objects of art that come into the gallery space from another environment.*

*The purpose of the research determined the following tasks: to analyze and systematize the existing practical experience of adapting the objects of land art to the gallery space; to investigate modifications of forms and concepts in the situation of changing spatial discourse.*

*Within the framework of discursive and installation approaches, there arise the questions about the change in the form and context of those objects that were not created for the gallery representation, but are forced to adapt to an artificial environment, such as objects of the land art. An interesting illustrative example may be the demonstration in the “akademArt” gallery of the artistic work of Kateryna Buchatska “Noither is bigger nor” and Yaroslava Maystrenko’s work “Connection”.*

*We see the expansion and increase of semantic and visual influences on the viewer concentration in the situation of formal narrowing of the space to the size of the gallery. In this case, the gallery exposition becomes a constant, sterile fixation of the moment of the object’s life for a certain time, when in the natural environment the project “lives” with its own life, changing daily and everyday under the influence of the environment, obtaining new meanings and forms.*

*Thus, by studying the specifics of formal adaptation and changing the artistic discourse of objects of art that fall into the gallery space from another environment, we can make a conclusion that:*

*- installation of objects in the gallery space requires their formal change in order to preserve and develop the author’s concept;*

*- the gallery serves as a means of creating a special situation for contemplation of the object and maximum concentration on its perception;*

*- the exposition in the gallery is a stable and fixed intermediate (non-final) moment of the existence of the project;*

*- the object of art, the gallery space, as well as the artist and the spectator are objects and subjects of interaction of the same degree of importance and exist in a unique space of intertextuality of contemporary art.*

**Keywords:** *contemporary art, gallery activity, adaptation, discursive approach, gallery space.*

**Іван МОЗГОВИЙ**  
**НАРОДНІ СВЯТА ЯК СИНТЕЗ СВИТОГЛЯДІВ**

*В статті йде мова про взаємозв'язок язичницьких і християнських мотивів в українських у народних святах і традиціях. Простежується християнський календарний рік з багаточисленними святами, постами, виявами української гостинності й культури застілля.*

**Ключові слова:** християнство, вірування, Пасха, дванадцяте свято, піст, заговини, гріх, традиція, освячення.

**Постановка проблеми.** За період свого розвитку християнство, при всій його самодостатності, немало чого запозичило від язичництва, хоча з пережитками останнього воно водночас перебувало у стані гострого протистояння [6]. Вже коли Україна-Русь переходила від “паганської” віри до християнства (кінець X ст.), ідоли язичницьких богів були знищені, проте пам'ять про старих богів та давні традиції прямо чи опосередковано до сьогодні зберігається у народних піснях, переказах, назвах урочищ, у народних віруваннях українців.

Помітно це і на прикладі православних свят, які у всій своїй багаточисельності поділяються на декілька груп. “Празники й інші церковні відправи – невичерпне джерело нашої святості та духовного життя” [4, с. 3]. Незважаючи на це, в даних урочистих подіях можна простежити соціально-побутовий, аграрний і природний фундамент, закладений ще з язичницьких часів, хоча з часом він забезпечив досить гармонійний (синтетичний) вияв різних вікових традицій.

Річний цикл язичницьких свят давніх слов'ян було побудовано за сонячно-господарським принципом. Тобто, головні свята приурочувалися до основних положень Сонця: зимового й літнього сонцестояння, весняного й осіннього рівнодення, яким відповідали основні цикли сільськогосподарських робіт. Оскільки й після хрещення Русі ці обставини неминуче грали суттєву роль у життя наших предків, носії нової релігії мусили враховувати цей фактор і сприяти адаптації християнства до давніх звичаїв і традицій мешканців прадавньої України. При цьому кожному регіону України притаманні свої особливості культово-народних дій. Тобто, не інша культура, не інший за змістом культ, а деякі відмінні зовнішні вияви тотожного змісту [1, с. 126]. У цій цілісності помітна “сезонність” виявів, завдяки чому маємо народний (передусім аграрний) календар, що й видно при розгляді православних свят, обрядів і вірувань.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Окремі аспекти проблеми досліджувалися як світськими (Воропай О., Кислюк К. В., Колодний А. М.), так і церковними авторами. Васильєва М. А. здійснює комплексне дослідження проблем, пов'язаних із “першою релігійною реформою” (980–988) князя Володимира, а Зеленіна Д. К. досліджує проблему померлих неприродною смертю



тощо. Дослідження Виноградової Л. Н. присвячене “нижчій” міфології слов’ян, тобто народним повір’ям про персонажів нечистої сили – русалок, відьом, домовиків. Зачіпаються також проблеми, пов’язані з труднощами ідентифікації демонологічних персонажів і з розробкою методів порівняльного вивчення демонології різних слов’янських народів. При дослідженні цього найважливішого фрагмента народної культури головним для автора залишається факт включеності міфологічних персонажів в усі сфери побутового і обрядового життя традиційного суспільства. Слід відзначити ґрунтовні праці Рибаківа Б. О. в руслі культурно-історичних розвідок. Вони розкривають витoki світобачення українців, простежують періодизацію язичництва: дуалістичний анімізм (культ упирів та берегинь), культ божеств Рода і рожаниць, дружинний культ Перуна, що замінюється християнством; аналізується походження язичних богів, уявлення про світ та керуючих ним силах; розглядаються святилища та поховальні обряди слов’ян. Незважаючи на ці й інші праці з проблем релігійного синкретизму на наших землях, залишається багато малодосліджених аспектів церковного року в православ’ї та його пов’язаності з язичницькими повір’ями.

**Мета статті** полягає у з’ясуванні взаємозв’язку язичницьких і християнських мотивів в українських у народних святах і традиціях.

\* \* \*

**Виклад основного матеріалу.** Ще в Русі слов’яни починали рік у березні – спочатку на день весняного рівнодення (20/21 березня – усі дати подаються за православною традицією), а після Хрещення Русі – 1 березня. Його зустрічали, як свято весни, сонця, тепла, очікування нового врожаю. А вже на *Явдох* (14 березня) прилітали ластівки, гнізда яких люди дуже ретельно оберігали. Вважалося, що руйнувати їх – великий гріх. Люди говорили, “яка Явдох, таке й літо”. Після прийняття християнства напередодні *Великого посту* (він триває 7 тижнів, аж до Пасхи), у останній день Масниць (*масляного тижня*), до чи після весняного рівнодення (20 березня), відзначалася *Прощена неділя*. Тепер кожному було помітно, як пробуджується природа, тож і малі, й дорослі точили сік із клену й берези. А в кінці березня починалася весняна рибалка.

Нарешті, на день *40 святих мучеників* (22 березня) з вирію прилітали жайворонки, і це означало, що весна таки прийшла. У цей день господині пекли 40 кренделів із медом, у вигляді пташок, і роздавали дітям, “щоб птиця водилася”. Дівчата ж варили 40 вареників із сиром і частували ними хлопців, “щоб мороз любисток не побив”.

Назву вже “третьої” зустрічі весни (після Стрітіння і дня Сорока мучеників) одержало в народі дванадцяте свято *Благовіщення* (7 квітня). Вважалося, що в цей день весна остаточно поборює зиму, Бог благословляє землю і відкриває її для сівби – адже, за народними уявленнями, лише після Благовіщення можна було розпочинати польові роботи. Тому “як Благовіщення проведеш, так і весь рік” [5, с. 75]. Раніше “турбувати” землю вважалося великим гріхом. Напередодні цього свята з вирію прилітали лелеки, що “на крилах приносили вес-

ну” та й починали вити гнізда. В Україні ставлення до них завжди було благоговійне, оселя, біля якої поселялися такі птахи, вважалася “обраною”.

У цей день протягом віків існує звичай випускати на волю пташок: “Щоб співали на волі, Бога прославляли та просили щастя-удачі тому, хто їх випустив”. Господар “випускав на волю”, “на сонце” також усіх тварин, виганяв на подвір’я навіть собаку й кота – “щоб чули весну і самі про себе дбали”. Водночас існувало повір’я, що на Благовіщення відкривалася земля і з неї виповзали змії, вужі та інші плазуни. Вважалося, якщо на Благовіщення дівчина знайде квітку первоцвіту, цього літа вона вийде заміж. Пролісок, що відшукувався на Благовіщення, теж віщував щастя. Діти ж у ці дні проводили різні ігри, насамперед із м’ячем, і вже запізно, втомлені, але щасливі поверталися додому. Нарешті пасічники цього дня (а в південніших областях – на *Теплого Олексія*, 30 березня) виставляли на двір вулики з бджолами. В церкві ж святити проскури.

На дванадцятому святі Входу Господнього в Єрусалим (у народі – *Вербна неділя*, яка була за тиждень до Пасхи) відбилося вшанування верби як прадавнього Дерева Життя, що відганяє злих духів. У цей день її гілочки святити в церкві. Згадую, одного разу доля закинула мене на чужину, де я дуже скучав за рідним краєм з його полями й болотами, луками й верболозами, що схилилися над нашими ставками до самої води. І хоча люди на чужині були привітні й толерантні, але у новім краю не давало спокою те, що навколишня природа була “інша” – гарна, та “не наша”! Аж якось я таки побачив там улюблену вербу. Вражений, кинувся до неї й обіймав її як кохану, і сльози туги й радощів потекли по щоках. Після цього я почав збиратися в дорогу – покликав рідний край...

Цілий комплекс традицій існував на *Страшний (Білий) тиждень* (найкращий час для сівби ранніх ярових зернових культур і гороху – “буде колосисте і без бур’янів”), особливо в такі дні, як *Чистий четвер* та *Велика субота* (натомість на *Страсну п’ятницю* – ні), коли відповідно святити проскури, пекли паску й фарбували яйця (крашанки). І, нарешті, наступало найбільше свято року – Пасха або *Великдень*, у якому вже простежується культ предків. “Це найбільший християнський празник – свято перемоги смерті смертю і переведення людини від смерті до життя” [7, с. 69].

*Розговлялися* освяченим яйцем – символом життєвого зв’язку поколінь. Окрім паски та яєць серед освяченого були смаженина, ковбаса, риба, сир, часник, хрін, сіль, вино та баранчик – символ ягнятка Божого. Існує віра, що покладений у кошик баранчик гарантує прихильність сил природи і оберігає від стихійного лиха. Вже з вечора Великодня за традицією розпочиналися масові народні гуляння, що тривали цілий *Великодній (Світлий) тиждень*; у цей час люди їздили одне до одного в гості, пригощалися святковою трапезою, танцювали, співали хорових пісень, веселилися і раділи життю. У перший день після Великодня (*Обливаний понеділок*) хлопці обливали водою дівчат.

Після цього наступав *Хомин (Провідний) тиждень*, коли в понеділок влаштовували *Проводі* (поминання померлих). А 6 травня відзначався день святого *Юрія*, якого вважали покровителем хліборобів і землеробства.

А на *Весняного Миколая* (22 травня) селяни виганяли на випас коней. Пам'ятається, у нашому золотому дитинстві ми сиділи ночами разом із старшими біля багаття в полі, на півострові-пагорбі “Паляниця”, відганяли гілками верби комарів і під заспокійливе іржання кінського стада слухали дивовижні бувальщини, які оповідали чоловіки.

На 40-й день після Пасхи, у п'ятницю, відзначається дванадцяте свято *Вознесіння* (Ушестя). У цей день удома пекли печиво у вигляді “драбини” чи пироги “з шаблями”, по яких Син Божий має потрапити на небо. Вознесінням закінчувалася “пасхальна” обрядовість і відкривалася обрядовість “троїцька”, коли відбувався перехід до літа. Тепер замість “*Вечорниць*” починалася “*Вулиця*”, яка тривала все літо, аж до Семена.

\* \* \*

Першим чудовим літнім дванадцятим святом є Трійця (на 50-й день після Пасхи) чи по народному – *Зелена неділя*, коли “зустрічалися” два таємничі тижні – Зелений і Троїцький (*Русальний*). Чотири останні дні першого тижня і три перші дні тижня другого носять назву *Зелених свят*. Це традиційне свято слов'ян, яке носило назву *Семик*, було пов'язане з культом рослинності, воно ніби завершувало весну й утверджувало літо. У ці дні хату і сіни встеляли запашним татарським зіллям, що називається аїром. Домівку прикрашали також гілками берези, липи, клену, осики, а також квітами.

У четвер на Русальний тиждень дівчата вили вінки, які разом демонстрували на клечальну суботу. На Троїцьку суботу був звичай поминати самогубців і тих, хто згинув без вісті на далеких дорогах, у чужих невідомих краях. Таких людей в Україні завжди було немало – це козаки, а пізніше вояки – герої визвольних змагань, багато з яких віддали своє життя в боротьбі за честь, волю і славу України. На Русальний тиждень були й “проводи” русалок. Нарешті наступала Зелена неділя, коли здійснювали й хресні ходи до криниць.

У наступний після Троїцького тижня понеділок розпочинається Петрів (Апостольський) піст або *Петрівки*, який через “плавання” свята Трійці щорічно має різну тривалість (у перший його понеділок були *Заговини*).

На час літнього сонцестояння (20/21 червня) слов'яни-язичники святкували день *Купала* (чи *Купайла* – бога земних радощів). Ще й тепер у багатьох людей свято сонцестояння асоціюється з язичницькими обрядами поклоніння силам природи та духам, зокрема, з поклонінням Сонцю й гаданням. До традицій Купала відносяться такі обряди, як збір цілющих трав, запалювання вогнів, купання або обливання водою, ворожіння, святкове частування тощо. За християнською ж традицією, свято відзначають на 2–3 дні пізніше, у ніч з 23 на 24 червня як Іванів день, День Івана Купала (Хрестителя). Воно назване на честь пророка Івана Предтечі.

У зв'язку з використанням православними церквами, зокрема й в Україні, юліанського календаря, велике християнське свято Різдва Івана Хрестителя припадає на 7 липня за григоріанським календарем. Отже, з 6 на 7 липня настає незвичайна ніч, коли молодь з вечора запалює багаття й стрибає через ньо-

го, кидає вгору факели (що пов'язане з очищувальною силою вогню), а в водоймищі “топлять” Марену. Свято знаменує об'єднання родючої сили води й сонячного світла (звідки і топлення “божества”), що має принести людям гарний урожай. Найбільш заповзяті романтики в цю ніч шукали папоротиного цвіту. На жаль, останній – лише красива легенда, бо папороть таки не цвіте...

Обов'язковою на Купала була спільна вечеря під деревом. Спеціальної їжі у цей день не було, вірніше готували їжу пісну (у піст!) – яєшню, млинці, вареники з товченим конопляним насінням та цибулею.

До великого свята *Петра й Павла* (12 липня) білили хати, оздоблювали рушниками стіни, скрізь начисто прибирали. Вранці в цей день усі йшли до церкви, а повернувшись, розговлялися “мандриками” (пампушками, названими на честь мандрівок апостолів), які пекли з пшенишного тіста, яєць та сиру. Цей день також вважали днем рибалок.

Невдовзі в сільській місцевості розпочиналися жнива і всі городи увінчувалися копами снопів. А потім селяни лаштували тік (нелегка це справа!), і ось гучний стукіт ціїв нісся понад краєм. На другий день серпня відзначалося свято *Іллі* (котрий витіснив бога *Перуна*, день якого у язичників припадав на 20 липня), після чого стартувала косовиця. З Іллею пов'язувалося повір'я про “горобині ночі” з громом і блискавкою. Після цього дітям не радили купатися до наступного року, хоча вони ніяк не реагували на такі рекомендації і продовжували водні “процедури”.

Дуже багато роботи очікувало господарів улітку, проте це не засмучувало юнаків і дівчат: з настанням вечора на вулиці звучала музика, лунали хвацькі пісні, а невтомна молодь змагалася в шалених танцях. Мабуть не випадково немало молодих людей прагнули оженитися між двома постами (Петрівкою і Спасівкою). В наступні дні після весілля гості “циганили” з перевдяганням, причому батьків молодят навіть “купали” у ставку чи іншому водоймищі.

Як продовження Великого посту сприймався Успенський піст (у народі – *Спасівка*), що тривав два тижні, з 14 до 27 серпня (після *Заговин*). Свята цього періоду в народній традиції були пов'язані ще й з аграрним культом. Маються на увазі насамперед три “спаси”. Перший із них, Спас Медовий (“Спас на воді” або *Маковій*), наступав 14 серпня і відзначався у перший день Успенського посту. Він співпадає з відзначенням дня Семи Святих мучеників з роду *Маккавеїв* (166 до н.е.) – звідси й пішла перекручена назва “Маковія”, одного з найшанованіших в Україні свят.

“Медовим” перший Спас називають тому, що вулики до цього часу переважно наповнювалися медом і тільки напередодні пасічники традиційно активізували медозбір. Після освячення “першого” меду в церкві на Маковія можна було розговлятися. Обрядовою їжею цього дня були “шуліки” – пісні коржі на соді, які ламали на шматочки і заливали свіжовикачаним медом із перетертим маком. На Маковія також готували пісний борщ із грибами.

Цього дня у церкві святили воду, квіти й мак, вірячи, зокрема, що обсіпання свяченим маком перешкоджає прокненню до хліва відьом, а до дому –

ходячим покійникам. На Маковія кожен мав букет квітів, у якому обов'язково були присутні великі достиглі голівки маку (наркоманів тоді ще не було!). Такий пишний букет називався “маковійчиком” або “маковійкою” і в ньому могли бути різні городні квіти – чорнобривці, жоржини, айстри, гвоздики, нагідки, барвінок, а також трави (“зілля”): волошки, м'ята, чебрець, любисток, “петрові батого”, полин, деревій, будяк-пристрітник, волошка, польова сокирка тощо. Інколи додавали ще й голівку невеликого соняшника, і все це обв'язували червоною стрічкою.

Голівку маку вставляли в окремий букет. Дівки-чарівниці святити ще й мак-видюк (дикий мак), який розглядався як засіб проти чародійства: вважалося, що цим маком треба обсипати дім, і тоді всі відьомські хитрощі зникнуть. Кожна квітка в букеті мала своє призначення. Так, м'ята мала оберігати сім'ю від усякої напасти й додавати здоров'я; сонях уособлював небесне світило, щоб воно завжди було лагідним і милосердним для людей, тварин і рослин. Після освячення букет квітів та голівку маку клали за образи (ікони) і зберігали протягом усєї зими. Весною мак розсівали по городу, а засушені квіти на Благовіщення вплітали в коси дівчатам – “щоб не випадало з голови волосся”.

Вода на свято Маковія вважалася цілющою, тому віруючі намагалися зранку нічого не їсти, аж поки не вип'ють свяченої води. Хворі ж на пропасницю купалися в водоймищі. З часів Русі цей звичай перетворився на хресні ходи до різних водоймищ, озер, ставків. Вода освячувалася, і після цього в ній купалися; купали в цей день і худобу, щоб вона не хворіла. Традиційно саме на Маковія освячували нові колодязі і чистили старі. За переказами, цього дня у 988 князь Володимир хрестив киян. Під час свята при богослужінні відбувалося винесення хреста на середину храму і поклоніння йому, а після літургії – хресний хід до води. Причому, в давнину чоловіки йшли до церкви в козацькому одязі – адже козак в усі часи вважався у нас ідеалом лицарства й порядності. Обрядовою їжею в цей день є “шуліки” – поламани коржі, залиті медовою ситою з розтертим маком. У народі кажуть, що перший Спас – це проводи літа. У ці дні починали відлітати ластівки. Тож “ластівка весну починає і осінь накликає”.

Другий, Яблучний Спас або власне “Спас” (19 серпня), у християнстві офіційно є дванадесятим святом Преображення Господнього. Він означає настання осені і відповідні зміни (“преображення”) в природі. Прийнято вважати, що ночі після цього стають набагато прохолоднішими. На Спаса заведено зривати і освячувати яблука та інші фрукти нового врожаю.

Колись селяни до другого Спаса не їли фруктів із саду, бо це вважалося за великий гріх. Якщо ж усе-таки хто-небудь не втримувався і з'їдав яблуко до свята, відспокутувати цей гріх можна було тільки тим, що сорок днів після Спаса не їли жодного яблука. Існувало повір'я, що “на тому світі” ростуть срібні дерева з золотими яблуками. Тож “золоте” яблуко давали лише тим дітям, чий батьки дотримувалися звичаю не їсти яблук до другого Спаса.

Другий Спас – це також день поминання померлих родичів. За народними віруваннями, це третій вихід померлих у світ у весняно-літньому сезоні (перший – у Чистий Четвер, другий – на Зелені Свята).

Для господарів свято символізувало фактичне завершення літа. Якщо день був сонячний і безхмарний – осінь мала бути сухою. Кажали, яка погода на Спаса – така буде і Покрова. І хоча у нашому краї в цей час приморозки траплялися як велика рідкість, усе ж наголошували: “Прийшов (другий) Спас, бери рукавиці про запас!”.

На Яблучний Спас у церкві святити не тільки яблука, але й овочі та фрукти. Традиційно українці освячували груші, виноград, сливи, можна було святити також мед, овочі, включаючи огірки, помідори й моркву, картоплю, зерно (жито, ячмінь, горох) і жмут колосся жита й пшениці (обжинки, “Спасову бороду”), прославляючи таким чином різноманітне багатство природи.

Святковою стравою на Спаса були печені яблука. Верхівку яблука з хвостиком відрізали, виймали середину з насінням, клали туди мед або цукор і запікали в печі. Готували пироги з яблучною начинкою, які їли з узваром або грушівником – киселем зі свіжих груш.

По завершенню Спасівки наступало дванадцяте свято Успіння Пресвятої Богородиці (Велика чи *Перша Пречиста*, 28 серпня). Коли “пришла Перша Пречиста, стає дівка речиста” [3, с. 158]. На цей час завершувалися жнива (“третій Спас хліба припас”), хоча польові роботи не закінчувалися, адже після збирання врожаю починався посів озимини (“Перша Пречиста жито засіває”).

