

Національний університет «Острозька академія»

ЛЮДИНА *i*
КУЛЬТУРА

за редакцією Дмитра Шевчука

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2019

УДК 111.12:165.241

Л 93

*Друкується за ухвалою вченої ради
Національного університету "Острозька академія"
(протокол № 2 від 26 вересня 2019 року)*

Рецензенти:

Панчук Ірина, доктор філософських наук, професор
Матусевич Тетяна, кандидат філософських наук, доцент

Л 93

Людина і культура / за ред. Д. Шевчука. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. 224 с.

ISBN 978-617-7328-73-4

DOI 10.25264/978-617-7328-73-4

В книзі представлені філософські розвідки, присвячені проблематиці співвідношення людини і культури. Автори зосереджують увагу на невизначеності людського буття, здійсненні людини індивідуально-особистісним буттям в просторі культури, викликах, які постають перед людиною в умовах сучасності.

Для філософів, культурологів та усіх, хто цікавиться філософською антропологією та філософією культури.

УДК 111.12:165.241

ISBN 978-617-7328-73-4

© Автори, 2019

*Професорові Миколі Зайцеву,
який прикладом свого життя вчить,
як бути у згоді з власною філософією.
З нагоди 70-річного ювілею.*

ЗМІСТ

Дмитро Шевчук ВСТУП	6
Віктор Малахов, Тетяна Чайка СЛОВО ПРО ДРУГА	9
Микола Зайцев ІДЕЯ ЛЮДИНИ ТА ПИТАННЯ ЇЇ ВИЗНАЧЕНОСТЕЙ	16
Віктор Малахов ЛЮДИНА В БОРОТЬБІ ЗА БУТТЯ	22
Алла Залужна ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ ЯК СВІТ КУЛЬТУРИ	29
Дмитро Шевчук ІНДИВІДУАЛЬНО-ОСОБИСТІСНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ	42
Роман Самчук ОСОБИСТІСНЕ БУТТЯ В УМОВАХ ПЕРМАНЕНТНИХ КРИЗ	53
Марія Петрушкевич СУЧАСНА ЛЮДИНА В КОМУНІКАТИВНОМУ ПОЛІ КУЛЬТУРИ	67
Катерина Шевчук ЛЮДИНА ТА ЇЇ ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНОМУ СВІТІ	86

Наталія Стратонова МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ТРАНСГУМАНІЗМУ	103
Володимир Попов, Олена Попова СОЦІАЛЬНО-КОЛЕКТИВНІ ТА ІНДИВІДУАЛЬНІ ВИМІРИ ПОНЯТТЯ «СВІТОГЛЯД»	117
Максим Карповець ПЕРФОРМАТИВНІСТЬ ЯК УМОВА ГЕТЕРОГЕННОСТІ СУСПІЛЬСТВА: культурно-антропологічний аспект	134
Жанна Янковська ЛЮДИНА ЯК ЦЕНТР ЕТНІЧНОГО БУТТЄВОГО ПРОСТОРУ (крізь призму роману П. Куліша «Чорна рада»)	157
Ольга Шляхова ЯК ТРЕБА БУТИ, ЩОБ БУТИ ЛЮДИНОЮ МІСТА/СЕЛА В ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ УМОВАХ СУЧАСНОСТІ?	184
Ірина Іванюк ПРОСТІР СОЦІАЛЬНОГО ТА КАЙРОТОП ЛЮДИНИ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ РОЗРІЗІ	209
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	222

ВСТУП

Свого часу Протагор стверджував, що людина – це мірило усіх речей. Щодо культури таке міркування є, по суті, апіорним. Людиномірність культурних артефактів – це головна їхня характеристика. Адже зв'язок людини з культурою є чимось атрибутивним, що сягає сутності обох. Дискусії стосовно того, наскільки культура є простором вільної самореалізації людини тривають від початків філософії. Бо й сама філософія, як відомо, є передусім саморефлексією людини щодо власного буття, або ж навіть саморефлексією культури щодо власного «архе». Культура дає людині можливість ввійти в певний загальний простір, вибудувати солідарність з іншими, але одночасно проявити свою індивідуальність, реалізуючи своє буття.

Тему зв'язку людини і культури не випадково обрано для книги з нагоди 70-річного ювілею професора Миколи Зайцева. Саме ця проблематика входить до сфери його філософських зацікавлень. Він намагається осмислити людину в її індивідуалізованих визначеностях, а відтак, осягнути способи її реалізації індивідуально-особистісним буттям в просторі культури. Це тема, якою просякнута філософія проф. Зайцева, а філософські погляди переплітаються у нього із самим способом життя. Це життя філософічне за своїм характером – романтичність, яка однак не витісняє раціональності; системність думки, яка однак не витісняє свободи мислення і вільного «занурення» (чи «польоту») в «глибини» (чи «висоти») культури. Іншими словами, розмірковування про реалізацію людини буттям він сам втілює повною мірою у власному житті. Зокрема, це проявляється неймовірним зачудуванням світом («зоряним небом наді мною, і моральним законом в мені», як сказав колись Кант), що й складає саму сутність філософуван-

ня як такого. Проф. Микола Зайцев не раз зізнавався, що відчував це зачудування з дитинства. Сам він так це описує в одному з автобіографічних текстів: «Тут [с. Райгород на Черкащині – Д. Ш.] і пройшло моє дитинство: босоноге, напівголодне, але сповнене мрій, сподівань та впевненості у їх здійсненні. Береги Тясмина стали для мене тим місцем де я вибудовував свій світ. Це був світ сповнений романтики мандрів та космічних польотів. Тоді ми всі були просякнуті цим, адже це був час, коли людина зробила перші кроки за межі своєї планети. Як часто з вудкою в руках я йшов берегами річки за село де віддавався стихії мрій».

У книзі поміщені тексти друзів, колег, учнів проф. Миколи