Прадавні дохристиянські корені має й третій Спас – інакше *Горіховий* (або Хлібний) *Спас* чи “Спас на полотні”, *Нерукотворний Спас* (29 серпня), бо в цей час достигали лісові горіхи. Закінчувався Успенський піст, тому харчування ставало більш різноманітним. Третій Спас був приурочений до річниці перенесення до Константинополя “*Нерукотворного*” образу Спасителя, надісланого раніше до міста Едесси. За переказами, Ісус умив обличчя водою і потім обтер рушником, на якому відбився його лик. Цей рушник з нерукотворним зображенням Спасителя зцілив правителя Едесси від смертельної хвороби, що сприяло поширенню там християнства. Згодом із цього зображення Христа написані перші ікони Спаса *Нерукотворного*.

Третій Спас зазвичай вважався напівсвятком, оскільки відзначався на наступний день після важливого свята Успіння Богородиці. За церковною традицією в ці дні освячували горіхи (ліщину, волоські горіхи), хліб і короваї з борошна першого врожаю. Господині заготовляли лікувальну горіхову настоянку: перемички волоських горіхів заливали горілкою і настоювали її у темному місці. Парафіянам не заборонялося класти у свої кошики для освячення також яблука, мед і навіть овочі. За народними спостереженнями, в один і той же рік не могло бути врожаю і на горіхи, і на хліб. А тому урожай горіхів обіцяв хороший врожай хліба на наступний рік.

Також на Третій Спас у багатьох місцях були приурочені обряди, пов’язані з останнім хлібним снопом, тобто завершенням періоду жнив. На свя-

то наші бабусі пекли смачні пироги. В них добавляли гриби, ізюм, мак, горіхи. Тому й називають цей Спас Хлібним. На його відзнаку прийнято було ставити на стіл хліб або іншу випічку з борошна зерна нового врожаю – вважалося, що це принесе здоров'я усім членам родини і достаток будинку. Крім хліба у цей день готують також пироги з грибами і страви з горіхами, якими обов'язково пригощають рідних і близьких.

У давнину говорили: “Перший Спас – на воді стоять; другий Спас – яблука їдять; третій Спас – полотна продають”, тому третій Спас ще називають і “Спасом на полотні”. У цей день прийнято торгувати полотном – попередньо вимочували коноплі, потім пряли й білили полотно, розстеляючи його на сонці побіля води. Тому Горіховий Спас був традиційним часом ярмарків і покупок: не можна було вирушати на ярмарок просто так, щоб подивитися. Обов'язково слід було що-небудь купити, аби на майбутній рік не відчувати нестачі в грошах. Особливо цінним вважалося принести з “горіхової” ярмарки полотно. Одяг, зшитий із нього, обіцяв здоров'я малюкові і благополуччя його сім'ї.

На Горіховий Спас, як і на Яблучний, можна було освячувати нові колодязі та інші джерела з питною водою. А ще ходили у баню і парилися там з горіховими вінками. Вважалося, що сила води і горіха робила тіло міцним і захищала його від недоброго ока.

Сваритися на Третього Спаса не можна було, особливо з близькими, чи бажати комусь зла. Вважається, що неприємності, які побажаєш у цей день, повернуться сторицею. Не можна також відмовляти нужденним у їжі. А ще традиційно ділилися святковою випічкою з бідняками.

Кажуть, чим більше в цей день зібрати горіхів, тим більшим буде урожай зернових у наступному році. Якщо на голову падав горіх – до удачі. Знайти два зрощених горіхи – на превелике везіння. Також у давнину дівчати ворожили на майбутнє і кохання. У цей день вони зривали горіхи і визначали, яким буде майбутній рік. Стиглий і солодкий горіх – до великого кохання, недостиглий – до важливої звістки, гнилий – до біди, а гіркий – до проблем у стосунках.

Особливістю цього дня і ще однією ознакою наближення осені є лелеки. Якщо вони відлітали на південь до Горіхового Спаса, то на Покрову очікувався сильний мороз, а весна обіцяла бути сонячною. Якщо ж птахи не поспішали з відльотом – чекали теплу осінь, пізню зиму та прохолодну весну. Грозивий і неспокійний серпень називали провісником довгої і теплої осені.

...Різноманітним у ці дні було літнє дозвілля дітей. Дорослих же очікували основні роботи: як збирання врожаю та сівба на полі, так і сінокіс на болоті, де чаруючий запах трав викликав неймовірне натхнення й зачудованість. А який апетит пробуджувався на природі, коли батьки брали нас як маленьких помічників із собою! Взагалі наші люди були майстрами на всі руки, навіть “ліски” вони плели самостійно і встановлювали їх на межі своїх огорodів, навколо криниць тощо. І тільки дьогтярство було заняттям окремих людей, засмальцьованим виглядом яких лякали неслухняних дітей, та ще таким осібним заняттям у давнину було чумакування...

Зрештою, літо спливало й природа готувалася до осінніх роздумів; у цей час багато виробів ремісників і здобутків селян можна було придбати на ярмарках, де чувся ностальгічний спів кобзарів і бандуристів, які вславляли подвиги наших предків.

\* \* \*

З перших днів осені грибники вирушали в забарвлені позолотою сусідні ліси й посадки. Саме на цей час припадало велике свято Усікновення чи *Головосіка* (11 вересня) і строгий піст (у народі цей день називався “Іван Пісний”), коли не можна було їсти круглі овочі й фрукти, навіть борщ, заборонялося співати пісень, танцювати, різати щось ножом, навіть хліб ламають руками. А через три дні (14 вересня) відзначається свято Симеона Стовпника, яке у народному побуті має назву *Семена*. Оскільки в Русі Новий рік у черговий раз переносився – з 1 березня на 1 вересня, Семена, мабуть, уже тоді називали “Літопроводцем”.

У давнину на “Семена” у селянському побуті закінчувалися чи не всі основні торговельні та господарські справи. На “Семена” також закінчувалася “Вулиця” і починалися “Вечорниці”. У цей день ще від княжих часів існував звичай підстригати волосся хлопців і вперше садити їх на коней. Колись у цей час відкривався сезон майстрування ткачів, стельмахів, ковалів, столярів.

Починаючи від “Семена”, завершували копання картоплі, збирали з баштанів дині та кавуни, готували соління. Кури починали менше нестися, тому яйця зберігали про запас, і ціна на них у цей час зростала.

Ніби миттєво наступало дванадцяте свято Різдва Пресвятої Богородиці (*Друга* чи *Мала Пречиста*) (21 вересня). Відзначали його як свято вражаю. У цей день в Україні найчастіше йшли дощі, тому казали: “Друга Пречиста дощем поливає”. Свято майже співпадало з днем осіннього рівнодення (22/23 вересня), після чого починали збирання цибулі.

Наближення осені переривало *Бабине літо* (у нас найчастіше – у кінці вересня – на початку жовтня), у дні якого повсюди літало павутиння, а сонечко пригрівало ніби востаннє. У селянській свідомості Бабине літо було пов’язане з початком жіночих робіт: прядінням, шиттям, плетінням.

Наступним дванадцятим святом було *Здвиження* (27 вересня). Земля в цей час ближче рухається (“двигіться”) до зими, тому на Здвиження був строгий піст і не починали ніякої справи. Вважалося, що у цей день небезпечно ходити до лісу, бо звідусіль виповзають гади. Відтепер наступають холодні дні і більшість птахів вилітає до вирію.

І ось збирання врожаю на полі й огороді зовсім завершувалося, наступало велике свято *Покрови* (14 жовтня), яке асоціювалося, окрім іншого, з весіллями – навіть під “долею” дівчата розуміли шлюб: є цвіт на гілочці – буде весілля, немає – восени доведеться Покрову благати: “Свята мати, Покрівонько, покрий мою голівоньку”.

Потім був Михайлів день або *Михайлове чудо* (21 листопада), коли вшановувався начальник небесних безплотних сил – не випадково в церкві співа-



ється: “Величаємо вас, святий архистратиже Божий, архангели і ангели і всі воїнства, херувими і серафими, що прославляють Господа” [8]. У цей день худобу заганяли на зимовий корм. Невдовзі після нього наставляли чергові *Заговини* (26 листопада), які вінчали останній день перед 40-денним Різдвяним або Пилиповим постом (*Пилипівкою*). Мисливці в Україні вважали Михайла своїм покровителем. А землю вже покривав легкий сніг...

\* \* \*

Зимовими вечорами у східних районах України, в тому числі на Сумщині, ще на початку ХХ ст. зберігався дивний звичай серед “дівчат-чарівниць” святили воду в ніч проти дванадцятого свята Введення (*Третя Пречиста*, 4 грудня), коли “Пречиста снігом покриває”, тому “коноплі треба потерти до Введення”. Господарі прагнули, щоб першим поріг хати вранці переступив саме хлопець чи чоловік.

У ці дні добрі господарі – а такими у нас завжди була абсолютна більшість людей – дбали не тільки про себе, а про й власну худобу, особливо молодняк, новонароджених особин якого переносили з хліва до хати, де підлога попередньо встигалася соломною; при цьому найбільш цінний крам зберігався в скрині, яка на цей час (або й постійно) перекочувувала в сіни. Що ж стосується теляток, то їх, німечних, тримали в окремому кутку, і періодично носили на рядні в хлів до мами-корови на підгодівлю.

Найулюбленішим святим у нас вважається великий святитель Миколай, день якого (*Зимовий Миколай*) відзначається 19 грудня. Миколаю в православ’ї присвячено найбільше храмів. Під час цього веселого народного свята варили пиво та запрошували гостей, переважно родичів і сусідів, та влаштовували аналог спільної складчини з гулянням.

Після Миколиного дня в селах України тепер уже кожного вечора молодь збиралася на вечорниці. Причому, спочатку сходилися дівчата, пізніше з’являлися й хлопці. В будні на вечорницях дівчата, бувало, працювали: пряли починки, шили сорочки або вишивали собі на придане рушники. Хлопці ж залицялися до дівчат, розповідали їм різні бувальщини та небилиці, співали пісень, танцювали – одним словом, заважали працювати. Вечорниці були свого роду клубом сільської молоді, де молоді люди зближались, пізнавали одне одного і, як наслідок, женилися – самостійно, свідомо, без тиску батьків [2, с. 32] (як це було в Московії). Причому, вечорницями вважалися дійства, коли дівчата і хлопці йшли додому опівночі, “з першими півнями”; якщо ж вони, бувало, засиджувалися до третіх півнів, то це вже були досвітки.

Сьогодні у нас чи не основним святом став *Новий рік*, бо його відзначають усі без винятку. Цікаво те, що в Україні його святкують 1 січня вже з 1362 року (а не з 1700, як часом помилково стверджується, – насправді так сталося в Московщині). Проте свято Нового року не має якоїсь сакральної духовності й глибинності. Тож одним із найурочистіших свят, коли Бог щедро наповнює радістю душі, залишилося Різдво, хоча совєцька влада всіляко намагалася його заборонити.

Під час різдвяних дійств, які відкривав *Святий вечір* (6 січня), кожен член родини виконував свою роль. Так, незадовго до Різдва господині зазвичай підмазували хати, прали фіранки і рушники. Оскільки Свят-вечір припадав на останній день Пилипового посту, зранку господиня запалювала 12 полін і готувала на них 12 знаменитих пісних “страв”: *перша (багата) кутя* з товченої пшениці, узвар, голубці з пшоном, варена квасоля, варений горох, смажена (свіжа) капуста, заливна риба, вареники, коржі з маком, варена картопля, гречана каша з конопляним молоком, смажені (тушковані) гриби з цибулею. Це була така смакота – і все без м’яса, молока, яєць і жиру!

Головну страву – кутю – робили як правило “багатою”, вона вважалася основною обрядовою їжею, а тому з нею було пов’язано чимало обрядодій. У нас її традиційно готували з пшеничних або ячмінних зерен, які перед тим вимочували у воді, товкли в ступі, сушили і знову товкли, щоб остаточно звільнити від луски. Після її приготування, вийнявши горщик, дивилися: якщо зерна піднялися через вінчик – то на добробут, а запали – на лихе передвістя. До звареного збіжжя додавали меду, але пам’ятали відоме народне прислів’я: “Не передай куті меду”. Усе це розмішували з узваром.

Протягом свят кутя неодмінно мала стояти у новому горщику на покуті. Тож напередодні батько виплітав нові вовняні рукавички, які одягав наймолодший у сім’ї хлопчик; він брав горщика і, несучи його, говорив: “Несу кутю на покуть, на зелене сіно, щоб бджоли (курчата) сіли”. Покуть (“червоний кут”), де тримали кубельце з кутею та узваром, у народі ще називали “яслами”.

Після приготування вечері накривався стіл: по його кутках господарі клали часник, печиво-“голубків”, ставили зайву миску для подорожнього. Глава родини заносив до хати “дідуха” (“дідівського духа”) – у нашій місцевості це зазвичай був малий сніп соломи, який встановлювали на покуті, під іконами. Потім господар брав хліб із медом і обходив усе господарство: напував коня, корову, свиней, овець, навіть собаку. А вже з кутею йшов надвір кликати мороза, примовляючи: “Морозе, морозе, йди до нас кутю їсти. Не хочеш їти, тоді не ходи на жито, пшеницю та всяку пашницю”.

Як тільки на небосхилі з’являлася перша передвечірня зірка, всією родиною сідали за багатий стіл. Першим, як і годиться, займав місце господар, а за ним інші члени родини. Під час святкової вечері намагалися не виходити з-за столу, розмовляли тихцем. Вставши, глава сімейства пропонував пом’янути покійників і запросити їх на Свят-вечір. Адже в Україні шанували як славу померлих, так і перспективу молодят, тому похоронні, весільні й хрещальні дійства набували релігійного освячення.

Вважалося, що саме у Свят-вечір близькі й далекі члени родини мають прийти до оселі, тож для них звільняли місця на лавах, ліжках, стільчиках, ставили страви і клали ложки. Слідом за господарем присутні виголошували молитву. Слова були звернені до тих, хто заблукав у лісі, втопився у водоймищі чи не повернувся з далекої дороги. А вже потім вечеряли...

Після вечері діти мали віднести обрядову їжу своїм хрещеним. Матері клали на тарілку “книш” (декоративно приготовлену паляницю з тонкого помелу) чи калачі, іноді цукерки, і діти, зайшовши до хати, казали: “Добрий вечір! Мама і тато прислали вам хліб, сіль і вечерю...”. Хрещені забирали принесену вечерю і взамін давали свою; натомість дітей обдаровували цукерками чи грішми. Якщо хтось за вечерю випадково чхнув, що вважалося доброю прикметою, то господар символічно “дарував” шмат землі чи якусь тварину, а коли “подавився”, то це віщувало сумну звістку.

У цей вечір на Сумщині, як і в інших регіонах України, ворожили чи вдавалися до заклинань, і ці дійства були досить поетичними. Так, хлопець, який не хотів, щоб до його дівчини засилали сватів інші парубки, йшов увечері до млина, брав три скіпки (тонкі тріски сухого дерева) зі шлюзів, які перетинали потік, загортав їх у ганчірку і таємно втикав у одвірок нареченої, приказуючи, аби вона “не пускала сватів, окрім моїх”. Дівчата у свою чергу йшли до прорубу, роздягалися і, окропившись водою, нашіптували про бажання побачити “сватів”. Удома розплітали волосся, брали в руки хліб і, тричі обійшовши оселю, дивилися у вікно, де мала показатися “доля”.

На дванадцяте свято *Різдва* (7 січня) у нас із самого раннього рання (в інших місцях – ізвечора) традиційний галас колядувальників здіймали дітлахи. У *колядках* відчувався відгук дійств колишнього дохристиянського свята *Коляди* в ніч на 25 грудня (на честь народження Сонця), яке відзначалося невдовзі після дня зимового сонцестояння (21/22 грудня). На Різдво, таку собі “другу пасху”, вірніше на “м’ясниці”, уже дозволялося їсти все м’ясне (печеню – смажене порося, ковбаси, часом гуску, курку, утку, баранину), млинці з салом, пиріжки, вареники з сиром, пряники...

Під час різдвяних свят не прийнято було палити. Навіть люди похилого віку, які курили люльки, закидали їх на деякий час подалі. Це було пов’язане з тим, що вся хата була встелена сіном – нагадуванням про те, що Христос народився в яслах, тож зайвий вогонь міг бути небезпечним. У ці дні також не в’язали і не шили.

Від Різдва до Водохреща тривають *Святки*. У ці дні заборонялася гра в карти (так можна “Христа програти!”), але діти часом не реагували на заборону. Так, у *Щедрий вечір* – на свято *Меланок* (13 січня), коли на столі стояла велика миска з пирогами (млинцями) або варениками, попід вікнами *щедрували* переважно гурти хлопців і лише зрідка дівчата (щедрівки, на відміну від колядок, були в основному світськими піснеспівами). І тільки перевдягнені парубки зі співами й танцями водили ватагою “козу”.

У цей вечір готувалася *друга (щедра) кутя*, заправлена смальцем. На цей раз до пісних страв додавалося також скоромне (пироги з м’ясом, гречані млинці, смажені на свинячому смальці, книші, ковбаси, вареники, бублики тощо). Рано вранці 14 січня, на свято *Василя* (на велике, але малопоширене в нас свято *Найменування Господнього*, і на Новий церковний рік), проходили *засівання* – засівали лише хлопці. Зерно пшениці, жита, ячменю, вівса (рідше – гороху) ще-

дро сипали на підлогу, ліжка, закутки, і його кілька днів не вимітали, аби благополуччя прижилося в оселі.

На другий Святий вечір чи Водохресний святвечір (18 січня) був строгий піст і, відповідно, *третья (голодна) кутя*. Тому на вечерю подавали тільки пісні страви: смажену рибу та приготовлені з замішаного тіста вареники з капустою і гречані млинці на олії, а також кутю з узваром. Останні є ніби символом смерті Христа, тому при поминках обов'язково готують цю страву, яку інколи називають *четвертою (чорною) кутею*.

На дванадцяте свято *Водохреща* чи Богоявлення (19 січня), що раніше відзначалося одночасно з Різдом і було пов'язане з давнім культом води, у містах і селах, де була церква, святити воду. Вважалося, що в цей день, з опівночі до опівночі, вода набувала цілющих властивостей і зберігала їх протягом року.

І до сьогодні освячену на Водохреща воду в народі вважають своєрідним спасінням від багатьох недуг. Її дають пити тяжко хворим, нею освячують храми, домівки і тварин. Залишається загадкою той факт, що вода з Водохреща не псується, не має запаху і може зберігатися протягом року. Дехто стверджує, що цьому сприяє срібло від хреста, який священник занурює у воду під час обряду. Насправді ж у воду не завжди занурюють срібний хрест, нерідко використовують хрест із будь-якого іншого металу чи навіть із дерева, а вода все одно не псується... Цілий тиждень після Хрещення не прали білизну, щоб по ній нечиста сила не попала в воду.

Наближення кінця зими символізувало дванадцяте свято *Стрітення* (15 лютого), адже в цей день “зима весну зустрічає”. Стрітенською водою кропили й напували худобу, благословляли тих, хто вирушав у дорогу.

Останній тиждень перед Великим постом називався *Масницями* (Сирний тиждень із *Заговинами* в неділю, в Росії – “масляная”), які були пов'язані з культом сонця. Це популярне народне свято теж дійшло до нас іще з язичницьких часів. І хоча церква додала Масниці у свій календар, але в них залишилися народні побутові риси. На Масниці готували вареники з сиром і сметаною, пиріжки з сиром, зустрічали весну і прагнули до злагоди. Улюбленою стравою були холодці зі свинячих ніжок (“*Ніжкові заговини*”), дозволялося їсти рибу.

Протягом масниць у нашому краї часом ще й сьогодні проводяться різноманітні обряди, гостини, гуляння. А в давнину молодь влаштовувала вечорниці у *Складчину* (складалися харчами й грошима), де під час гулянь у супроводі музик тим парубкам і дівчатам, які не поженилися у попередні масниці (вірніше, у період від Водохреща до масниць, коли найчастіше засиляли сватів і відбувалися весілля), прив'язували “для науки” дерев'яні “колодки”. Щоб відкупитися від молодіжної громади, “винуватці” ставили її представникам могорич. Складчини проводили чотири рази на рік (на заговини перед Пилипівкою і Великим постом, на третій день Різдва, на Великдень). Під час Великого посту вони припинялися.

Ось так фактично відбувалися проводи зими і перша зустріч весни, з настанням якої все розпочиналося по-новому...

**Висновки.** Низка улюблених українських народних свят засвідчує, що вони пов'язані з православ'ям, але мають витoki у традиціях язичницької доби. Вивчаючи ці дійства, прилучаючись до них, ми переконуємося, що українці є європейським народом із розвинутим світорозумінням і багатою фантазією, успішним виробництвом (що “не дозволяло” голодувати!) і потужною соціальною активністю, народом, який шанує себе і поважає інших<sup>4</sup>.

#### *Література*

1. 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 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [\[PDF\]](#) з домену [sumdu.edu.ua](http://sumdu.edu.ua)
2. Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис : у 2 т. – Мюнхен : Українське вид-во, 1958. – Т. 1. – 308 с.
3. Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис : у 2 т. – Мюнхен : Українське вид-во, 1958. – Т. 2. – 289 с.
4. Короткі відомості про свята Православної церкви / укл. протоієрей Кислашко О., ієрей Кислашко Я. – К. : УПЦ КП, 1992. – 112 с.
5. Матвеева Н., Голобородько А. Святі й свята України. – К. : Укр. Центр духовної культури, 1995. – 239 с.
6. Мозговий І. Еволюція християнства (III – I пол. VI ст. н.е.) : античні писемні джерела. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2015. – 572 с. – Режим доступу : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/50534>
7. Мокрий В. Церква в житті українців. – Львів – Краків – Париж : Просвіта, 1993. – 106 с.
8. Православний церковний календар на 2015 рік. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2014. – 216 с.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

#### ***Mozgovyi Ivan. Folk festivals as a synthesis of worldviews.***

*The article deals with the interconnection of pagan and Christian motifs in Ukrainian in public holidays and traditions. Traces the Christian calendar year with numerous holidays, posts, manifestations of Ukrainian hospitality and culture of the feast.*

**Keywords:** *Christianity, beliefs, Easter, twenty holidays, fasting, zeal, sin, tradition, sanctification.*

<sup>4</sup> У статті використані спогади старожилів, які мешкали на Сумщині, а також результати ранніх спостережень автора за народними звичаями, участю у їх відзначенні свят.

**Сергій ПОБОЖІЙ****“ВСЕСВІТНЯ ЧУТЛИВІСТЬ” ЯК СВІТОГЛЯД ТА ОСНОВА ТВОРЧОГО МЕТОДУ Г. ГАВРИЛЕНКА – ХУДОЖНИКА**

*У статті розглядається творчість українського художника Григорія Гавриленка. Відмічається “всесвітня чутливість” як ознака світогляду та основа творчого методу митця. Звертається увага на культурософську концепцію як методологічну засаду мистецької практики художника. Аналізуються пошуки жіночих образів в ілюструванні книги “Vita Nova” Данте Аліг’єрі та поезії О. Пушкіна. Зазначається, що завдяки всечутливості Г. Гавриленка до світової культури його мистецтво є надбанням європейської культури ХХ століття.*

*Ключові слова:* Григорій Гавриленко, графіка, ілюстрація, творчий метод, художник.

**Постановка проблеми.** Творчість Григорія Івановича Гавриленка (1927–1984) – унікальне явище національної та європейської культури. Світогляд митця-нонконформіста, однією з рис якого був універсалізм, сформував і культурософські засади творчості. Творчість художника розглядається як синтез світоглядного універсалізму, чутливості до всесвітньої культури як культурософської концепції.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Однією з перших спроб осмислення творчого доробку художника належала мистецтвознавцю Борису Лобановському. У вступній статті до альбому “Григорій Гавриленко” (1968) він охарактеризував представлені там твори як один твір, що сприймається як лірична сюїта, “пройнята єдиним ритмом і переживанням” [7, с. 1]. Згодом він назвав цей альбом не зовсім вдалим, “/.../ з потугами на ліризм”, хоча, як зазначав дослідник, спрямованість мистецьких інтересів майстра знайшла в ньому відображення [15, с. 48].

Всеохоплюючий аналіз мистецтва Гавриленка розпочався після посмертної виставки митця у Києві (1984). У вступній статті до каталогу творів, виданому до цієї виставки подано стислий огляд творчого шляху митця та вміщено перелік творів [6]. Наступного року побачила світ стаття Л. Соляник у часописі “Образотворче мистецтво” із загальною характеристикою творчості митця [30]. Глибокого інтерпретатора художник отримав в особі кандидата мистецтвознавства, доцента Київського державного художнього інституту Ганни Заварової. Не зраджувала вибраній темі й будучи професором Національної академії образотворчого мистецтва та архітектури. Аналізуючи творчий доробок Гавриленка вона не є скнарою: “визнаний рисувальник”, “глибокий та оригінальний майстер книжкової графіки”, “реформатор кольорової ліногравюри”, “творець нової художньої реальності”, “художник, який створив свій образ світу”, “мистецтво його у вищій мірі концептуально” [13, с. 6]. І це не просто епітети, але виважені висновки, зроблені Ганною Володимирівною після виставки 1984 р.

Слід зазначити, що в подальших своїх публікаціях вона продовжувала виступати відкривачем нових граней таланту митця [11; 12; 14]. На її думку (у статті 1992 р.), завдяки багаторічній праці художнику вдалося пройти шлях європейського мистецтва та подолати багаторічний розрив в українському мистецтві, що стався від 30-х до другої половини 80-х рр. ХХ ст. [4, с. 99]. Ставлячи українського художника поряд з А. Матіссом, В. Кандинським та К. Малевичем мистецтвознавець (у статті 1994 р.) пояснює це тим, що маємо справу з пошуками “колективного свідомого”, що долає анархію індивідуалізму [4, с. 108]. Творчість Гавриленка, так само, як інших “шістдесятників” – В. Барського, В. Ламаха, А. Сумара у 60-х рр. ХХ ст. – повноцінно існувала в європейському мистецькому процесі – зазначала вона у статті 1996 року [4, с.102]. Своєрідним підсумком роздумів про митця стали статті 1998–99 рр. щодо незатребуваності культурної спадщини В. Ламаха та Гавриленка українською культурою. Очевидно, зазначала дослідниця, “/.../ “повнота культурної ситуації” не має особливої цінності в очах сучасників, хоча тільки вона одна важлива для майбутнього” (тут і далі переклад наш. – С. П.) [4, с. 113].

Деякі аспекти творчої спадщини митця проаналізувала у своїх дослідженнях доктор мистецтвознавства і художник Ольга Петрова [23, с. 120–121; 24, с.188–191]. Зокрема, відзначає важливу місію М. Бажана, яку поет відіграв у житті та творчості художника [22, с. 148–155]. У статті “Діалоги з Хроносом” визначає стиль Гавриленка як “монументальний ліризм” [22, с. 152].

В емоційно проникливих есе мистецтвознавця Олексія Титаренка віддзеркалюється психологія автора щодо сприйняття творів митця [15, с. 14–19; 31]. Наслідки уроків “від Гавриленка” у своїй творчості відмічав художник Микола Кривенко [16]. Публікації популяризаторського спрямування обумовлювали та підтримували сталий інтерес до мистецтва Гавриленка [2, 8, 10, 32].

Невелика колекція творів Гавриленка знаходиться у Сумському обласному художньому музеї ім. Н. Онацького: 43 твори живопису та графіки. До її формування був причетний також автор цієї статті, сприявши організації пересувної виставки творів художника у художньому музеї [25]. Співробітниця цієї музейної установи Валентина Ткаченко у своїх статтях спробувала проаналізувати сумську колекцію, яка репрезентує всі періоди творчості художника від кінця 50-х рр. до початку 80-х рр. ХХ століття [33, с. 3–4; 34, 35].

Заперечуючи популярне уявлення щодо прозорості мистецтва Гавриленка один з авторів пропонує розглядати програмний твір “Дві жінки у природі” (1965–66) з точки зору сукупності відмінних пластичних манер [29, с. 58]. Образ художника знайшов відображення у картині Анатолія Лимарева “Друзів зустрічає” (портрет Григорія Гавриленка) (1985; полотно, олія; 80,5×116,5).

**Метою статті** є виявлення рис всесвітньої чутливості та універсалізму у контексті світоглядної та культурософської концепції Гавриленка-художника, що вплинули на розвиток і утвердження індивідуальної художньої мови і стилю.

**Викладення основного матеріалу.** Оформлення Григорієм Гавриленком книжок Миколи Бажана, Данте Аліґ'єрі, Сергія Єсеніна, Олександра Пушкіна, Шота Руставелі, Даниїла Хармса належить до найкращих здобутків української книжкової графіки. В основі успіху знаходиться певна художня система універсальних образів з їхньою позачасовістю, позапросторовістю та знаковістю.

Фігура Гавриленка-художника в українському мистецтві не вичерпується категоріями належності до “шістдесятництва” та “нонконформізму”, які стали звичними для цього майстра. Однією з рис його світогляду, який став основою творчого методу художника є “всесвітня чутливість” (вираз Ф. Достоєвського). Її джерела художник знаходив у культурі Давнього Китаю, епохи Відродження, мистецтві авангарду, класичній літературі та музиці. Гавриленко – не єдиний, хто формував свій світогляд навколо і завдяки світовій культурі та мистецтва. Якщо у деяких митців це відбувалося в основному шляхом формальних запозичень, то Гавриленко зумів створити свій власний, “гавриленківський” стиль, переплавивши у горнілі таланту досягнення світової культури.

Роздуми про мистецтво, про місце і завдання художника у соціумі формували світогляд митця. В його записах зустрічаємо глибокі думки щодо розуміння мистецтва, стилю, гармонії. Гавриленко висловлює роздуми про те, що ХХ століття є предтечею “єдиної всесвітньої культури” [4, с. 74]. Разом з тим, сприймати беззаперечно висловлювання митця потрібно з певною обережністю, маючи на увазі, що вони можуть інколи вступати у рішучу суперечку з його творчою практикою. Очевидно, що під єдиною всесвітньою культурою Гавриленко розумів всепроникливість її образів і трансляцію загальнолюдських цінностей у національних культурах. Більшою мірою це відбувається в його абстрактних творах. Вплив філософії ненаративного мистецтва, як і взагалі мистецтва модернізму відчули на собі П. Бедзір, О. Дубовик, К. Звіринський, В. Ламах, Ф. Юрьєв, Є. Кремницька. Емблематичною для музичного гурту “Київський авангард” став абстрактний твір “Розрив площин” композитора Віталія Годзяцького, який працював у жанрі експериментальної “конкретної музики”. У коло шанувальників групи входив і Гавриленко, який любив і тонко відчував не тільки класичну, але й авангардну музику.

Центральне місце у творчості Гавриленка займають категорії світла та гармонії. Мистецтво він розумів як духовну силу зі “знаком плюс”, спрямовану до світла і добра [4, с. 74]. Ці думки митця породили численні інтерпретації. Наприклад, один з авторів вважає, що вчення одного із засновників середньовічної християнської естетики Псевдо-Діонісія-Ареопагіта про світлодаєння є близьким “/.../ до семантики білого кольору в книжковому просторі ілюстрованої Г. Гавриленком книги” [3, с. 48]. Інший – трактує ставлення художника до світла у річищі платонівського ідеалізму та неоплатонізму Плотіна [19, с. 68]. Такі інтелектуальні коментарі розширюють наше розуміння творчості художника, уводячи його до світового культурного контексту. Зазначимо, що розуміння ролі мистецтва українським художником як сили, спрямованої до світла і добра в історичній перспективі мають аналогії з поглядами В. Полєнова



(“мені здається, що мистецтво повинно надавати щастя і радість, інакше воно нічого не варте”; В. Серова (“я хочу утішного і буду писати тільки утішне”). Подібними до поглядів українського митця є думки засновника неоімпресіонізму Жоржа Сьора, який ясно висловився з цього приводу: “Мистецтво – це гармонія”. Про гармонійне, чисте та врівноважене мистецтво мріяв Анрі Матісс, а Пабло Пікассо періодично повертався до гармонії у мистецтві протягом всієї творчості. Серед завдань, які Олександр Блок ставить перед поетом – “сином гармонії” – звільнення звуків з безначальної стихії, доведення їх до гармонії, надання звукам форми та внесення гармонії до зовнішнього світу. Ідея Валерія Ламаха про світ “чистої духовної прозорості”, на думку Б. Лобановського, якнайбільше надихала Гавриленка у всіх його пошуках, в яких світло, трансформуючись на геометричні схеми “творить форми оточуючого світу” [15, с. 44].

Митці, творчість яких була осяяна категоріями світла і гармонії йшли кожен своїм шляхом. Польський художник-авангардист Владислав Стржемінський вважав, що досягти гармонії у мистецтві можна завдяки математичним розрахункам. Наведені приклади характеризуються не тільки історичною спадкоємністю, але й наявністю у цих категоріях ознак універсалізму. Трактуючи гармонію як відблиск повноти, до якої прагне мистецтво Гавриленко приходять до парадоксального, на перший погляд, висновку: найближчими до повноти є видатні митці (Рафаель, Моцарт, Пушкін), творчість яких позначена слабо вираженим стилем [4, с. 74]. Під повнотою розуміємо не індивідуальний стиль митця, а універсальні категорії, культурна природа яких є всеохоплюючою та всепроникливою.

Ідеї світла та гармонії знайшли втілення в оформленні Гавриленком книжки Данте “Нове життя” (Данте Аліг’єрі. *Vita Nova*. Нове життя / пер. з італ. М. Бажана [та інш.]; ред. Г. Кочура; іл. Г. Гавриленко. – К. : Дніпро, 1965. – 136 с.), яка по суті є першою розповіддю про духовний світ людини, “/.../ про глибоке сум’яття, зміни надії журбою, радощі – сумом” [1, с. 68]. Головною проблемою твору стало відношення людини до любові та смерті, їхній вплив на неї. Важливе місце займають переживання героя, амплітуда яких коливається від бурхливих страждань до благоговіння перед коханою та її оплакування. Зовнішній світ поступається місцем внутрішньому світові ліричного героя і цей аспект стає ключовим для художника, який зазначав з цього приводу: “З радістю відмітив, що можна створити образи, які пройдуть крізь усю книгу, не ілюструючи описані події” [4, с. 77]. Цікаво, що перше враження художника від книжки Данте, яке він занотував було предметно-кольоровим: синє небо та дерева, кам’яні будинки та біла курява доріг. Відмовляючись від реалій епохи митець створює кристалічний образ думки та почуття. Якнайбільш виразною технікою для цього завдання постав малюнок пером і тушшю.

Осторонь залишилася видима символіка твору, на відміну від Володимира Фаворського, який використав її у своїх гравюрах до книги “*Vita Nova*”, що побачила світ у видавництві “*Academia*” у 1933 році. Хоча киянка М. Бардік знайшла її у співвідношенні частин архітектоніки композиції портрета на су-

перобкладинці, як 1:2, що у сумі складає містичне число “3”, що є основою Всесвіту [3, с. 48]. Але Гавриленка і В. Фаворського зближує те, що в їхній творчості акумулювався європейський та національний мистецький досвід. Обидва художники були графіками, а не просто ілюстраторами книги. Їхню графічну культуру поєднує гармонія, джерело і природа формування якої знаходиться у всесвітній чутливості.

Український художник уникає композиційної дихотомії “предмет і простір”, на яку спирався російський художник у теорії оформлення книги, зосереджуючи увагу на середі, де головним стає розуміння, що середина – це і повітря неба, маса зелені, маса тіла. Подібне розуміння спричинило принципово іншу композиційну побудову, в основі якої знаходяться спокійні вертикалі та горизонталі. Уникаючи історичних, етнографічних та культурних реалій часу художник зосереджується на таких мистецьких завданнях: всі форми повинні бути дієвими; середина – рівномірно ємка; прагнення до цільності, стриманий рух вертикальних і горизонтальних ліній.

Відсутність опису Беатріче у Данте спричиняє появу майже 70 варіантів її образу. Здавалося б, що перше спрощує працю художника, адже реципієнт не має змоги порівняти першопочатковий літературний і кінцевий пластичний образ. Насправді, це ускладнювало працю, адже було поставлено надзавдання – створення образу позапросторового та позачасового, тобто універсального за своєю природою. Подібну варіативність можна пояснити надзвичайною вимогливістю митця, але чи тільки? Складається враження, що Гавриленко вибудовує якусь йому лише відому та зрозумілу художню систему. Лінійний рисунок пером відрізняється бездоганною точністю. Форма утворюється завдяки різноспрямованим лініям, а площини утворюються контурними лініями, що підкреслюють її кордони. В останній частині твору “Vita Nova” поет безпорадно зазначає, що він сподівається сказати про Благословенну Беатріче те, що про неї ніколи ніде не мовилося. У такий спосіб Данте ніби визначив широту художньої практики для ілюстраторів цього твору. Але чи завжди переконливим є “переклад” образотворчими засобами сучасних митців літературного твору, можна переконатися на прикладі ілюстрацій Є. Трофімової [9].

Ілюстрації Гавриленка до “Vita Nova” рішуче поривають з традиціями, які, на думку О. Мандельштама склалися в ілюструванні творів Данте протягом століть. Чим більшою ставала відстань від XIV ст., тим італійський поет ставав неприступним (“не по плечу”) наступним поколінням, і публіки, і самим художникам. У результаті чого, зазначав поет, його почали обкутувати все більшою таємничістю. Тому головну проблему вбачав у тому, що внутрішнє освітлення дантівського простору, яке виводилося тільки зі структурних елементів, нікого рішуче не цікавило [18, с. 226]. Композиції українського художника зосереджують увагу саме на внутрішньому освітленні простору твору Данте. Суголосними графічними композиціям є також думки О. Мандельштама щодо специфіки чотиривимірного поетичного простору, який заперечує у віршах

описовість тривимірності зовнішнього світу. Відсутня така описовість і в малюнках Гавриленка.

Риси образу Беатріче, зображеної у фас проявляються та мають аналогії в інших творах Гавриленка 60-х рр. ХХ ст., зокрема у творі “Дві жінки у природі” (1965–1966), та має аналогії з центральною частиною сумського триптиху “Літо”. За жіночими плечима видніється смуга води, яка продовжується у лівій та правій частині триптиху. У графічній чорно-білій композиції можна побачити таку саму смугу, але вона не прочитується як водяна поверхня. Беручи за основу реальний образ природи (напевно, береги Дніпра), художник узагальнює його, створюючи таким чином універсальний образ. Елементи композиції, позбавлені реальних ознак стають близькими і внутрішньо обумовленими. Якщо порівняємо малюнок жіночого оплічного образу Беатріче з таким же, але в техніці олійного живопису триптиху “Літо”, побачимо їхню пластичну тотожність. Різниця спостерігається лише у звуженій відстані між очима. Ці твори у пластичній формі виражають також ідею єднання людини з природою як шлях у пізнанні до знання, заперечуючи антропоцентричний міф щодо панування людини над природою.

До пушкінської поезії Гавриленко звертається наприкінці 60-х рр. ХХ століття. Всесвітня чутливість та універсалізм як риси світогляду та творчого методу зближують італійського та російського поетів. Будучи породженням народного духу їхня поезія промовляє своїми образами до всього світу, стаючи надбанням світової культури. Всебічність та всеохоплюваність образів пушкінської поезії, які зрозумілі іноземцям, відмічав Олександр Герцен. Називаючи О. Пушкіна найвизначнішим поетом своєї епохи, французький письменник Проспер Меріме відмічав самобутнє вираження загальних понять як суттєву рису російського поета.

Найбільш ґрунтовно проаналізував творчість поета з цієї точки зору Федір Достоєвський у своїй промові 8 червня 1880 р. на засіданні Товариства шанувальників російської словесності з нагоди відкриття пам'ятника поету в Москві. Цікаво, що образ поета, створений скульптором О. Опекушиним викликав у М. Цветаєвої асоціацію з поетом, який знаходиться не на бульварі, а над морем “/.../ вільної стихії – Пушкін вільної стихії” [27, с. 215].

Наголошуючи на світовому значенні О. Пушкіна, доповідач відмітив одну з головних особливостей поета в його всесвітній чутливості: “/.../ і справа тут не тільки у чутливості, а у вражаючій її глибині, у /.../ перевтіленні власного духу в дух чужих народів, перевтіленні майже бездоганному, а тому і чудовому /.../” [27, с. 122]. У цьому Ф. Достоєвський вбачав пророцтво поета, оскільки тут виявилася народність його поезії у своєму розвитку, яка прагне у кінцевій меті до “всемирности и ко всечеловечности”, передбачаючи велике прийдешнє призначення цієї сили. Всесвітність та всечутливість завдяки тільки братству, але не мечем, допоможе, на думку письменника, возз'єднатися всьому людству.

Дослідники творчості О. Пушкіна відмічали такі риси його поезії, як гармонійність, ясність, світлість. Подібну характеристику отримали й ілюстрації українського митця до творів О. Пушкіна.

Так само, як і графічні твори до “Vita Nova”, новий цикл ілюстрацій під назвою “Сюїта, навіяна лірикою О. Пушкіна” (1972–73), цикл малюнків олівцем, пером і тушшю “Пошуки жіночих образів” та кольорові лінорити стали черговим етапом і творчою вдачею митця. Їх поява, на думку Г. Заварової, не ліричне повернення до теми, але складний процес її становлення, в якому поступово “кристалізується та втілюється головне” [4, с. 87]. Гавриленко відносив О. Пушкіна до видатних митців, як і Моцарта. Про них, як згадував Б. Лобановський, художник “/.../ говорив у захваті, захопленні та з якимось особистим відчуттям близькості та роковим передчуттям, що його мистецтво ніколи не перетне грань зрілості та старіння почуттів” [15, с. 47].

Пушкінські поетичні образи суголосні своєю всечутливістю, промовлянням до всесвітньої культури, будучи водночас породженими народною та аристократичною культурою. У дантівських і пушкінських ілюстраціях Гавриленко постає як елітарний митець. Водночас, маючи селянські коріння, художник пишався ними. Назви циклів творів (“Пошуки жіночих образів”, “Сюїта, навіяна лірикою О. Пушкіна”) апелюють до універсального сприйняття, як і шрифтові композиції (“Присвята О. Пушкіну”, 1974). Композиції з жіночими образами ліричні, але в них відчутне тяжіння до їх всеосяжності. Відмінність чутливості до світової культури О. Пушкіна та Гавриленка полягає не тільки у видовій специфіці мистецтва. Якщо поет відтворює духовний світ іншої культури, використовуючи її ознаки, то твір художника є квінтесенцією духу літературного твору в універсальних образах. Спираючись на програму літературного твору художник уходить від неї, вибудовуючи власну образну систему.

Трохи осторонь від інших графічних творів Гавриленка пушкінської тематики знаходиться диптих “Михайлівське” (1980–1982) у техніці кольорового лінориту. Цілком очевидно, в основі цих композицій знаходилися реальні враження художника від конкретних місць, пов’язаних з іменем О. Пушкіна і не тільки. Його поява є не випадковим явищем у творчості митця.

Михайлівське відіграло значну роль у житті та творчості поета. Тут з’явилися трагедія “Борис Годунов” і майже сто віршів (“Я помню чудное мгновенье”, “Вновь я посетил” та ін.). У цих місцях поет відбував заслання, тут наступає повний розквіт свого духовного розвитку. Отже, Михайлівське, в якому знаходився маєток матері поета залишив глибокий слід у житті поета. На думку Ю. Лотмана, у цей час відбувся переворот у творчості поета, який був підготовлений творчістю попереднього періоду та складно “переломленим життєвим досвідом” [17, с. 113]. Він же автор відмітив духовний розвиток у вірші “Я помню чудное мгновенье”, проходячи шлях від чистого стану душі, який переходить у душевне затемнення, відроджуючись та повертаючись до світлого начала. Останнє стає ідеалом моральних прагнень поета під час заслання у Михайлівському [17, с. 118]. Порівняймо концепцію Ю. Лотмана та

Гавриленка про мистецтво як духовну силу, спрямовану до світла та добра і відчуємо їхню тотожність.

Звернення митця саме до жіночих образів пушкінської поезії, які займають значне місце у віршах і поемах має паралелізми і в іншій концепції Ю. Лотмана. Аналізуючи поему “Євгеній Онегін” тартуський вчений дійшов висновку про те, що Євгеній і Тетяна не розуміють один одного через використання ними різних культурних знакових систем. Онегін орієнтується на англійський романтизм з культом трагізму та розчарування у житті, Ленський – на німецький романтизм з культом вченості, а Тетяна – на російську народну культуру; саме вона і виявилася більш гнучкою у літературно-життєвій ситуації. Та й насправді, які асоціації виникають у нас при перегляді рисунків жіночих образів Гавриленка? У більшості випадків – з Тетяною Ларіною!

Особливе місце у творчості художника займає диптих “Михайлівське” (1980–1982), виконаний у техніці кольорової ліногравюри. Появі диптиху передували малюнки олівцем і пером “На околицях Михайлівського”. Мова лінористу з відкритими плямами кольору апелює не стільки до категорії “прекрасного”, скільки до виявлення у пейзажі його сутнісних, універсальних ознак. Ці два твори не оминули дослідники творчості Гавриленка. На думку Г. Заварової, диптих “Михайлівське” увібрав не тільки багаторічний досвід спілкування з поетом, але й передає “/.../ утілений у пушкінських творіннях “трепет світу” (вираз Гавриленка)” [4, с. 87]. Аналізуючи диптих мистецтвознавець доходить висновку про те, що нас цікавить не стільки розповідь художника про переживання, скільки саме воно, втілене у точно знайдену форму. Художник перетворює площину, надаючи їй життя простих і величних форм. “Михайлівське” – підсумковий твір пушкінського циклу Гавриленка, своєрідна “пластична формула єдності світу”.

Високої оцінки дістала інтерпретація пушкінських образів митця й від інших українських критиків. Лизавета Герман, наприклад, вбачає у кольорових ліноритах пушкінської тематики “черговий крок до світу ідеальних сутностей” [5, с. 87]. Кожна з таких інтерпретацій твору відбиває його семантичну багатомірність та розширює поле для його тлумачення. Проте і “пластична формула єдності світу”, і “крок до світу ідеальних сутностей” є дотичними до наявних універсальних образів, сприйняття глядачем яких не обмежувалося б національними кордонами.

Причину вдачі слід шукати не тільки у захопленні та любові до поезії видатного російського поета, бажанням створити свій світ пушкінських образів, точно знайденою стилістикою творів. Не будучи ілюстраціями до епохи культури першої третини ХІХ ст. пушкінські образи в інтерпретації українського художника промовляють до сучасної людини, її почуттів.

Пушкіна та Гавриленка об’єднує органічна життєлюбність та повнота життя, почуття єдності своєї особистості. Їх висока культура почуттів і переживань сприяли розвитку душевних тонкощів. Простота як одна з рис творчого методу відрізняє російського поета та українського художника. Геніальність

О. Пушкіна Марина Цвєтаєва вбачала у тому, що він “пише просто”. Чи не те бачимо у малюнках Гавриленка, позбавлених складної композиційної драматургії та психологічних колізій образів? Ці думки ніби узагальнив Андрій Тарковський, який вважав, що будь-яка творчість тяжіє до простоти, до максимально простого засобу вираження.

**Висновки.** Образна система в ілюстраціях Гавриленка до твору “Vita Nova” Данте Аліґ’єрі та лірики О. Пушкіна сформувалася у рiчшш свiтоглядноi та культурософської концепції художника, в основі якої знаходилася всесвітня чутливість, ідеї якої знайшли відображення в світогляді і творчості італійського та російського поетів. Інтенсивне переживання культури, постійний культурний діалог художника обумовлювали широту і багатство асоціацій. Особистісна культура митця, надзвичайно чутлива до інших культур характеризується свободою самовираження, а його мистецтво стало часткою європейської культури ХХ століття.

### *Література*

1. Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. – М. : Наука, 1979. – 172 с.
2. Антоненко Б. Одкровення від Григорія Гавриленка // Українська культура. – 1998. – № 3. – С. 28.
3. Бардік М. А. Діалог культур : європейське Середньовіччя в образах українського художника Григорія Гавриленка // Арт–простір : науковий журнал / Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, Київ нац. ун-т ім. Т. Шевченка ; редкол. : Ю. В. Романенкова, С. Б. Ніконова, Л. В. Бех, Ю. Л. Афанасьєв та ін. – К. : Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2016. – Вип. 2 – С. 46–52. – 144 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://im.kubg.edu.ua/images/1212/art-prost\\_2017.compressed.pdf](http://im.kubg.edu.ua/images/1212/art-prost_2017.compressed.pdf)
4. Воздушные чернила / сост. М. Баталин. – Киев : Факт, 2000. – 256 с.
5. Герман Є. Нова пластична мова 1960-х : кольорова ліногравюра Григорія Гавриленка // Художня культура. Актуальні проблеми. – 2010. – Вип. 7. – С. 372–385 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.mari/kyiv/ua/PDF\\_2011/Hud-Kultura\\_7-2010/372-385](http://www.mari/kyiv/ua/PDF_2011/Hud-Kultura_7-2010/372-385)
6. Григорій Іванович Гавриленко : каталог. Живопись. Графика. Книжная иллюстрация / Союз художников Украины, Киевская организация Союза художников Украины / авт. вст. ст. А. Заварова ; сост. А. Заварова, Л. Соляник. – Киев, 1985. – 1 арк., склад. у 8 с. ; іл.
7. Григорій Гавриленко : альбом / авт вст. ст. Б. Б. Лобановський. – К. : Мистецтво, 1968. – [32 с.].
8. Грущенко Т. Самобутній майстер // Культура і життя. – 1996. – 31 січ. – № 5 (3734). – С. 4.
9. Данте Аліґ’єри. Новая жизнь / пер. А. Эфроса ; худ. Е. Трофимова. – М. : Худож. лит., 1985. – 167 с.
10. Заварова Г. Колись буде музей ?.. Чи поцінуємо належно Григорія Гавриленка, або невеселі думки на виставці його творів // Культура і життя. – 1996. – 14 лют. – № 7 (3736). – С. 2.
11. Заварова А. Відблиск повноти. Син гармонії Григорій Гавриленко // Музейний провулок. – 2004. – № 2 (2). – С. 86–93.
12. Заварова Г. Метафізика твірної лінії // Синтези. – 1994. – № 1. – С. 10–15.

13. Заварова А. Григорій Гавриленко // Творчество. – 1986. – № 8. – С. 6–7.
14. Заварова А. Художник Григорій Гавриленко // Наука і культура : Україна : щорічник / О. Сергієнко (головн. ред.) та ін. – Київ : Знання, 1986. – Вип. 20. – 496 с.
15. Искусство украинских шестидесятников / ред.-сост. О. Балашова, Л. Герман. – К. : Основы, 2015. – 384 с.
16. Кривенко М. Що дав мені Григорій Гавриленко ? // Галерея. – 2002. – № 3–4. – С. 26–27.
17. Лотман Ю. М. Александр Сергеевич Пушкин. Биография писателя : пособие для учащихся. – Ленинград : Просвещение. Ленинградское отделение, 1982. – 255 с.
18. Мандельштам О. Э. Сочинения. В 2-х т. / сост. и подгот. текста С. Аверинцева и П. Нерлера ; коммент. П. Нерлера. – М. : Худож. лит., 1990. – Т. 2. – 464 с.
19. Павельчук І. Неоплатонізм мистецтва Григорія Гавриленка // Образотворче мистецтво. – 2008. – № 4 (68). – С. 68–71.
20. Петрова О. Високість їхньої дружби // Вітчизна. – 1986. – № 4. – С. 197–201.
21. Петрова О. Діалоги з Хроносом // Образотворче мистецтво. – 1992. – Ч. 2. – С. 47–49.
22. Петрова О. Мистецтвознавчі рефлексії : історія, теорія та практика образотв. мистец. 70-х років ХХ ст. – початку ХХІ ст. : зб. ст. – Київ : КМ Академія, 2004. – 400 с.
23. Петрова О. Советские иллюстраторы Данте // Искусство книги 68/69.– М. : Книга, 1975. – Вып. восьмой. – С. 116–25. – 207 с.
24. Петрова О. Третє око : мистецькі студії : монографічна збірка статей / Інститут проблем сучас. мист. НАМ України. – К. : Фенікс, 2015. – 480 с.
25. Побожій С. Звук лінії і фарби. Г. Гавриленко з колекції Сумського художнього музею // Сумська старовина. – 1999. – № V–VI. – С. 174–179 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/57451>
26. Пушкин А. С. Лирика / составл. А. Заваровой ; илл. художн. Г. Гавриленко. – К. : Дніпро, 1987. – 197 с.
27. Светлое имя Пушкин / сост., коммент. В. В. Кунина. – М. : Правда, 1988. – 608 с.
28. Склярєнко Г. “Новий” живопис 1960-х років у контексті часу та історичній перспективі // Родовід. – 1995. – Ч. 3 (12). – С. 6–19.
29. Смирний Ю. Алімпій плюс Пікассо – що се ? (ерудиту – стисла нота) // Галерея. – 2011. – № 1–2 (43–44). – С. 58–60.
30. Соляник Л. Художник Григорій Гавриленко // Образотворче мистецтво. – 1985. – № 4. – С. 20–21.
31. Титаренко О. Григорій Гавриленко. 34 кроки до гармонії (до виставки у “Совіарті” 9.04 – 21.04. 2002) // Галерея. – 2002. – № 2 (10). – С. 30.
32. Ткаченко В. Гармонія, дарована простору. До 80-річчя від дня народження Григорія Гавриленка // Земляки : альманах Сумського земляцтва в Києві.– Суми : Собор, 2007. – Вип. 4. – С. 96–98. – 271 с.
33. Ткаченко В. Григорій Гавриленко (1927–1984). Живопис. Графіка. Книжкова ілюстрація : каталог творів з колекцій Сумського та Лебединського художніх музеїв. – Суми : Університетська книга, 2007. – 32 с.

34. Ткаченко В. Ілюстрації до російських народних і авторських казок Григорія Гавриленка в зібранні СХМ // Художній музей : збірник статей і матеріалів (до 85-річного ювілею Сумського обласного художнього музею ім. Н. Онацького). – Суми : Університетська книга, 2005. – С. 142–146. – 170 с.
35. Ткаченко В. М. Книжкова графіка Григорія Гавриленка в зібранні Сумського художнього музею імені Н. Онацького та приватної колекції (до 90-річчя від дня народження Г. І. Гавриленка (1927–1984) // Сіверщина в історії України : наук. вид. / Національний заповідник “Глухів” та ін. – Глухів-Київ : Центр пам’яткознавства НАН України і УТОПІК, 2017. – Вип. 10. – 474–479. – 511 с.

Отримано 10.05.2018

#### Summary

#### ***Pobozhii S. I. “World sensitivity” as a worldview and the basis for the creative method of G. Gavrilenko - the artist.***

*The article considers the works of Ukrainian artist Grigory Gavrilenko. The “world sensitivity” is marked as a sign of the worldview and the basis of the creative method of the artist. Attention is paid to the cultural-philosophical concept as a methodological ambition of the artist's artistic practice. The searches of female images in the illustration to the book “Vita Nova” by Dante Alighieri and to the poetry by A. Pushkin are analyzed. The features of universalism in creativity are defined in the context of the development of the ideological and cultural-philosophical concept of G. Gavrilenko. The understanding of the role of art by the Ukrainian artist as a force directed toward Light and Good is pointed out. The role of the category of harmony in creativity is important. The emphasis is on the concept of a fundamentally new compositional construction of the drawings to Dante's work “Vita Nova”, which is based on calm verticals and horizontals. The image of Beatrice in the context of the search for female images by the artist in the 60's of the twentieth century. The fundamental work “Two Women in Nature” from the collection of the National Art Museum in Kyiv and its influence on the formation of a fine system. The analogy of the female image of the triptych “Summer” from the collection of the Sumy Regional Art Museum with the corresponding image to the book “Vita Nova” is conducted.*

*The emphasis is on the idea of “global sensitivity” in the analysis of works A. Pushkin by F. Dostoevsky. The article points that the emergence of the cycles of illustrations called “Suite inspired by Pushkin's lyric poetry”, drawings with pencil, pen and ink “The search for female images” and colored linogravures in the 70's of the twentieth century became the next stage and the creative style of the artist. Diptych “Mikhailovskoe” and its role in the cycle of works on Pushkin's themes. Lifeliness as an element of the worldview of Pushkin and G. Gavrilenko. It is noted that due to the sensitivity of the Ukrainian artist G. Gavrilenko to the world culture his art is the property of European culture of the twentieth century. The corresponding stylistics of works to the poetry of Pushkin in the sense of the artist's understanding of the concept of “style of the era” and “artist style” is recognized.*

**Keywords:** Grigoriy Gavrilenko, graphics, illustration, creative method, artist.



**Марія ПОЦЮРКО**

## **ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЙ ПРО СВОБОДУ ВОЛІ І ПЕРЕДВИЗНАЧЕННЯ ВІД АНТИЧНОСТІ ДО РЕФОРМАЦІЇ**

*Статтю присвячено розгляду проблеми співвідношення свободи людини та передвизначення, що тісно пов'язана із питаннями про існування Божественного промислу, Благодаті, відповідальності людини, її призначення, спасіння. Античний раціоналізований підхід акцентує на свободі людини та відповідальності. Середньовічні філософи наголошують на вірі, підкоренні Богу і намагаються поєднати їх із розумними вимогами свободи волі. Особливий інтерес становить специфіка аналізу даної проблематики в період Реформації, коли було запропоновано ідеї наперед визначеної долі людини та повне підкорення Божественній Благодаті.*

**Ключові слова:** *предестинація (передвизначення), свобода волі, провидіння, Божественна благодать, справедливість, відповідальність, спасіння.*

**Постановка проблеми.** Роздуми великих філософів про свободу волі людини, її долю, спасіння, сенс життя та їх співвідношення із Божественною благодаттю, промислом, провидінням та передестинацією займають важливу частину серед великої кількості проблем, які ставить перед собою християнська філософська думка. Постійна увага до них з боку представників різних релігійно-філософських напрямків а також велика кількість різноманітних концепцій, трактувань і підходів свідчить як про неоднозначність у їх вирішенні, так і про безумовну важливість і незмінну актуальність.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Щодо ступеня опрацювання даної проблеми, існує низка вітчизняних та зарубіжних праць з історії філософії, зокрема історії середньовічної філософії, які містять згадки про постановку питання про предестинацію – зокрема праці з історії середньовічної філософії такі як “Історія середньовічної філософії” В. В. Кондзьолки, “Нариси з історії філософії середніх віків” А. І. Пашука, “Средневековая философия” В. В. Соколова, “Западноевропейская философия от истоков до наших дней” Дж. Реале та Д. Антісері, “Очерки истории философской мысли” А. Койре, “Лекции по средневековой философии” М. Суїні, “Философия в средние века” Е. Жильсона та ін.

Окремо слід відзначити працю російського дослідника А. А. Столярова “Свобода воли как проблема европейского морального сознания: очерки истории: от Гомера до Лютера”, де дається детальний опис філософських концепцій свободи в епоху середньовіччя. Також у цьому зв'язку автор аналізує проблему предестинації та свободи волі у працях античних філософів та згадує про період Реформації.

**Метою** даного дослідження є розкриття еволюції ідей про свободу волі і передвизначення від античності до Реформації

Реалізація цієї мети передбачає розв'язання таких *завдань*: з'ясувати особливості філософсько-теологічного трактування проблеми співвідношення свободи волі та передвизначення та вагомість її констатації; виокремити основні аспекти проблеми; дослідити основні думки та концепції філософів даного періоду стосовно вирішення проблеми.

**Виклад основного матеріалу.** Проблема співвідношення свободи волі людини і передвизначення не втрачає своєї актуальності впродовж всієї історії існування людства та є предметом дослідження філософів, теологів, істориків, психологів та ін. Ми можемо прослідкувати вагомі пошуки відповідей на питання про долю людини та її залежність від вищих сил ще в *античності*. До прикладу, відомими є думки стоїків, зокрема поняття фатуму, який вищий за богів і являє собою втілення непорушних космічних законів. Античність проголошує неосяжність фатуму, однак ніде не йде мова, що людина в усіх випадках має підкорятися волі богів. Погодження з цими повеліннями має бути результатом доступного індивіду власного переконання та згоди. Тобто крізь призму цього підходу розкривається певна домінанта раціонального сприйняття світу та богів, яка дозволяє знайти достойне застосування свободі особистості.

Середньовічне християнство стоїть перед трагічною Августиною дилемою: або визнання свободи волі і безумовної відповідальності (на що вказує розум) або ж повне підкорення Божественній волі та благодаті – без ніякої розумної теодицеї (на що вказує віра).

У ранніх своїх працях Августин дотримується думки про те, що розум і мудрість є достойним шляхом до блаженного життя, яке є звільненням душі від тілесної скверни і життям відповідно до розумної частини душі. У зв'язку з цим наголошує, що свободне рішення волі непідвласне природній причинності, а провидіння не усуває автономію волі. Згодом він займає фідеїстичні позиції стверджуючи недосконалість людського розуму в питаннях віри і повне покладання на Божественну благодать і волю Бога (це переконання Августина в антипелагіанській полеміці).

В подальшому вплив Августина є доволі помітним і виявляється, зокрема, в IX ст. у полеміці Й. С. Еріугени з Готшалком, в XIV ст. у вченні про призначення Т. Бредуордіна і Григорія із Риміні. В цей же час Джон Вікліф веде роздуми про есхатологічний поділ людей за двома "градами". На його думку, церква з союзу віруючих повинна стати союзом вибраних, а всі наші вчинки відбуваються не по свободі волі, а за чистою необхідністю.

В XV ст. великий реформатор М. Лютер також, поза сумнівом, прийняв Августинівську традицію і широко використовував твори середньовічного філософа-богослова, зокрема антипелагіанські. На них же опирався і Ж. Кальвін. Але найщирішим прихильником Августина серед всіх ідеологів Реформації був, напевне, А. Карлштадт. Таким чином, теорія передвизначення (предестинації) з умоглядної схеми з невідворотними фаталістичними висновками перетворюється в конструктивну програму, яка спонукає людину до самореалізації в широкій аскезі.

До Реформації дві лінії августинівського впливу зримо не перетиналися (якщо не враховувати полеміки Еріугени з Готшалком). В полеміці ж Е. Роттердамського і М. Лютера ми вперше бачимо їх відкрите зіткнення. Еразм і Лютер являють собою ніби дві половини Августина. Еразм так само не здатний розуміти Лютера, як ранній Августин не зміг би розуміти пізнього. Цікаво, що Лютер формально зберігає поняття про свободу волі, а Еразм не бажає розлучатися з поняттям благодаті і промислу. Вчення Еразма до дрібних деталей повторює роздуми раннього Августина, виражає собою спроби поєднати відповідальність особистості з призначенням і Божественним промислом і таким чином раціонально обґрунтувати існування свободи волі. Пелагія Еразм схвалює, а пізнього Августина злегка критикує, оскільки, Августин, на його думку, після боротьби з Пелагієм виявився менш справедливим по відношенню до свободної волі ніж був з початку. Не втомлюючись повторювати, що благодать необхідна хоча б пропедевтично – з педагогічних міркувань, Еразм стоїть на позиції синергізму (взаємодії людського рішення і благодаті), тобто на позиціях пелагіанства, чи скоріше напівпелагіанства. Він наголошує на тому, що при посиленому вияві віри, ми не втрачаємо свободу волі, оскільки втративши її важко буде відповісти на питання про справедливість і Боже милосердя.

Для Лютера ж запитання, – на якій основі людині можна приписати провину, – позбавлене будь-якого смислу. У всякому випадку провина визнається не тому, що людина вільна. Більше того, це не значить, що право і моральність не мають фундаменту, просто для них достатньо обґрунтування у вигляді емпірично очевидної незалежності дій розумного суб'єкта. Метафізичну автономію суб'єкта, здатну забезпечити на стільки ж абсолютний вибір, і абсолютне, відповідно, спасіння своїми силами, – обґрунтувати неможливо і непотрібно. Якщо до всього можна дійти своїм розумом і вирішити основну проблему своїми силами, то Христос помер даремно. Непорушним є лише одне твердження: все відбувається за необхідністю. Людина володіє свободною волею, але при умові, що Бог наділив її нею. Неможливо дійти до смислу вищої мудрості, людський розум надто слабкий, щоб міряти її своїми силогізмами.

Лютер не погоджується з Еразмом в тому, що безглуздими є ті заповіді, які людина не в силі виконати. Звичайний здоровий глузд, за Лютером, тут ні до чого не придатний. Бог велить, не для того, щоб випробовувати природні здатності людини, а щоб навпаки показати безсилля людини, застерегти її від гордощів. Заповіді нічого не говорять про те, якими засобами виконувати те, що наказано. Бог сам визначає належні засоби для виконання. Але, чому Бог прирікає людей на злі помисли і діла? Завдання розуму (теодицея) – виправдати Бога і відстояти Його справедливість і доброту. Віра і дух – судять інакше – вони вірять, що Бог не повинен чинити відповідно до людських уявлень про справедливість. Бог не може творити нам ніякої справедливості тому, що Він нам нічого не винен, крім того, що Він сам захотів і що Йому було вгодно. Тому питання про одночасне утвердження Божого провидіння і людської свободи не може бути вирішеним.

Таким чином, Лютер констатує неможливість раціональної теодицеї. Спасіння людини зовсім не залежить від її цілеспрямованих зусиль. Лише той, хто повністю розчарувався в самому собі, нічого не вибирає, але чекає як вчинить Господь, має можливість бути щасливим в майбутньому. Бо вищою мірою віри, є вважати, що Бог є милостивим, коли спасає не багатьох, і багатьох засуджує, вважати справедливим, коли по власній волі Він робить нас невідворотно достойними осуду. Якщо б ми все це розуміли, то непотрібною була б віра. Якщо спасіння залежить від людини, то де тоді місце Божій благодаті. Отже, по суті, Лютер позбавляє церкву її історичної ролі і віддає її особистості.

Кальвін же у своїй праці “Настанови у християнській вірі”, йде ще далі: слід взагалі відмовитись від терміну “свобода волі”, як незрозумілого за змістом і абсолютно несумісного з вірою і благодаттю. Слід знищити людську гордість і свободу волі. Тільки той зможе увійти в інший світ, хто зненавидів цей, тому слід визнати власну нікчемність, принизити себе шляхом самознищення. Людина собі не належить, вона не може бути господарем своєї долі, з огляду на це ні розум, ні воля не повинні керувати нашими вчинками та думками.

Також Кальвін наголошує, що людина не повинна прагнути до добродійності заради самої себе, бо це може привести до суєти. Слід відректися від себе і віддатися Богові, бо добрі вчинки людини не можуть її спасти. Бог не лише призначає людей до спасіння, але й автоматично прирікає інших на вічне прокляття. Спасіння не залежить від вчинків а наперед визначається Богом ще до народження. Але людина повинна робити добрі діла, бо сам цей акт вже робить її приналежною до вибраних. Добрі вчинки таким чином породжуються не свободою волі, а необхідністю.

Логічним висновком з подібної “антитеодицеї” може бути лише фаталізм і найбільш ймовірним практичним висновком – індиферентність і пасивність. Але, психологічний парадокс полягає в тому, що августинівсько-лютерівську антитеодицею можна вважати свого роду теодицеєю (як надраціональну), тобто чимось не лише песимістичним а й досить продуктивним і таким, що спонукає до дії. Цей неочікуваний висновок належить Лютеру. Сама ідея “вибраності” може служити належною протидією від крайніх висновків фаталізму і спричинити крайню людську аскезу. Для Лютера і Кальвіна виконання світських обов’язків служить при будь-яких обставинах єдиним засобом вгодним Богові. Як висновок звучить відома формула Лютера: “Хоча я знаю, що моє спасіння від мене не залежить, жити я повинен так, якщо б воно від мене залежало”.

Головна опозиція протестантському детермінізму сформувалася із заснованого для боротьби з реформацією ордену єзуїтів. До нього належав Л. де Моліна, автор трактату “*Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. concordia*” (Лісабон, 1588). Його теорія, що одержала назву молінізму будувалася на розрізненні трьох видів Божого Провидіння: 1. Бог лише мисленням способом знає все, що є логічно можливим, хоча цього ніколи могло і не бути; 2. чистим баченням Він передбачає все, що є було і має бути; 3. є ще дещо середнє (*scientia media*), для

випадків, коли передбачається дещо, що є не тільки можливим взагалі, але те що необхідно має відбутись, якщо буде виконана необхідна найближча умова.

Для пояснення Моліна наводить із книги Царів розповідь про царя, що запитував через первосвящеників про те, чи зможе він взяти ворожу фортецю. Відповідь полягала в тому, що візьме, якщо піде в наступ негайно. Він не пішов і фортеця залишилась цілою. Звісно, що умовне майбутнє цього передбачення (візьме) чи виконання дії (якщо піде) могло б бути необхідним, але при невиконанні стає неможливим. Відповідно, ні в якому випадку його пізнання не має своїм предметом чисту необхідність, а дещо більше чи менше за неї. Найближча ж або остання умова виконання чи невиконання того, що Бог цим середнім знанням передбачив, є те чи інше самовизначення людської волі, яке відбувається не тому, що Бог його передбачив як необхідне, а відбувається вільно і є таким, що передбачається Богом..

Для кращого ніж в молінізмі узгодження цього погляду з християнським вченням про благодать Ф. Суарес в своєму творі “De divina Gratia” (Ліон, 1620), засновує теорію *конгруїзму*, відповідно до якої Бог, передбачаючи “середнім знанням” всі майбутні вчинки всіх істот, виявляє свою діючу Благодать (*gratia efficiens*) лише в таких випадках, коли її дія може відбуватися без усунення людської свободи. Це вчення єзуїтів, спрямоване проти лютеран і кальвіністів, викликало в самій католицькій церкві протидію з боку ломістів і августиністів, що були на позиціях поміркованого детермінізму. На думку ломістів, людська свобода існує, але лише в повній залежності від Благодатної волі Божої: ми вільні, коли цього хоче Бог. На думку августиністів діюча Божа Благодать завдяки дару повідомляє вибраним таку високу насолоду в добрі, що воно стає для них невимовно привабливим, роблячи їх згоду з Божою волею зовсім необхідною. Це не знищує однак свободи, оскільки розумна воля все-таки вирішує чи їй відважитися на згоду чи на протидію, але оскільки її рішення вже наперед визначене діючою і достатньою Благодаттю, то свободи у власному сенсі тут бути не може, а можлива лише виразна усвідомленість воління і дії.

Обидві сторони, що сперечалися і звинувачували одна одну в ересі, дійшли до Ватикану, де після довгого з’ясування обставин і обговорення питань, що одержали назву *De auxiliis gratiae* було вирішено, що погляди різних шкіл і орденів католицької церкви на свободу волі і благодать допустимі, як не обов’язкові теологічні погляди. Було висунуто вимогу утримуватись від взаємних нападів і звинувачень.

Допускаючи детермінізм ломістів, церковна влада інакше поставилась до більш рішучого виразу цих поглядів в книзі єпископа К. Янсена “Augustinus”. Тут стверджується, що після гріхопадіння, людина позбавлена всякої свободи вибору між добром і злом і зовсім не може противитись злим схильностям. Все, чого хоче чи що робить грішна людина з необхідністю – це сам гріх. Ми вільні вибрати лише між різними видами гріха, але степінь гріховності завжди одна і та ж для всіх людей у всьому, що вони роблять від себе. Єдиним джерелом добра для людини є Божа Благодать. В цій тезі відмінність Янсена від Лютера і

Кальвіна полягає лише у висловах. Ясен: “ніколи не іде боротьба”, Лютер і Кальвін: “немає змоги боротися”.

Деякі тези, вилучені в Римі із книги Ясена, були осуджені церквою як єретичні, і автору оголошена вимога відмовитись від них. Після його смерті його учні на чолі з А. Арно створили школу, чим викликали сильні хвилі сумнівів, що тривожили тоді католицьку церкву у Франції в XVII–XVIII ст. Своє церковне становище янсеністи захищали твердженням, що визнані єрессю тези з “Augustinus” не знаходились в цьому творі в тому сенсі, в якому їх засудили.

Крім цього розколу внутрішній зв’язок з питанням про свободу волі мала й інша церковна течія Франції в кінці XVII – поч. XVIII ст. – суперечка про *квієтизм*. Іспанський містик М. де Молінос в своєму “Духовному дороговказі” виклав вчення про внутрішню чи духовну молитву, що виражала вищу, досконалу ступінь християнського вдосконалення. Вона полягає у повній пасивності людської душі, у тотальному віданні волі Божій і в повній нівеляції людської волі. Таке вдосконалення виключало всі акти волі, навіть ті, що були направлені на вічне благо чи на єднання з Богом. Оскільки набута повною віддачею себе Богові і повною відмовою від всякої мети досконалість душі вже нічого не вимагає для свого збереження, то вона ні в якому випадку не втрачається. На цьому вищому етапі душа не повинна ні посилено сприяти Божій Благодаті, ні посилено боротися зі спокусами похоті, її досконалість неперервно зберігається у вищій частині душі, що нерозривно з’єднана з Богом. Це відбувається навіть за умови, коли людина зовсім не думає про Бога і вічне життя, грішить і спить морально і фізично. Нижча ж частина душі, зовсім безособова і піддається повністю всім гріховним пристрастям.

Головним представником квієтизму був Ф. Фенелон. Свої погляди він обґрунтовує в працях “Explications des maximes des saints” та “Traité du libre arbitre”, де досліджує свободу волі. Головним же противником – Ж. Б. Боссює, який окрім багатьох полемічних творів, діяв і практично – своїм впливом на Рим він досяг церковного осудження квієтизму. Його головна думка полягала в тому, що дві протилежні істини – свобода волі і всемогутня Божа Благодать, мають самостійне існування і настільки тверді, що навіть якби нам вдалось зрозуміти можливість їх з’єднання, то це не давало б нам права пожертвувати однією з них.

В той час як питання про свободу волі було предметом активних суперечок між різними напрямками католицької теології, причому нові, опозиційні рухи (янсенізм, квієтизм) наближались до детермінізму протестантської містики і догматики, в самому протестантстві в XVII ст. відбулась різка реакція проти цього детермінізму. В Голландії виникає теологічна партія армініан (засновник Я. Арміній), яка відкрито повернулася до принципів древнього пеллаганства. Проти них виступили прихильники Кальвіна, що проголошували релігійний фаталізм і мали назву гомарити (засновник Ф. Гомар).

**Висновки.** Отже, епоха Античності констатує наявність вищої долі (фатуму) поряд із самоствердженням розумної, свобідної особистості. Середньові-

чне християнство стоїть перед трагічною Августиною дилемою: або визнання свободи волі і безумовної відповідальності (на що вказує розум) або ж повне підкорення Божественній волі та благодаті (на що вказує віра). Реформація ж проголошує відречення від свободи на користь Божественній Благодаті з чого логічно слідує фаталізм.

Епоха Відродження, прагнучи встановити нові рамки, робить акцент на автономії людини, її свободі, поряд з тим не піддаючи сумніву існування Творця, якого розуміють в дусі пантеїзму. Народжується європейська особистість, яка необтяжена нічим, окрім різноманітності власних мотивів. У зв'язку з цим, перспективою даного дослідження є подальший порівняльний аналіз думок про свободу людини та її співвідношення із Божественним призначенням у філософській думці доби Відродження.

#### *Література*

1. Алістер Мак-Грат. Інтелектуальні витоки європейської реформації / пер. з англ. Миколи Климчука і Тараса Цимбала. – К. : Ніка центр, 2008 – 344 с.
2. Жильсон Э. Философия в средние века / Этьен Жильсон. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
3. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг. – СПб. : Алетейя, 2000. – 442 с.
4. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : академічний курс : підручник для студ. вищих навч. закл. / А. І. Пашук. – К. : Ін Юре, 2007. – 712 с.
5. Столяров А. А Свобода воли как проблема европейского морального сознания / Столяров Александр Арнольдович. – М. : “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

***Potsyurko Maria. The evolution of ideas about free will and predestination from antiquity to the reformation.***

*The article is devoted to consideration of the question of the relationship between human freedom and predestination that had gained prominence in medieval Christian philosophy because it is closely connected with the problem of the existence of Divine Providence, Grace, and their relationship with the free will of man, his purpose of salvation. The analysis shows that the determination of this question of course has deep ancient roots in the problem of predestination, immutable cosmic laws, the freedom of man. However, the fundamental difference is the antique streamlined approach with an emphasis on human freedom and responsibility in contrast with the medieval emphasis on faith, obedience to God and try to combine them with the reasonable requirements of the freedom of the will. Medieval Christianity is facing a tragic Augustine's dilemma: either the recognition of free will and unconditional responsibility (as indicated by the reason) or complete submission to the divine will and grace – without any reasonable theodicy (as indicated by faith). Of particular interest is the specificity of the analysis of this problem in the period of the reformation, when it was suggested that ideas in advance of a certain person's fate and total submission to divine Grace. For example, Calvin believes that it is necessary to opt out of the term “free will” as unclear in meaning and absolutely incompatible with faith and grace. Thus, the reformation proclaimed the abdication of freedom in favour of the divine Grace from which logically follows fatalism.*

**Keywords:** *predestination, free will, Providence, divine grace, justice, responsibility, salvation.*

УДК 130.122:[821.161.2+821.512.168].091-84:177.63

**Алла РОДЕНКО, Наталія ТУБОЛ, Нубар АББАСОВА**  
**ВІДОБРАЖЕННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У ПРИСЛІВ'ЯХ**  
**УКРАЇНСЬКОГО ТА АЗЕРБАЙДЖАНСЬКОГО НАРОДІВ**  
**ІЗ КОНЦЕПТОМ “ДРУЖБА”**

*У статті аналізуються прислів'я з концептом “дружба”, які відображають моральні принципи українського та азербайджанського народів, з метою виявлення базових цінностей і специфічних рис їх етнічного менталітету. Дослідження даних прислів'їв актуальне з точки зору відбиття в них моральних цінностей, притаманних обома народам. У статті робимо висновок про подібність в ієрархії цінностей представників двох культур. Певні відмінності обумовлені етнічними факторами, які впливають на менталітет українського та азербайджанського народів, що знаходять підтвердження на мовному рівні.*

**Ключові слова:** прислів'я, паремії, дружба, концепт “дружба”, мораль, міжмовні еквіваленти, національний менталітет, культурні цінності, звичаї і традиції.

**Постановка проблеми.** Фольклор дозволяє встановити базові цінності, які покладені в основу менталітету націй. При цьому прислів'я, як один з видів фольклорного жанру, найбільш яскраво і лаконічно описують моральні цінності та етичні норми народу, умови його життя, побут і психологію як однієї людини, так і соціальних верств.

Мовна картина світу є відображенням загального національного уявлення про світ, в тому числі і про набір цінностей – понять, найбільшою мірою пов'язаних з ідеалами суспільства, явищ зовнішнього світу, які отримали найбільш позитивну оцінку членів суспільства. Цінність можна визначити як найвище уявлення про норму. Оскільки цінності повинні бути обов'язково визнані людиною як такі, вони є продуктом культурних, а не природних процесів. Поза людських відносин будь-які цінності не мають сенсу.

Прислів'я по своїй суті – своєрідний кодекс тих етичних норм, яких має дотримуватися кожна людина.

Завдяки глибокій філософській узагальненості і художній цінності фольклор і зараз може вирішувати практичні, моральні проблеми, які виникають перед людиною в житті (як треба поводитися, що слід вважати добром і злом і т.д.), тобто формувати переконання і звички відповідно до визначених моральними принципами.

**Аналіз актуальних досліджень.** Протягом останніх десятиліть у полі зору лінгвістів знаходиться розгляд лінгвокультурологічних питань, пов'язаних з національним менталітетом і національною концептосферою. Розвитком лінгвокультурології займалися такі вчені, як В. фон Гумбольдт, А. А. Потєбня, Е. Сепір, Б. Уорф, Е. Бенвеніст та ін., які створили необхідні передумови для осмислення взаємозалежності, взаємодії і взаємозумовленості мови й культури. Вагомий внесок у цю науку внесли лінгвокультурологічні дослідження лінгвіс-



тів наприкінці ХХ століття. Основними їх представниками є Н. Д. Арутюнова, В. М. Телія, Ю. С. Степанов та ін.

Мови різних народів відображають своє бачення світу. Але мова – це не лише відображення світу, а його інтерпретація. При вивченні картини світу через мову лінгвісти використовують такий термін як концепт. Концепт відображає не будь-яке явище, а найважливіше і найцінніше для даної лінгвокультури, втілюючи в ньому знання про світ. Концепт “дружба” супроводжує людство протягом усього його існування і входить до антропоцентричної парадигми лінгвістики. Він передає соціальні, міжособистісні відносини людей і належить до числа універсальних, моральних, абстрактних понять, властивих будь-якій мові і становить загальнолюдську категорію. Концепт “дружба” виконує важливу роль у вираженні культурних характеристик національної свідомості, оскільки з його допомогою точно і виразно розкривається характер народу, його культурні цінності, менталітет.

**Мета статті** – виявити моральні цінності, виражені в прислів'ях з концептом “дружба” українського та азербайджанського народів на основі зіставлення їх смислових складових.

**Актуальність роботи** обумовлена тим, що у сучасному суспільстві досить швидко розвивається міжкультурна комунікація, а прислів'я відіграють суттєву роль в акті комунікації. Проведений аналіз дозволить ознайомитися з аналогічними пареміями зіставлених мов, виявити основні ціннісні орієнтири у прислів'ях з концептом “дружба” в розглянутих мовах, побачити відмінності, які відповідають особливостям національної культури, що допоможе надалі уникнути помилок у використанні даних прислів'їв у певних комунікативних ситуаціях.

**Виклад основного матеріалу.** Найбільш тісний зв'язок культури народу з мовою проявляється на фразеологічному рівні, тому синтаксично-семантичне дослідження міжмовних паремій дає можливість побачити світоглядні і ментальні особливості кожного народу. Е. М. Верещагін і В. Г. Костомаров відзначали, що “природу мови слід розуміти як діалектичну єдність вербального засобу спілкування і суспільної свідомості, або, в більш певних термінах, як єдність мови і національної культури” [2, с. 10].

Підкреслюючи міжкультурні особливості паремій, А. А. Потебня писав: “Відомий спосіб поєднання уявлень не є загальнообов'язкова форма людської думки. Мови різні за направленням рядів уявлень. Згин народного розуму, наскільки він залежить від мови, може бути відкритий тільки шляхом дріб'язкових етимологічних досліджень, які дадуть матеріал для загальних висновків” [4, с. 44].

Прислів'я радять, рекомендують, висловлюють побоювання, застерігають, попереджають, заспокоюють, висміюють і т.д. Існують такі ситуації, коли з прислів'ями радяться, як радяться з мудрими людьми. Прислів'я виносять позитивну або негативну оцінку поведінки, вчинку, ситуації. У аргументативного дискурсу вони можуть служити вагомими аргументами (контраргументами),

своєю виразністю надаючи потужний вплив на комуніканта, іншими словами, прислів'ями можна проілюструвати свою думку і узагальнити її в короткій формі [6].

У тематичному розмаїтті паремій виділяються ті, які підкреслюють морально-етичні уявлення і цінності. У подібних висловах переважають такі ключові поняття, як “правда і брехня”, “добро і справедливість”, “честь і совість”, “любов і вірність” тощо. Значна кількість прислів'їв об'єднані концептом “дружба”.

З часів Сократа дружба вважалася однією з основних чеснот, яка виражається у взаємній прихильності і духовній спільності двох людей. В одному з висловів Цицерона підкреслюється необхідність дружби між людьми: “Вилучити з життя дружбу все одно, що позбавити світ сонячного світла” [1].

Порівняльний аналіз побудований на зіставленні паремій тематичної групи з концептом “дружба”, які ілюструють моральні цінності в культурній спадщині даних народів. Порівняльно-описовий метод дозволяє виявити спільне та відмінне в пареміях української та азербайджанської мов, визначити їх семантичну організацію та синонімію між паремійними пластами двох мов, а також позначити безеквівалентні варіанти.

В українському та азербайджанському словниках поняття “дружба” трактується наступним чином:

Укр.: ДРУЖБА, и, ж. Стосунки, відносини, в основі яких лежить взаємна прихильність, довір'я, відданість, товариська солідарність, духовна близькість, спільність інтересів і т. ін. [7, с. 423].

Азерб.: *Dostluq eləki yaxşı və pis günlərinizi, ağrılarınizi, kədərlərinizi, sevinclərinizi, xoşbəxtliyinizi açıq açıq bir-birinizlə dürüstcə və güvənərək paylaşa bilməkdir.* – Дружба і в радості, і в біді, в болі, в смутку і в печалі, порозумінні і довірі [3].

Подібне тлумачення даного поняття обумовлює загальне смислове значення багатьох прислів'їв та їх повні еквіваленти. Наприклад, українське прислів'я “Всі за одного, один за всіх” та його азербайджанський аналог: *Bir nəfər hatı üçün və hatı bir nəfər üçün* являють собою вічний заклик-гасло, який характеризує взаємну допомогу, підтримку і почуття колективізму, – один з головних моральних принципів.

Слова, які входять до складу паремій, маючи певну семантичну самостійність і виражаючи найбільш важливі сторони думки, часто виділяються логічним наголосом. Наприклад, у прислів'ях української мови, в яких звертається увага на те, як важко знайти справжнього друга: *Знайти друга, за якого можна померти*, – легко, а такого, *щоб за тебе помер*, – важко. Кожен вибирає собі друга *по своїй вдачі* [8; 6].

Подібний ряд продовжують паремії про те, що якщо вже пощастило зустріти друга, то це на все життя, бо справжню дружбу ніщо не зруйнує. Слід зазначити, що в усіх прислів'ях немає зайвих слів, кожне слово несе своє смислове навантаження:

Укр.: *Мицну дружбу и вогонь не спопелить. Дружба – велика сила* [8].

В азербайджанській мові схожа думка виражена таким чином: *Dost yolunda boran olar, qar olar. – У шлях я вийшов заради друга – не страшні заметіль і завірюха* [3].

В українському та азербайджанському фольклорі можна побачити ряд прислів'їв з вираженим емоційно-експресивним забарвленням. Такими є українські паремії, в яких звучить смуток у зв'язку з відсутністю вірного друга: *Без вірного друга велика туга. Приятелів тьма, а вірного друга нема* [8].

Прислів'я, в яких стверджується, що удача й успіх чекає всіх, у кого є друг: *Всі за одного, а один за всіх, тоді и в справі буде успіх. Яку дружбу заведеш, таке й життя поведеш. Де дружно, там і хлібно* [5; 6].

Смислова виразність цих та інших паремій посилюється завдяки використанню найпростіших форм рими, поетичного розміру, а також лексичного паралелізму або алітерації.

Прислів'я як жанр усної творчості запам'ятовувалися і передавалися зі слуху, що сприяло виникненню різних варіантів одного і того ж фольклорного твору. Подібна варіативність спостерігається в значній кількості українських прислів'їв про необхідність дружби, яка підкреслюється завдяки частому вживанню словосполучень: “один не воїн”, “один не робить”, “один не витопче” і т.п. . Сенс, вкладений в прислів'я, багато в чому залежить від інтонації, інтонаційний центр в подібних пареміях знаходиться на слові “один”: *Один у полі не воїн. Одному, без друга, складно жити. Один гусак поля не витопче. Один цвіт не робить вінка. Одна бджола мало меду наносить. Одна головешка в печі гасне, а дві в полі горять. Одним пальцем і голки не вдержиш. Одною рукою в долоні не заплещеш. Ліпше мати сто приятелів, чим одного ворога* [8; 5; 6].

У даних українських пареміях образне перенесення значення має метафоричний характер і спирається на позначення людських відносин найменуваннями неживих предметів або тварин, а також їх дій. Цей прийом робить все висловлювання більш емоційним і яскравим. Інша група прислів'їв, в яких оцінюється сама дружба, не менше емоційна:

Укр.: *Людина без друзів – що дерево без коріння. Чоловік без друга – що їжа без солі. Треба і в пеклі приятеля мати. Як будемо в дружбі жити – нікому не зламити.*

Азерб.: *Dost dosta arxa durar. – Друг для друга – будь-яка поміч* [3].

Потреба в дружбі настільки сильна, що, як стверджується у деяких прислів'ях, все від друга сприймається, як подарунок:

Азерб.: *Dost meni yad elesin bir guleyse nar ile. – Як нам'ятний подарунок, буду радий прийняти від друга кислий гранат. Dostun sillesi, dusmenin opusunden yaxsidir. – Краще ляпас друга, ніж поцілунок ворога* [3].

Укр.: *Був я у друга, пив воду – солодке меду* [8]. При наявності певної схожості суджень прислів'я виявляють в різних мовах свою специфіку вербалізації, використовуючи різні образи.

У прислів'ях українського народу про цінності справжньої дружби можна зустріти зіставлення дружби зі “скарбом”: *Добре братство миліше, ніж багатство. Дружба та братство – найбільше багатство. Дружба – найбільший скарб. Скарб не друг, а друг – скарб* [8; 5]. У даних прислів'ях присутній висновок про несумісність справжньої дружби з багатством.

Про велику значимість дружніх відносин оповідають українські та азербайджанські прислів'я, в основі цілісного смислового змісту яких лежать не поняття, а судження: Укр.: *Яку дружбу заведеш, таке й життя поведеш. Без хорошого друга не дізнаєшся своїх помилок. У товаристві лад – усяк тому рад. Сонце зігріває повітря, друг – душу* [8; 5; 6]. Азерб.: *Dostluqdur – dogruluqdur. – У дружбі – правда. Dost dosta arxa durar. – Друг – опора другу. Vəfali dost yad olmaz, görtməyə yüz il səni. – Вірний друг не стане чужим, навіть якщо він тебе не бачив сто років* [3].

Є в українській мові прислів'я, які нагадують, що дружбу треба берегти, що справжня дружба перевіряється часом. Дані паремії являють собою як розповідні, так і спонукальні пропозиції: *Дружба – як дзеркало: розіб'єш, не складиш. Нема друга – шукай, а знайшов – бережи. Хорошого друга знаєш, як з ним розлучишся. Не варто з другом сваритися, бо доведеться миритися. Що тобі не мило, другові не зич* [8; 5; 6].

У пареміях часто зустрічається протиставлення нових друзів і старих, причому, останні визнаються дійсними друзями:

Укр.: *Нових друзів май, намагаючись не забувай. Старий вірний друг краще нових двох. Річ краще нова, а дружба – стара* [8].

Практично всі паремії з концептом “дружба” української та азербайджанської мов містять стандартні, зрозумілі всім образи, а слова, що входять до них, хоч часом і мають переносне значення, однак викликають досить чіткі асоціації.

У фольклорі двох народів чимало прислів'їв, в яких надаються настанови, рекомендації, побажання. Наприклад, вислови, в узагальненому вигляді констатуючі якості справжніх друзів, містять поради щодо вибору друга: Укр.: *Недруг піддає, а друг сперечається. Не той друг, хто медом маже, а той, хто правду каже. То не друг, хто хвалить тихо, а той друг, що хвалить вслух. З дурнем дружити – свой розум тратити* [8; 5; 6]. Азерб.: *Eybsiz dost axtaran, dostsuz qalar. – Хто шукає друга без вади, залишиться без друга. Adam dostunu, düşməni tanımalıdır. – Знай всяк, хто – друг, хто – ворог* [3].

Часто в пареміях азербайджанської та української мови зустрічається порівняння друга з ворогом: Азерб.: *Agilli dushmanen qorxma, qorx deli dostdan. – Дурного друга бійся більше, ніж ворога. Yaginin bal icgisindense, dostun aci suyu yaxsidir. – Краще вода у друга, ніж мед у ворога. Dostun şilləsi, düşmənin örişündən yaxsidir. – Краще ляпас друга, ніж поцілунок ворога* [3]. Укр.: *Дурний друг – недруг. Друг – боягуз гірший лютого ворога. Не лякайся умного ворога, а бійся дурного товариша. Ліпше мати сто приятелів, чим одного ворога* [8; 5].

Твердження, що невірний друг гірше ворога, народжує в українській мові інше прислів'я, яке відрізняється підвищеною емоційністю: *Не карай, Боже, нічим, як другом лихим* [5].

Для обох культур характерна наявність прислів'їв про те, що тільки в скрутну годину можна дізнатися, хто твій справжній друг. Деякі з них є практично повними еквівалентами:

Укр.: *У лиху годину узнаєш вірну людину. Друзі пізнаються в біді. Друга у скруті пізнають. Як прийде туга, пізнаєш друга. Дружба народжується в біді, а гартується в труді* [8; 5; 6].

Азерб.: *Dost dar gunde tanınar.* – Друг пізнається, коли біда станеться. *Yaxşı dost qara gunde melum olar.* – Друг в скруті – справжній друг. *Dost dar gündə tanınar.* – Без бід і друга не пізнаєш. *Dostu yaman gunde tanıyarlar.* – Друг пізнається в нещасті. *Esl dost bed gunde melum olar.* – Друг в біді – друг подвійно [3].

Зміст прислів'їв, їх повчальний, моралізаторський характер зумовлює синтаксичне оформлення паремій: більшість з них найчастіше виражені оповідальними і спонукальними пропозиціями. Слід зазначити, що часте використання наказового способу властиве як українським, так і азербайджанським прислів'ям. Наприклад, у прислів'ях, в яких звертають увагу на те, що гроші можуть зруйнувати дружбу, звучать поради та настанови:

Азерб.: *Dost arası pak gerek.* – У дружба краса – її чистота. *Borc baslanan yerde dostluq pozular.* – Чи не давай грошей, не втрачай дружбу. *Dost ile ye-ic, alis-veris eyleme.* – З одним бенкетуй, але не торгуй. *Dost dost ile ten gerek, ten olmasa gen gerek.* – Або рівним в дружбі бути, або зовсім не дружити [3].

Укр.: *Спробуй золото вогнем, а дружбу – грішми* [8].

У деяких подібних українських прислів'ях звучить докір і співчуття:

*Коли хочеш позбутися друга, позич йому грошей. Як бачить у руках гроші, вже й приятелем стати хоче* [6].

В українському та азербайджанському фольклорі також можна зустріти багато прислів'їв з негативною конотацією сатиричних, гострих, сповнених сарказму, гумору, іронії. Особливо це стосується паремій, в яких йдеться про розчарованість у дружбі:

Азерб.: *Dost dostun elinden bir tike corek qarar.* – Друг у друга скибку з рук вибиває. *Dost dost ilə tən gərək, tən olmasa gen gərək.* – Дружбу водити – себе не щадити. *Dostluqla tutur, düşmənləklə uхır.* – Підловити, як друг, повалив, як ворог [3].

Укр.: *Говорити правду – втратити дружбу. Як не матимеш друга, не матимеш ворога. Дружбу водити – так себе не щадити* [5; 6].

Характерна в цілому для прислів'їв лаконічність не впливає на сприйняття досить глибокого, часто філософського сенсу. Це відноситься і до тих паремій, в яких виражена думка про те, що друзі характеризують особистість людини:

Азерб.: *Dost dostun aynasidir. – Друг – дзеркало друга. Dostumuzun dostu oz dostumdur. – Друзі наших друзів – наші друзі* [3].

Укр.: *Скажи мені, хто твої друг, и я скажу тобі, хто ти. З ким товаришуєш, таким й сам станеш* [8; 6].

**Висновки.** В даній статті проведено порівняльний аналіз прислів'їв української та азербайджанської мов, розглянуто подібності та відмінності їх лексичних значень.

Аналізуючи прислів'я даної тематичної групи, можна побачити багато спільного в філософському розумінні людських відносин, моральних принципів життя, а також відмінності в рисах національного характеру і різних менталітетах. Грунтуючись на аналізі, можна зробити наступні висновки: паремії з концептом “дружба” широко представлені у фразеології обох мов, значна їх частина має порівняльне змістове наповнення або є абсолютними еквівалентами. Однак українські та азербайджанські прислів'я часто використовують для висловлення однієї й тієї ж думки різні образи, які відображають особливості менталітету двох народів.

Українці та азербайджанці мають схожі моральні та етичні ідеали. Ця особливість може сприяти їх кращому взаєморозумінню та зближенню. Зіставляючи українські та азербайджанські прислів'я, ми маємо можливість ознайомитися з моральними цінностями і особливостями менталітету цих народів, а також навчитися розуміти їх мудрість, долучитися до загальнолюдських цінностей.

### *Література*

1. Авторские цитаты Марк Туллий Цицерон, 206 цитат [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://citaty.socratify.net/mark-tullii-tsitseron/22268>
2. Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. – Изд. 4-е, перераб. и доп. – М. : Русский язык, 1990. – 246 с.
3. Пословицы – мудрость веков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://open.az/literatura/132572-azerbajdzhanskije-poslovicy-i-ikh-russkie-analogi.html>
4. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – 624 с.
5. Приказки та прислів'я про дружбу [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vislovi.in.ua/prikazki-temi/1-drygba.html>
6. Прислів'я та приказки про дружбу і друзів [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ped-kopilka.com.ua/poslovicy-i-pogovorki/poslovicy-i-pogovorki-odruzhbe.html>
7. Словник української мови : в 11 тт. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. – К. : Наукова думка, 1970 – 1980. – Т. 2. – С. 423.
8. Українські прислів'я і приказки. Серія : Перлини української культури. – Львів : Фоліо, 2012. – С. 352.
9. Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка : учебное пособие для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности “Русский язык и литература” / Н. М. Шанский. – М. : Высш. шк., 1985. – С. 160.

Отримано 10.05.2018

*Summary*

**Rodenko Alla, Tybol Natalja, Abbasova Nubar. Reflection of the Moral Values of the Ukrainian and Azerbaijani Peoples in Proverbs with the Concept “Friendship”.**

*This article analyzes the proverbs that reflect the moral principles of the Ukrainian and Azerbaijani peoples in order to identify the basic values and specific features of their ethnic mentality.*

*The analysis of the semantic components of the paroemias is based on the proverbs of the thematic group “friendship”. Particular attention is paid to the relationship between the paroemias, their common and distinctive features, and the fact that proverbs of the Ukrainian and Azerbaijani peoples who simulate identical or similar situations are often very close to each other, despite all their ethnic, historical and linguistic specifics.*

*In short figurative sayings the conceptual picture of the world, the national uniqueness of daily life, customs and traditions are reflected. Proverbs advise, recommend, express fears; they admonish, warn, soothe, ridicule, etc. Among them, one can single out greetings-farewells, wishes, proverbs-omens, proverbs-aphorisms, etc.*

*There are situations when people consult with proverbs like with wise people. Proverbs make a positive or negative assessment of the behavior, deed, situation; they heavily influence the communicant.*

*In the thematic diversity of paroemias, special focus is on the proverbs that emphasize moral and ethical ideas and values. Among such sayings, key terms such as “truth and lies”, “good and fair”, “honor and conscience”, “love and faithfulness”, and other prevail.*

*The study of such proverbs is relevant with regard to the moral and ethical values expressed in them that are common to both peoples. The article concludes that there is a similarity in the value hierarchy of representatives of two cultures. Certain differences are due to ethnic factors that affect the mentality of the Ukrainian and Azerbaijani peoples, which finds confirmation at the linguistic level.*

**Keywords:** *proverbs, paroemias, friendship, the “friendship” concept, morality, interlingual equivalents, national mentality, cultural values, customs and traditions.*

**Hanna SANKO**

## **REFLECTIVE SELF AS AN ANTIDOTE TO EXCESSIVE CONSUMPTION AND THE ROLE OF RELIGION IN ITS FORMATION**

*The author of the article states since consumers learn their preferences as they make realistic decisions, the challenges of decision making process activate thinking and cognitive function, which can lead to development of analytical skills and self reflection. The author suggests that since there is a correlation between the concept of Self and consumer behavior, one of the ways to reduce consumption is to modify the concept of Self. There is also a correlation between the dominant role of socially conditioned Self and increased consumption.*

*The author introduces and suggests to use the concept “Reflective Self” which can act as an antidote to consumerism. Religious transformation can reduce consumption by directly modifying the concept of Self and reducing the dominance of the socially conditioned personality. Reflective Self can also be an integral part of Self concept modification, including the processes of religious transformations of the concept of Self.*

**Keywords:** *Reflective Self, religious transformation, excessive consumption, consumer behavior, Maslow hierarchy*

**Problem statement.** Consumer behavior patterns vary significantly among different individuals. While there are many factors that contribute to forming consumer decisions, some of the important questions to ask are “what does a particular product mean to a customer”? From the standpoint of Marginal Utility theory, consumers derive a certain amount of utility from consuming a certain product. What are the components of what constitutes utility or value to a customer? Is it simply a pragmatic function that a particular product has? While some customers lean more towards products that have clearly a utilitarian and minimalistic purpose, other customers choose products that also have some extra features that cannot be classified as strictly utilitarian, but instead they also contain a compound that have some degree of non-verbal meaning in them, such as for example buyer that decides to buy a luxury car might try to differentiate himself from others and accentuate his social status.

**Previous research.** Such scientists as R. Belk, C. Brazier, and I. Burkitt studied the notion of Self from the psychological and philosophical point of view without approaching consumer behavior. On the other hand, other researchers, such as B. Hancock, R. Garner, A. Maslow, J. Needleman studied consumerism from the business oriented point of view. And lastly, the third group of scientists paid attention to the connection between spirituality and consumer relations: S. Pace, M. Richins, S. Dawson and J. Rindfleisch. However neither of the researchers combined three topics together, so this research is relevant and timely.

**The main aim** of the paper is to explore the correlation between the concept of



Self and consumer behavior of the population on the background of religion and spirituality.

**Main body.** To explain what needs a buyer is trying to meet by choosing a certain product, scientists look at the concept of Self. How do we see ourselves, who we are and how we want to portrait ourselves to others – all these factors can affect our consumption patterns. From the standpoint of Maslow hierarchy we can see how for each level that a person reaches, there is a unique set of needs that he is trying to achieve. For example, the individuals that are on the level of physiological needs (level 1) are probably trying to achieve basic needs. So for example when choosing a food brand, an individual in that category will probably choose the cheapest food in Sam's Club. On the other hand an individual that is on the level 5 of Maslow hierarchy, where people are trying to achieve their aesthetic needs might choose a somewhat more gourmet food (even at the same price by sacrificing the amount) from Trader Joe's [5; 6].

So how do we define Self? There are various approaches to categorizing the Self and what it constitutes. Some of the first concepts of Self appear in Greek-Roman tradition that talks about the concept of the person and Christian tradition that talks about the concept of the soul. Some of the latest approaches look at Self in the context of what is true Self and what is not true Self, or the socially conditioned personality versus our True Self [7]. Another approach to categorization is to look at different interconnected levels of Self, such as Social Self, Individual Self, Neural Self and Molecular Self. The Self is a multilevel system, encompassing mechanisms that interact across those four levels. Each of these levels is a subsystem that consists of various influences, such as environmental, component parts, interconnections between parts, and regular changes in the properties and relations of the parts [11]. Another approach is to assess how permanent or how flexible Self is. For example, according to Ian Burkitt, Social Self has a shifting nature and is created in the process of interaction with society. And it is during this process that it acquires the techniques that are necessary for its formation [3].

Yet other authors emphasize the impact that history has on the processes of construction of the Self and conclude that each time creates a different mode of Self-construction. Specifically, in societies driven by consumption and thus materialism, we see a phenomenon of what can be referred to as Consumer based Self.

Erving Goffman developed concepts that contribute to an understanding of historical changes in the construction of the Self and enable us to see the new forms that Self construction is taking in a society driven by consumption, marketing, and media. These concepts include: commercial realism; dramatic scripting; hyper-ritualization; the glimpse; and the dissolution or undermining of the real, the authentic, and the autonomous. These processes result in such results as dissolution and fragmentation of the Self, creation of false needs and limitless wants in individuals, invasion and colonization of the Self [4].

This can also be viewed as one of the forms of what Jacob Needleman refers to as “socially conditioned personality” [7].

Another way to look at this concept of artificial or socially conditioned Self is a concept of Self as commodity, or delusional Self [2]. Clearly the individuals whose behavior is ruled and dominated more by the socially conditioned Self would be more prone to being manipulated into buying things and eventually more prone to excessive consumption. Consumerism nurtures delusional Self through tools like marketing, that advocates an affirmation of consumers identity and thus perpetuates materialism.

As one of the variations of socially conditioned personality we can also see the relevance of Belk's concept of Extended Self. He bases it on the premise that people regard their material possessions as part of themselves. Thus objects become carriers of symbolic meaning of personal attitudes and social patterns. They become the extensions of ourselves [1]. Consumption becomes a process of Self-identification and products can be also viewed as tools by which people affirm their own individuality

What could be an antidote that could modify individual's attitude towards materialism and excessive consumption?

There seems to be a correlation between how much a person's behavior is dominated by the socially conditioned personality and their propensity to materialism and excessive consumption. Therefore it is logical to assume that one of the ways to reduce materialism and thus excessive consumption would be to reduce the dominance of socially conditioned personality. While the process of discovery of True Self is probably a life long journey, it is possible to develop the awareness of the need to discover the True Self.

We suggest that one of the approaches would be a cognitive effort. Acquiring a good understanding of the channels through which consumerism can try to distort and fragment our true selves would be one of the ways that can lead to reducing the dominance of the socially conditioned Self.

As a part and as a result of this cognitive effort we suggest the concept of Reflective Self. Reflective Self can be viewed as a Self-image that a person tries to develop cognitively (who we want to be) and as a path that leads to discovery of true Self it eventually becomes a part of this new Self (who we really are).

Reflective Self observes and analyzes the impact that social factors in general and consumption in particular have on it, realizes the needs that the consumption serves and the potential dangers of excessive consumption. It might draw the correlation between the amounts of consumption and the degree of dependency on it, which perpetuates more consumption. Reflective Self recognizes the impact of social conditioning on the personality and seeks to transcend or at least minimize its impact.

Formation of Reflective Self image and actually developing the Reflective Self as a part of True Self require the input of some degree of cognitive effort. Religion can be one of the forces that can also instrumental in forming not only Reflective Self, but also in helping discover true Self.

One of the reasons religion can be viewed as an antidote to consumerism is because it shifts the core Self from our Self identify to deeper parts of our beings. Or

in other words it reduces the dominance of the socially conditioned personality and helps us discover more of our true Self.

Another reason religion can be an antidote to marketing is because it shares some of the same features with marketing and thus both act as competitors in some ways. Both religion and marketing promise to be somewhat of a tool to reduce or eliminate the lack of comfort (or suffering). The promises of marketing are the same as the promises of spirituality, in this postmodern form of spiritual materialism: to unleash the infinite powers of a hidden Self that can only be revealed by adopting the latest techniques and spiritual practices and spirituality” [10]. The concept of the Self is thus the key point of convergence between spirituality and materiality [10].

While offering to fulfill various human needs, such as needs of security, Self-transcendence, etc. religion impacts us through various channels. One of the important mechanisms are the concepts of reconciliation with problems and transcending those problems. When the state of transcendence is achieved people’s attitudes towards those problems is fundamentally different. Religion seeks to reconcile dualities by embracing and transcending them .

As an example that illustrates our assertions, we look at the results of the research of the ways in which Buddhism affects materialism both directly and through the Four Immeasurables (or Four Abodes), which are the four main ethical virtues that Buddhists should pursue [8]. The researcher argues that Buddhism can tame materialism directly, similar to other religions, and through the specific Buddhist ethical doctrines of the Four Immeasurables: compassion, loving kindness, empathetic joy, and equanimity. The empirical results show the following: (1) Buddhism reduces materialism directly and through some of the Four Immeasurables, and (2) despite the doctrine of non-existence of the Self, positive emotions toward the Self are still present, and the Self absorbs the effects of Buddhist ethics on materialism. The latter finding suggests a “resistance of the Self” that is coherent with the idea of a consumer who leverages the Self to go beyond it [8]. The Four Immeasurables that are doctrinal tenets unique to Buddhism are compassion, loving kindness, empathetic joy and equanimity. According to Richin and Dawson, the Four Immeasurables reduce materialism by curbing each of the three components of possessions: centrality, happiness through possessions, and success through possessions [9]. The specific effects of the Four Immeasurables occur as a result of the reduction of qualities that are opposites of compassion and loving kindness [8].

We suggest that a concept of Reflective Self can be either intentionally or unintentionally an integral part of the processes that take place under the transformative influence of religion.

For example, compassion and loving kindness are interconnected with each other in synergistic way and have dualistic quality to their synergy: loving kindness focuses on positive aspects while compassion addresses the negative side. To achieve both a person needs to embrace duality and transcend his own individuality. Transcendence is also a feature that we suggest is characteristic of the concept of Reflective Self. Thus we suggest that developing Reflective Self can be one of the

ways to help develop compassion and loving kindness.

Compassion and loving kindness encourage a decrease in materialism because the predominance of one's ego is tempered by empathetic attention toward the feelings and circumstances of others. Typical traits that accompany materialism, such as envy and non-generosity, are incompatible with compassion and loving kindness [8].

The Buddhist doctrinal tenets have a direct impact on reducing materialism as they challenge the socially conditioned personality and thus act as a strong transformative force in Self-construction. Perhaps one of the strongest antidotes to the consumer based Self is the concept of Non Self in Buddhism.

The concept of Non Self doubts the very existence of Self and most importantly the value and relevance of whatever we think our Self might be like, and as a result we ignore or minimize it. The Self is viewed as a delusion or the highest form of delusion. While in its most extreme forms the Non Self can lead to negating even the most authentic and beneficial virtues since there is no Self that will receive the benefits of the act; yet as a tool that is used appropriately it can be also instrumental in minimizing the materialistic patterns of the socially conditioned personality by challenging our mind to doubt the very existence (or authenticity) of it.

For example, in constructing the non Self, we utilize such features as cognitive effort, observation and analysis. We suggest our concept of Reflective Self has these features as well. All of these can help us understand our true Self better. Or, alternatively, if achieving non Self is our goal, they can be used in either reversing or minimizing the socially conditioned Self, by the means of cognitive effort combined with observing the process and analysing the progress. The ultimate goal is to transcend the dominance of socially conditioned Self. Reflective Self also has transcendence as one of its goals.

Another example of transformative potential of a religious tenet would be the Buddhist doctrinal tenet of equanimity. Equanimity is detachment from any form of extreme. Moderate consumption fulfills needs and prevents delusional attempts to satisfy endless desires. Everything that we consume is a means and not an end. Equanimity is detachment both from cravings and aversions. Distancing one Self from desires and cravings is central in Buddhism.

Equanimity dictates that detachment from things should not amount to hating or avoiding things. Equanimity reduces the centrality of possessions by assigning them a proper weight in life. One can consume and possess, but one should not place things at the center of life and assign to them an importance that they do not have. Equanimity displaces the idea of reaching happiness through consumption and encourages the pursuit of balanced contentment [8].

We can also apply our concept of Reflective Self to the context of developing equanimity. To achieve equanimity, one would seek to transcend the centrality of possessions. Transcendence is also a key component of the Reflective Self.

**Conclusion.** The findings suggest that since there is a correlation between the concept of Self and consumer behavior, one of the ways to reduce consumption is to

modify the concept of Self. There is also a correlation between the dominant role of socially conditioned Self and increased consumption. Thus to reduce consumption we would need to reduce the dominance of the socially conditioned Self. We introduced the concept of Reflective Self that can be used as an antidote to consumerism. Some of the features and the processes that are typical for the Reflective Self are also typical for the processes that the Self undergoes through transformative religious experiences. Religious transformation can reduce consumption by directly modifying the concept of Self and reducing the dominance of the socially conditioned personality. Reflective Self can also be an integral part of Self concept modification, including the processes of religious transformations of the concept of Self.

#### *References*

1. Belk, R. W. (1988). Possessions and the extended self. // Journal of Consumer Research. – February 1988. – 15 (2). – P. 139–168.
2. Brazier C. Buddhist psychology. Liberate your mind, embrace your life. – London : Robinson, 2003.
3. Burkitt I. Social Selves: Theories of Self and Society. Sage publications. – 1991.
4. Hancock B. H., Garner R. (2014). Erving Goffman: Theorizing the Self in the Age of Advanced Consumer Capitalism // Journal for the Theory of Social Behaviour. – 2014.
5. Maslow A. Motivation and personality. – New York: Harjjer & Row, 1954.
6. Maslow A. Toward a psychology of being. – New York: Van Nosgrand Reinhold, 1968.
7. Needleman J. Time and Soul. Doubleday Business, 1 edition. – 1997.
8. Pace S. Does religion affect materialism of consumers? An empirical investigation of Buddhist ethics and the Resistance of the Self. // Journal of Business Ethics. – 2013. – 112 (1). – P. 25–46.
9. Richins M. L., Dawson S. A consumer values orientation for materialism and its measurement: Scale development and validation. Journal of Consumer Research. – 1992. – 19(3). – P. 303–316.
10. Rindfleisch J. Consuming the self: New age spirituality as “social product” in consumer society. Consumption, Markets and Culture. – 2005. – 8(4). – P. 343–360.
11. Thagard P. The Self as a system of multilevel interacting mechanisms. Philosophical Psychology. – 2014. – 27 (2). – P. 145–163.

Отримано 10.05.2018

#### *Анотація*

**Санько Анна. Рефлексивне “Я” як антидот надмірному споживанню і роль релігії в його формуванні.**

*Автор статті стверджує, що оскільки споживач вивчає свої уподобання приймаючи реалістичні рішення, складність завдання для вирішення активізує мисленеву функцію, що, у свою чергу, призводить до розвитку аналітичної функції і самоаналізу. Автор звертає увагу, що оскільки існує кореляція між поняттям “Я” і поведінкою споживача, одним із способів зменшення споживання є модифікація того що входить до складу поняття “Я”. Також існує кореляція між домінуючою роллю соціально обумовленого (сфабрикованого) “Я” і збільшення споживання.*

*Автор вводить і пропонує вживати поняття “Рефлексивне Я”, яке може виступати як антидот надмірному споживанню. Автор стверджує що релігійна трансформація може зменшити споживання, безпосередньо змінюючи концепцію “Я” і зменшуючи домінування соціально сфабрикованої особистості. Рефлексивне “Я” може також бути невід’ємною частиною модифікації і росту загального поняття “Я”, включаючи процеси спричинені релігійною трансформацією цього поняття.*

**Ключові слова:** рефлексивне “Я”, релігійні перетворення, надмірне споживання, поведінка споживачів, ієрархія Маслоу.

## **Людмила ХЭНГИ**

### **ИГРОВАЯ КОМПОНЕНТА В ПРОСТРАНСТВЕ МОДНОГО**

*В статье анализируется наличие игровой компоненты в моде и пространстве модного. Выявлено что современная мода обладает характеристиками тотальности, демократичности, отсутствием разделения на массовую и элитарную, что позволяет сделать вывод о переходе моды в состояние пространства модного, где происходит угасание игровой компоненты как витальной силы культуры.*

**Ключевые слова:** *игра, мода, игровое пространство, пространство модного, культура.*

*“Мода – это игра, в которую нужно играть всерьез”  
(Карл Лагерфельд).*

**Постановка проблемы.** Мода как феномен, объединяющий в себе творчество и утилитарность, часто отождествляется с игрой в обыденном понимании. Мода представляет человека творцом, однако изначально нацелена на пользу и извлечение выгоды. Игра – универсальное пространство, объединяющее всех включенных в него людей в отличие от моды нацелено само на себя (в отличие от моды, цель которой всегда ей внеположена). Игра и Мода, феномены, призванные увлечь человека из несовершенного мира с его однообразием в некоторое пространство ритма и гармонии для преодоления повседневности, однако мода нераздельна с утилитарностью в стремлении человека приспособиться к окружающей его действительности. Исследование правомерности отождествления феноменов столь разной природы в обыденности (игра как явление, определяющее человеческое и мода, которая человеческим образом опредмечивает) представляет интерес для социальной философии с позиции углубления понимания современного общества.

**Цель исследования.** Исследовать легитимность наделения моды игровыми характеристиками и возможности корреляции модного и игрового пространств. Исходя из цели исследования, заявлены следующие задачи:

- Исследовать контекстную определенность игры и её соотнесенность с культурой.
- Определить взаимосвязь игры и моды.
- Выявить способы взаимодействия игрового и модного пространств.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Феномен игры осмысливался со времен античности (Платон, Аристотель) до эпохи немецкой классической философии (Ф. Шиллер, И. Кант) после чего становится предметом изучения на теоретическом уровне с различных позиций: физиологическая (Г. Спенсер обнаруживает “упражняющую функцию” игры), социологическая (К. Гросс отмечает важное значение игры как деятельности развивающей подготавливающие жизненные способности), психологическая (Э. Берн), психоте-

рапевтическая (З. Фрейд), биопсихологическая (Ф. Бентендейк), культурологическая (Х. Ортегой-и-Гассетом, Й. Хейзингой, Г. Гессе, Э. Финком, Ю. Лотман), лингвистическая (Ф. де Соссюр) и др. Философская позиция: М. Хайдеггер понимает игру как “язык трансценденции”; Ж. Деррида игру определял как “форму пробуждения” снимая напряжение меж смыслом и целью в понятии игры; о вере и “честной серьезности” принадлежащей игре пишет С. Кьеркегор; Х.-Г. Гадамер применил герменевтический подход к игре; Ж. Бодрийар полагал “играизацию” формой социального кризиса с позиции критика культуры постмодерна; Л. Витгенштейн определил “языковую игру” как средство конструирующей деятельности не описательного характера. Феномен игры давно включен в дискурс различных наук. Мы обращаемся к тем исследователям, кто вывел феномен на уровень понятийного анализа в номинальной или контекстуальной форме.

Наличие игровой компоненты в моде отмечают: кутюрье (К. Лагерфельд), историки моды (А. Васильев), социологи (А. Гофман, Ж. Липовецкий), философы (Л. Свендсен). Философ структуралист Р. Барт, делает попытку определить структуру Моды как системы, в условиях лингвистического поворота XX века и отмечает интересную особенность “...одежда играет в одежду и тем самым опосредуется личностью, демонстрирует личность достаточно богатую, чтобы часто менять роли” [1, с. 254].

**Изложение основного материала.** Историк и культуролог Й. Хейзинга автор фундаментального описания и исследования игры, понятие игры применяет к животным и человеку. Автор отмечает наличие игровой формы в деятельности первобытного человека “... те виды деятельности что прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей ... предпочитают находить себе игровую форму” [3, с. 61]. Игровая деятельность в данном контексте подразумевает непринужденную легкую форму в противовес жизненно важной необходимости данных действий без осознанности и свободы т.е. с позиции четкой предопределенности и детерминированности архаического общества. Примером чему может служить танец перед охотой как неосознанное проигрывание сюжета успешной охоты.

Таким образом, Хейзинга говорит о становлении культуры как развертывания игры. “Игра старше культуры, ибо понятие культуры, сколь неудовлетворительно его ни описывали бы, в любом случае предполагает человеческое сообщество...” [3, с. 9]. Автор утверждает, что культура зарождалась в процессе игры и противостоит игре “... культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается” [3, с. 61].

Хейзинга отмечает угасание игрового элемента по мере развития культуры, мало того, угасание игрового элемента приводит и к угасанию культуры по мере превращения ее в цивилизацию. “Игровой элемент в целом отступает по мере развития культуры на задний план” [3, с. 61].

Э. Финк, философ, ученик и последователь Гуссерля, представлял игру как укорененный в человеческом бытии феномен, как средство освоения действи-

тельности специфически человеческим способом: “Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре” [2, с. 360].

Мы полагаем, что игра есть сугубо культурный феномен, это специфически человеческая форма освоения мира, поскольку построена на осознанном разделении игровой и не игровой реальности. Хейзинга также делает попытку разведения понятия игры в животном мире, неосознанной и “игр социального характера или высших форм игры”. Игра как форма развития культуры, феномен, лежащий между культурными потенциями и реализованной в действительности культурой современного человека, представляет интерес для дальнейшего рассмотрения во взаимосвязи с феноменом моды.

Модное поведение (Гофман) аналогично по форме с игрой в ее непринужденности, но только внешне, как и культовые действия в архаическом обществе. Й. Хейзинга, автор фундаментального труда, описывающего проявление феномена игры в основных видах человеческой деятельности выделяет следующие ключевые характеристики игры, которые возможно сопоставить с характеристиками моды.

Во-первых, Хейзинга отмечает изменчивость характерную для игрового пространства, где в состоянии изменчивости находится не сама игра, а играющий: “Игровое настроение по своему типу изменчиво. В любую минуту может вступить в свои права “обычная жизнь” [3, с. 18]. Мода же как деятельность, видоизменяла облик человека несмотря на непринужденность и некоторую иллюзию свободного выбора (подчеркивала племенную, клановую, половую принадлежность, социальный или классовый статус, скрывала или маскировала тело, фигуру или напротив оставляла вне моды. Подмена духовной деятельности как деятельности, отождествляющей внешний мир и человека (Шеллинг), деятельностью практической, направленной на “практичность” что отдаленно перекликается с идеей природности как эрзаца Природы (Бодрийяр). Мода выступает формой или же средством оформления всевозможных потенций реальности в действительности, реализуя изменчивый свой характер.

Во-вторых, игра, есть свободная деятельность. “Игра есть некое «излишество» [3, с. 18]. Она не задается, не является необходимостью и проходит в свободное время. Игра не есть “обыденная жизнь”. Игра “... лежит за рамками процесса непосредственного удовлетворения нужд и страстей” [3, с. 19]. В отличие от игры современная мода не отменяет обыденность, она из нее разворачивается. Будет целесообразным продемонстрировать этот подход разделением понятия Одежды и Костюма, которое предлагается историками моды (Нересов). Одежда, как предмет первой необходимости изначально выполняла утилитарные функции (защита тела от внешних факторов окружающей среды). Одежда происходит из обыденности, укоренена в человеческом бытии. Одежда не мыслилась человеком как нечто отдельное и может быть отнесена к сфере не-



осознанного. Костюм (традиционный, национальный, ритуальный) напротив служил для особых ситуаций, ассоциируется с ними и осознанно применяется человеком (жертвоприношение, ритуал, обычай, традиция). Ритуализация действий и форма одежды (дресс-код), презентованная Костюмом при внешней не-свободе (ситуативная детерминированность) освобождает человека внутренне.

Мода до сер. XX века также фиксировала не обыденный характер, только не Костюма, а образа или стиля, которые предлагались известными модельерами. И в этом смысле мода также, как и игра была пространством свободной деятельности.

В-третьих, игра ограничена в пространстве и времени, она изолирована и как любая культурная форма повторяема “Любая игра протекает внутри своего игрового пространства” [3, с. 20]. Внутри игрового пространства существует непреложный характер ритм и гармония. Именно в этом своем качестве игра соотносится со сферой эстетического доводя игровое пространство до степени совершенства что в свою очередь связано с творческим процессом. В отношении моды мы так же наблюдаем до 80-х гг. XX века ограниченность её в пространстве и времени, фиксацию определенных повторяемых форм (цикличность стилей). Пространственная ограниченность моды демонстрируется элитарностью моды до того времени, когда модные инновации становятся массовым явлением. Стиль или Образ внутри моды есть порядком связанным со сводом правил, обусловленных определенным ритмом и гармонией. Согласно Хейзинга правила игры, а в нашем случае и правила моды “обязательны и не подлежат сомнению” [3, с. 19]. Попытка нарушить эти правила разрушает иллюзию совершенства, уникальности и обаяния как игры так и моды.

В-четвертых, Хейзинга напрямую указывает на связь между одеждой и игрой, модой и игрой, говоря о характеристике таинственности, которая отличает игровое пространство от других социальных, культурных пространств “Инобытие и тайна игры вместе наглядно выражаются в переодевании” [3, с. 24].

Сегодня, в условиях иконического поворота, мода является образной формой чувственной природы, которая самопрезентуется как совокупность образов. Образы, потребляемые ранее массово, сегодня уже есть суть целостно сложенное пространство, единое, где сумма отдельных составляющих не равна целому. Это проявляется в уходе от реального образа к репрезентативному представлению (Флюссер) порождающему новые формы (действия, язык, знаковые модели). Объективность реально существующего образа дополнилась субъективностью формы существования. Единство образа, его целостность, отображается чувственным, что не распространяется на сферу абстрактного.

Образ, точнее техно-образ (Флюссер), его появление, означило тотальность моды как формы коммуникации в современном социокультурном пространстве XXI века. Доказательствами перехода моды из состояния, ограниченного в пространстве и времени явления в тотальное пространство модного выступают: демократизация её, уход от деления моды на массовую и

элітарную (диффузность брендов), сегментация моды, мультикультурность и глобальные изменения в культуре.

Следует отметить гипертрофированность современной моды как реализацию терапевтической потенции (возможность для человека понять себя через выявление автоматических, спонтанных ощущений во внешних т.е. визуальных формах).

Свободная деятельность в моде, обернувшаяся сегодня в несвободу в тотальной включенности в пространство модного. Пространство модного приобретает свойство неограниченности, как в отношении объектов, имеющих предметные характеристики, так и в отношении идеальных объектов.

В тотальном пространстве модного необходимо отметить угасание, если не исчезновение игровой компоненты что проявляется: в исчезновении таинственности, отсутствии правил, нивелировании изменчивости, неограниченности в пространстве и времени, иллюзии свободной деятельности.

Отсюда и следующее спорное, на наш взгляд утверждение, которое, в частности, принадлежит Гофману, говорящему о том, что мода имеет свои границы. Мы же полагаем, что мода настолько тотальна, ее границы настолько размыты, что в свою очередь спровоцировало мысль, что мода умирает; даже если в каких-то культурах, у отдельных людей и сообществ существует стойкое убеждение, что они существуют отдельно от моды – это не означает, что они существуют вне модного пространства, либо потому что высказывают о ней свое негативное мнение, а это уже означает что мода их каким-то образом задевает, либо через процесс коммуникации, даже не будучи активным потребителем модного контента, – человек ему сопричастен.

Ирина Черняк (главный редактор журнала “Теория моды: одежда, тело и культура”) вслед за известным трендсеттером Ли Эделькорт называет несколько причин, по её мнению, породивших дискурс о смерти моды:

1. Тотальная менеджиризация моды, где мода рассматривается не как искусство, творчество, а как бизнес. мода умерла, поскольку ею завладела алчность, убивающая инновации. мода превращается, как говорит Ли Эделькорт, “в аксессуар аксессуаров”.

2. Отсутствуют профессионалы в сфере моды, однако появляются профессиональные потребители и информаторы (блоггеры). Мы полагаем что многие из этих блоггеров создают собственный, часто эксклюзивный, стиль или подход к формированию персонального образа, что говорит, возможно, о новом прочтении модного как стильного и как индивидуального, то есть индустрия моды поставляет огромное количество трендов, а наша задача формировать из этого многообразия свое видение “Я” в моде.

По мнению Черняк современная мода – это не стили, а одежда (например, если мы говорим о 80-х – это стиль диско, если о 60-х – это стиль хиппи). В последнее десятилетие нельзя выделить какие-то существенные элементы, моделиеры не презентуют революционных находок, способных как отразить изменяющееся мировоззрение человека, так и изменить мир через, например,

социально ориентированную рекламу, которая отражает стиль. Подтверждением является увеличение количества трендов (от 150 до более 1000), то есть расширение границ модного пространства приводит к размыванию и уничтожению этих границ. Попытка искусственно уменьшить количество трендов провалилась. Количество коллекций уже не 2 или 4 по сезонам, а дополнительно – круизные коллекции, капсульные коллекции, для яхт, сноубордингов и т.д., что в том числе составляет дополнительную нагрузку на дизайнеров, которые ориентированы, в основном на количественные показатели;

Однако подобного рода утверждения в отношении искусства мы слышали и в начале XX века, когда многообразие стилей разрушало, по мнению исследователей, стилевую характеристику эпохи, да, собственно, и сам стиль (В. Вейдле).

Вообще, тема смерти как бы это не иронично звучало, также является данью моде – XX век – особенно его вторая половина, прошедшая под знаком постмодерна, посвящен этой теме – в “смерти автора”, “смерти науки”, “смерти философии”, “смерти субъекта”, ну и конечно смерти моды. Мы полагаем, что мода не ушла, она коснулась каждого как форма самопрезентации, где нет типа или образа кем-то созданного, а есть Ты (может быть кроме тех, чьим образом, в том числе и заказанным, занимаются специалисты, чтобы заложить определенную коннотацию). Безусловно, мода перестает существовать в классических, привычных для нас формах, но как явление она остается.

Мода, как и многие явления нашей жизни претерпевает серьезные преобразования, если не сказать кардинальные. Мода, связанная в основном с деятельностью домов моды, где создается относительно небольшой группой модельеров эксклюзивная одежда, перестала быть доминирующей, современная мода приобретает сетевой характер. Она уходит в социальные сети – где представлена блогерами, каналами, интернет-магазинами. То есть тем, что с успехом заменяет магазины, журналы, показы мод, которые стали все чаще проводиться как шоу или как антипоказы. На показы мод стали приглашаться блогеры, модные и не только рестораны следят за оценкой их деятельности в блогах, крупным корпорациям выгодно обращаться к услугам популярных блогеров и ведущих каналов (Youtube), где может быть активно задействована реклама (например, контекстная реклама), имеющая больший эффект, нежели классические уже формы рекламы. Кроме того, сетевой принцип рекламы при небольших затратах, дает преимущество практически моментально распространяться информации. Однако при этом все равно востребованными остаются креативные личности, создающие новые образы и образцы – профессионалы, создающие идеи и претворяющие эти идеи в жизнь (дизайнеры и портные).

Мы убеждены что пространство модного содержит эвристичный потенциал. Эkleктика эпохи постмодерна есть формой реализации в действительности всевозможных вариантов реальности. Пространство модного есть площадка для реализации множества потенциалов культуры, которые могут привести к ее качественному изменению, где появляется шанс для субъекта “разыграть” са-

моидентифікацію. Крім того, спроба визначити явлення моди, в стремленні визначити рівень взаємодії людини з цим, столь популярним, столь явленим в обиденній життєвій феномені не завершується успіхом. Мода з її зміною форм, функцій, масштабу, завжди як бачити опередує людське мислення. Мода на крок вперед нас, незважаючи на тотальне безпосереднє злиття людського простору.

**Висновки.** Мода в умовах візуального повороту може бути розглянута як опосередуюча структура, визначаюча відображення об'єктивної реальності людським свідомством. В відмінності від гри, яка розгортається на межі духа і обиденності, відмінюючи останню, мода навпаки безпосередньо в ній (обиденності) існує, хоча ще офіційно не зарахована до основних феноменів людського буття. Кажущася демократичність моди перекликається з грою в її цілісності, безпосередності і повноті сприйняття, вічному протистоянні серйозності. Мода, переходячи в стан простору модного втрачає з часом ігрову складову.

#### *Література*

1. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тіні внутрішнього дня : пер. з нідерл. / общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян. – М. : Издательская группа “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992. – 464 с.
2. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. Оп.: Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С. 357–402.
3. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 512с.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

#### ***Liudmyla Haenggi. Play-element in the space of fashion.***

*The article analyzes the relationship between the concepts of fashion play and fashionable space. The purpose of this study was to reveal the presence of the game component in modern fashion. In the process of finding the answer, the game-culture relation was determined, and came to the conclusion that the game is a cultural phenomenon, it does not precede culture, but is generated by it. Based on the study of the culturologist of J. Huizinga, it was traced how much fashion until the end of the twentieth century showed the characteristics of the game. We came to the conclusion that fashion is a free activity, connected with the observance of rules, the presence of mystery and variability. Thus, it has the same characteristics as the game, but since the early 20's. In the twentieth century, we observe transformations in fashion, which in our opinion are of a total nature and transform fashion into a space of fashion. Totality is confirmed by global fashion changes, its democracy, brand diffusion, and segmentation. It was the cardinal changes in fashion that gave birth to the discourse of her death. This position is argued by the following provisions: total fashion managerization, focused not on creating excellence, but on making a profit; the lack of professionals in the fashion industry; fashion no longer represents holistic images, a certain style of life and has lost the axiological component; the exit of the fashion out of aesthetic.*

*The results of the research testify to the transition of fashion into a state of a space of fashion, possessing a heuristic and prognostic potential, which is realized at the personal level (through self-presentation and self-identification of the individual) and on the general cultural (through intentionality). However, in the space of fashion, the game component disappears, which demonstrates the presence of a vital force in the culture that represents the transition of culture to the state of civilization.*

**Keywords:** *play-element, fashion, game space, space of fashion, culture.*

## **Людмила ЧАРІКОВА** **ПРО ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО** **БОГОСЛУЖІННЯ**

*Синтез мистецтв в православному храмі є відображенням краси, гармонії і цілісності світобудови. В архітектурі православного храму, в його внутрішньому оздобленні і в самому процесі священного дійства найважливішу роль виконує естетичний фактор, який базується на синтезі мистецтв. Церковний спів є важливою ланкою в синтезі богослужбового храмового дійства. У поєднанні з іншими видами мистецтва музика забезпечує динаміку і образність всього богослужбового дійства.*

***Ключові слова:** храмовий простір, богослужбовий спів; церковна музика, культ, ікона, знаменний розспів, синтез, жанр.*

**Постановка проблеми.** Храмовому православному церковному мистецтву належить важлива роль в історії світової культури. До XVII століття церква була головним центром розвитку професійного музичного мистецтва. З часів Київської Русі богослужбовий спів був складовою частиною освіти, а в XVIII столітті – не менш значущим, ніж навчання читанню та письму. Дослідник православного співу А. Преображенський писав: “Народне життя Стародавньої Русі було так тісно пов’язане з культом, було так глибоко проникнено його впливом, що мистецтво в своїх вищих формах ... могло бути тільки мистецтвом, яке випливає з потреб культу” [10, с. 5]. У храмовому просторі отримали втілення і розвиток майже всі види мистецтва.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** В даний час музика православного богослужіння стала об’єктом пильної уваги і глибокого вивчення. Викликано це тим, що вона є неминущою цінністю в області національного та світового мистецтва. Естетичні засади православного мистецтва розглядалися в роботах В. Соловйова і С. Булгакова, в яких головний акцент робиться на софійному аспекті мистецтва. Філософ і богослов П. Флоренський у своїх працях пише про принципи взаємодії мистецтв у храмовому дійстві, про канонічність в мистецтві, про взаємозв’язок мистецтва і релігії. У сфері музикознавчих досліджень особливе значення мають роботи з історії давньоруського співочого мистецтва і знаменного розспіву М. Успенського, М. Фіндейзена, М. Бражникова, В. Металлова, Т. Владишевської та інших.

**Мета статті** – з’ясування ролі й місця різних видів мистецтв у православному богослужінні, що постає як гармонійний синтез цих мистецтв, як своєрідне відображення цілісності світобудови.

**Виклад основного матеріалу.** Невід’ємною частиною православного богослужіння, поряд з іншими видами мистецтв, є церковна музика. Своїм корінням воно тісно пов’язане з виникненням і розвитком християнства і торкається далекого історичного минулого. Матеріалом для створення богослужіння стала

єврейська релігія, що знайшла відображення в Святому Письмі, або Біблії. Стрій православного богослужіння взятий із старозавітної церкви, з іудейського богослужіння, даного Богом через Мойсея на горі Синай: “І хмара закрила скинію зібрання, і слава Господня наповнила скинію” (Вих. 40, 34). Перший християнський спів був принесений янголами у Віфлеємську ніч: “І ось раптом з’явилася з Анголом сила велика небесного війська, що Бога хвалило й казало: Слава в вишніх Богу, і на землі мир, у людях благовоління” (Лук. 2, 13–14). Співом закінчилася і Таємна Вечеря Ісуса Христа: “І оспівуючи пішли на гору Елеонську” (Мт. 26, 30). З цього часу спів став невід’ємною приналежністю кожного молитовного зібрання перших християн, основою і зразком для всієї новозавітної церкви. Після вознесіння Ісуса апостоли почали щодня здійснювати таїнство Причастя, поєднуючи його з читанням Святого Письма, співом псалмів і молитов.

Богослужбовий православний спів, за словами І. Гарднера, є одна з форм самого богослужіння. І не випадково в старовину, як зауважує вчений, богослужіння називали “співом” і вважали, що “йти на богослужіння” – це те ж саме, що “йти на спів” [3, с. 61]. Співи в православній культурі були одноголосними і записувалися особливими знаками – крюками, або знаменами. Звідси виникла назва – знаменний розспів. Він став так називатися не тільки тому, що запис його здійснювався за допомогою спеціальних знаків, а й тому, що знаменував собою ангельський спів і був його чином. Тому і богослужбовий спів називався янголоподібним або янгологласним співом. Янголоподібність і янгологласність породили особливі якості знаменного розспіву, які проявляються як в характері загального мелодичного ладу, так і в особливостях його структури. Мелодизм знаменного розспіву являє собою результат найсуворішого інтонаційно-ритмічного відбору. На думку В. Мартинова, знаменний розспів вказує на наявність “безмовної внутрішньої молитви” [7, с. 17]. При цьому під “внутрішньою молитвою” автор розуміє “безмовний молитовний рух в свідомості”, який є причиною “руху голосу, що утворює мелодіку співу” [7, с. 16]. Знаменним піснеспівом притаманна нерозривна єдність слова і наспіву як досконалий вираз молитви. Б. Асаф’єв писав, що знаменний розспів, цей монументальний звід мелодійних скарбів, за своїми етико-художніми якостями стоїть на одному рівні з прославленою давньоруською іконою і архітектурою.

Православне богослужіння – синтетичне дійство, в якому поєднуються різні види мистецтв: храмова архітектура, образотворче мистецтво, поезія і музика. П. Флоренський писав, що в храмі всі види мистецтва утворюють єдиний комплекс і поза храмом твори мають зовсім інший вплив, який не є відповідним тому, що відбувається в церкві. Церковне мистецтво – це вищий синтез різнорідних художніх діяльностей. Всі засоби художнього впливу об’єднані однією темою, однією ідеєю і виконують єдину функцію – залучення до таїнства. Вчений називає богослужіння музичною драмою: “Тут все підпорядковано єдиній меті: верховному ефекту катарсису цієї музичної драми, і тому все супідрядне один одному тут не існує, або помилково існує, взяте порізно” [11,

с. 69]. В. Мартинов каже про духовний синтез “який виражено нам в православному богослужінні, що об’єднує в собі зодчество, гімнографію, іконопис, спів, каліграфію та інші ремесла, які втілюють образ вищої небесної Краси” [6, с. 27]. Про храм, з його формою куполу і порожніми місткостями в стінах, можна говорити як про акустичне спорудження – резонатор музичного звуку. Простір храму діє як інструмент концентрації звуку хорового, сольного і антифонного співу. Антифон – це звукова взаємодія між учасниками дійства, просторова роз’єднаність яких долається об’єднанням звучання в просторі храму. Таким чином, в храмі створюється єдине музично-інформаційне поле: “Фізичний простір стає подібним простору сакральному, об’єднуючому у висоті свідомість людей, яка переноситься у вимір сакральності” [8, с. 232]. У співочому мистецтві храму в силу його акустичних властивостей виробилося особливе ставлення до звуку, звуку людського голосу, збагаченому акустично і полегшеному артикуляційно.

Всі форми церковного мистецтва виростають з одного коріння. Цільне художнє дійство богослужіння вражає своєю величчю і красою, єдинонаправленістю думки і почуття віруючих до божественного. Недарма богослужіння вразило російських послів у Константинополі: “І прийшли ми в грецьку землю, і ввели нас туди, де вони служать Богові своєму, і не знали – на небі чи на землі ми: бо немає на землі такого видовища та краси такої” [9, с. 379]. Ввібравши православ’я від Візантії, Русь отримала сучасні їй музично-співочі традиції, що являють собою синтез більш давньої мелодійної спадщини іудейської музичної культури і давньогрецької музичної системи. Давньогрецька і давньоіудейська музичні традиції в сукупності вплинули на формування стилю вокально-виконавського мистецтва у богослужбовій музиці в рамках християнської культури.

Павло Флоренський підкреслював особливе значення ікони в синтезі мистецтв. Церковний спів та ікона створюються на одні і ті ж богослужбові тексти, особливо ясно це видно з ікон таких свят, як Різдво Христове, Хрещення Господнє, Благовіщення і т. п. Основна ідея свята зображується в лініях і фарбах, що базується на тексті тропаря, і цей же текст служить вихідним матеріалом для піснеспівів. Все це обумовлює синкретизм – цілісність, злиття церковних мистецтв. Тільки в цілісному художньому середовищі ікона має свій справжній художній сенс. Якщо канони світського мистецтва змінювалися по епохах, то церковний іконописний і співочий канони ніколи не змінювалися, вони лише уточнювалися у міру того, як вироблялася догматична і художня мова церкви. Єдність стилів співу та ікони відзначає і богослужбовий текст: “списав, яко на іконі піснь” [5, с. 174]. Іконописець і мистецтвознавець Л. Успенський в книзі “Богослов’я ікони Православної Церкви” писав, що всі можливості, якими володіє образотворче мистецтво, направляються до однієї мети: вірно передати конкретний історичний образ і в ньому розкрити іншу реальність – реальність духовну і пророчу. Виразні засоби музики і живопису (ритм, метр, тональність, гармонія) однаково впливають на глядача і слухача. У

співах та іконах гімнографи і художники втілювали глибокі релігійні ідеї, тому, якщо ікону називають “умоглядом в фарбах” (Е. Трубецької), то спів можна було б назвати богослов’ям в звуках.

Панівне становище в православному богослужінні займає слово. Саме зі слова починається створення древніх розспівів. Розспівник не думав про те, що він може створювати мелос без слова або окремо від нього. Слово, словесно виражена думка, залишалися для нього головним інструментом мелотворчості. Воно є визначальним в молитві, церковній службі, обрядах, церковному співі і служить основним стержнем синтезу. Текст організовує форму мотиву, впливає на розміщення опорних звуків у наспіві. У тлумаченні до написання псалмів Григорій Ніський стверджував, що наспів сплітається з божественними словами заради того, щоб саме звучання і рух висловлювали прихований сенс, що стоїть за словами, яким би він не був.

Саме богослужіння на церковній мові називають словесною службою, словесним торжеством. Всі православні піснеспіви, перш за все, літературні твори. Їх назви позначають різні літературні візантійські жанри (тропар, кондак, стихіра), визначають зміст (догматик, богородичен і т.д.), і тільки іноді вказують на спосіб виконання (антифони). Визначальне значення слова в християнському богослужінні підкреслював П. Флоренський. Він писав, що звучне слово-фонема само по собі налаштує душу. Молитовний текст своїм звучанням, інтонаційною будовою впливає на віруючих. Вчений зазначав, що в звуках – їх дієвість, повна глибокого змісту. Це одна з причин того, що музика православного богослужіння вокальна. Отці церкви узаконили використання тільки вокальної музики, керуючись при цьому можливістю з’єднання музики з відповідним текстом. Православна Церква відкидає використання музичних інструментів в богослужінні, які її “осквернюють, змінюючи людський голос і слова, людське славослів’я безсловесними і нерозумними звуками, хоча б і музично-красивими ... інструменти, що не мають ні душі, ні життя не можуть хвалити Бога” [2, с. 290]. В ті часи, коли формувався східний обряд, отці Церкви пов’язували вживання музичних інструментів зі служінням демонічному початку, так як ще була жива традиція використання інструментальної музики в язичницьких обрядах. Тому піснеспіви виконуються тільки звуками людського голосу, який за силою впливу не може бути перевершений жодним музичним інструментом. Адже тільки людський голос здатний відобразити внутрішній стан душі і відтворювати молитовні звуки. “Ми вживаємо один орган – слово”, – говорив Тертуліан, – “словом, а не псалтиррю, трубою тимпанів і флейтою, шануємо ми Бога” [4, с. 255]. Нерідко апостоли виконували наспів голосом і заповідали всім християнам дотримуватися цього незмінного правила: “Навчайте та напоумляйте самих себе! Вдячно співайте у ваших серцях Господеві псалми, гімни, духовні пісні!” [Колос. 3, 16] і “Розмовляючи поміж собою псалмами, і гімнами, і піснями духовними, співаючи й граючи в серці своєму для Господа” [Ефес. 5, 19].



Церковний спів є функціональним стержнем всього храмового дійства. У синтезі мистецтв музика (співоче мистецтво) грає істотну роль, виступаючи в якості художнього тлумача, інтерпретатора тексту, самого літургійного дійства і свого роду синтезатора всіх інших мистецтв. У православному храмі звуковий матеріал представлений дзвоном і співами. Саме спів з найбільшою ясністю і точністю доносить зміст божественних слів до слуху тих, хто молиться, долучає до внутрішньої суті молитви. Найчастіше текст і наспів невіддільні, взаємопов'язані ритмоінтонаційною єдністю. Мелодійна інтонація співів виникає з інтонування молитовного тексту і точно наслідує його. Наспів виділяє значні для змісту тексту моменти, підкреслює внутрішні закономірності текстової форми. У службі кожний піснеспів закріплено тільки за певним текстом. В цьому проявляється певна стабільність взаємозв'язків між словом і музикою. З тих пір, як слово і музика були об'єднані разом, поетичний текст пісень не змінювався. Основним принципом християнства була і є віра в непорушність релігійних догм. У православному богослужінні укладено органічне поєднання молитви, тексту і мелодії. Церковну музику характеризує особливий внутрішній стрій, зібраність. У ній відсутні емоційність і чуттєвість – все те, що відволікало б людину від молитви.

Православне богослужіння протягом багатьох століть склалося як єдине ціле, зі своєю логікою розвитку і внутрішньою диференціацією служб. Кожна церковна служба являє собою струнку, закінчене дійство з певною послідовністю молитов і співів. Всі молитви богослужбового циклу чергуються між собою, повторюються (одні зі швидкістю дня, інші – тижня, треті – року). За цими молитвами встановлені найменування: богослужіння кола повсякденного, кола седмичного, річного кола. У загальній структурі богослужіння чітко позначена система циклів або “кола”: I – добовий (головна служба – обідня); II – тижневий (з центральним, недільним богослужінням); III – річний (з нерухомими і рухливими святами, з яких головний – Великдень). Молитви добового кола зі службами 1, 3, 6 і 9 годин пов'язані з подіями цього годинника (суд, страждання і смерть Ісуса Христа). Молитви седмичного кола присвячені пам'яті прославленого якогось певного сану (наприклад, середа і п'ятниця присвячені поклонінню життєдайному Хресту, неділя – пам'яті і прославленню Воскресіння Христового).

Все молитвослів'я являє собою певну послідовність текстів, які повторюються з різною періодичністю. Молитовне коло тісно пов'язане з колом мелодійним. Весь співочий матеріал ділиться на вісім голосів, кожен з яких закріплений за певним тижнем року. Кожен з восьми голосів має свої тексти і свої наспіви: з властивими кожному з них мелодійними формулами.

З точки зору структури, богослужіння може бути розглянуто як самостійна форма. Але вона завжди буде частиною більш великого цілого (наприклад, Всенічна складається з вечірні, утрени і години першої). Адже кожна з служб – важлива смислова ланка в загальному богослужбовому потоці, для якого характерна безперервність. Тому форма кожного богослужіння розімкнута, а

структурні одиниці знаходяться в формоутворюючому процесі цілого, являючи собою одночасно і частину, і ціле. Звідси випливає, що служба – це не тільки повсякденний богослужбовий ритуал, але і гімнографічна композиція. Тобто можна виділити розуміння служби як богослужбової форми-структури.

**Висновки.** Православне богослужіння – складне єдине ціле, цілісний організм, в якому всі види мистецтв виступають у взаємозв'язку, тому неприпустимий відрив якого-небудь зі сторін церковного мистецтва. Правила богослужіння визначаються особливим Статутом, або типіконом. П. Флоренський порівнював Статут з партитурою симфонії. Він писав, що Типікон є партитура симфонії, що триває цілий рік. Феномен “храмового дійства” (П. Флоренський) полягає в його особливій багатовимірності, об'ємності, виражених як через синтез мистецтв, так і за допомогою з'єднання релігійно-філософських, моральних і художніх цінностей.

#### *Література*

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Полиграфкнига, 1991. – 1223 с.
2. Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Булгаков. – М. : Terra, 1991. – 416 с.
3. Гарднер И. Богословское пение Русской Православной Церкви. – Т. 1. Сущность. Система История / И. Гарднер. – Сергиев Посад : Московская Духовная Академия, 1998. – 592 с.
4. Голубцов А. Из чтений по церковной археологии. Литургика / А. Голубцов. – Сергиев Посад : Паломник, 1996. – 286 с.
5. Кутузов Б. Знаменный распев – поющее богословие / Б. Кутузов. – М. : Андрей Рублев, 2000. – 269 с.
6. Мартынов В. Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси / В. Мартынов. – М. : Прогресс, 2001. – 224 с.
7. Мартынов В. Пение, игра и молитва в русской богослужбной системе / В. Мартынов. – М. : Филология, 1997. – 219 с.
8. Орлов Г. Древо музыки / Г. Орлов. – Вашингтон : Н. А. Frager&Co-СПб. : Советский композитор, 1992. – 408 с.
9. Повесть временных лет. – СПб: Наука, 1996. – 667 с.
10. Преображенский А. Культовая музыка в России / А. Преображенский. – Л. : Academia, 1924. – 123 с.
11. Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // Советский музей. – 1989. – № 4. – С. 65–69.

Отримано 10.05.2018

#### *Summary*

#### ***Charikova Lyudmila. On the peculiarities of the orthodox divine service.***

*The orthodox temple ecclesiastical art plays a key part in the history of world culture. Church music is an integral part of the orthodox divine service among other kinds of art. The orthodox divine service stretches deeply to the historical past with its roots and is closely linked with the beginning and development of the Christianity.*

*The phenomenon of “a temple action” (P. Florensky) contains in it's particular multidimensionality, extensionality, which manifests itself not only with the synthesis of art and over combination of religious and philosophical, moral and artistic values.*

**Keywords:** *a temple space, a divine service singing, a church music, a cult, an icon, a znamenny chant, a synthesis, a genre.*

## **SUMMARY**

**Worldview – Philosophy – Religion : Scientific Journal / ed. by prof. Ivan Mozgovyi. – Issue 13. – Sumy : Sumy State University, 2018. – 230 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 tenth issue of the scientific journal “Worldview – Philosophy – Religion” works of scientists from Ukraine and USA 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

<b>Аббасова Нубар</b>	студентка навчально-наукового інституту фінансів, економіки та менеджменту ім. Олега Балацького Сумського державного університету, м. Суми
<b>Артюх В'ячеслав Олексійович</b>	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Бурнос Євгенія Юріївна</b>	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Васюріна Алла Олександрівна</b>	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Возний Андрій Петрович</b>	кандидат філософських наук, доцент кафедри фізичної культури Сумського державного університету, м. Суми
<b>Ворона Наталія Олександрівна</b>	викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Гавриленко Вікторія Вікторівна</b>	аспірант кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Гелетюк Микола Васильович</b>	доктор філософії у галузі богослов'я, протоієрей, настоятель храму Успіння Пресвятої Богородиці, с. Коршів Коломийського району Івано-Франківської області
<b>Завгородній Віктор Анатолійович</b>	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Казанджиєва Марина Симеонівна</b>	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Кисельов Олег Сергійович</b>	кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, м. Київ
<b>Клімова Алла Ігорівна</b>	студентка факультету іноземної філології та соціальних комунікацій Сумського державного університету, м. Суми
<b>Книш Інна Володимирівна</b>	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського національного аграрного університету, м. Суми докторант кафедри менеджменту та інноваційних технологій соціокультурної діяльності Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, м. Київ
<b>Козинцева Тетяна Олександрівна</b>	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Колінько Марина Вадимівна</b>	кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Донецького національного університету ім. Василя Стуса, м. Вінниця
<b>Корнієнко Олександр Миколайович</b>	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського національного аграрного університету, м. Суми
<b>Кравець Володимир Йосипович</b>	доктор архітектури, професор, завідувач кафедри образотворчого і декоративного мистецтва Харківського національного університету будівництва і архітектури, м. Харків
<b>Логвиненко Юлія Володимирівна</b>	кандидат філологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Сумського обласного інституту

	післядипломної педагогічної освіти, м. Суми
<b>Мазуренко Володимир Олександрович</b>	кандидат технічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Суми
<b>Макогон Анатолій Анатолійович</b>	аспірант кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Миленкова Римма Володимирівна</b>	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри іноземних мов ННІ БТ “УАБС” Сумського державного університету, м. Суми
<b>Мозговий Іван Павлович</b>	доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Пилипенко-Фріцак Наталія Анатоліївна</b>	викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Побожій Сергій Іванович</b>	кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри психології, політології та соціокультурних технологій Сумського державного університету, м. Суми
<b>Поцюрко Марія Михайлівна</b>	кандидат філософських наук, старший викладач кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури ім. І. Боберського, м. Львів
<b>Роденко Алла Вікторівна</b>	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Санько Анна</b>	професор департаменту бухгалтерського обліку та аудиту Національного університету Колорадо, Глобал кампус, м. Форт-Коллінс (штат Колорадо, США)
<b>Тубол Наталія Олексіївна</b>	викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми
<b>Хенгі Людмила Василівна</b>	аспірант кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
<b>Чарікова Людмила Анатоліївна</b>	викладач кафедри образотворчого мистецтва, теорії, історії музики і художньої культури Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
<b>Шило Олександр Всеволодович</b>	доктор мистецтвознавства, професор кафедри образотворчого і декоративного мистецтва Харківського національного університету будівництва та архітектури, м. Харків
<b>Яременко Людмила Миколаївна</b>	старший викладач кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету, м. Суми

Наукове видання

Світогляд – Філософія – Релігія

Збірник наукових праць

Випуск 13

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. 15,2. Обл.-вид. арк. 15,5.

Тираж 300 пр. Зам. № 830.

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” аналізуються проблеми за трьома напрямками: а) філософія; б) релігієзнавство; в) 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 (бл. 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 (бл. 75 слів) і розширену анотацію англійською мовою (130–150 слів і більше) з перекладом назви статті, ім’ям і прізвищем автора.

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*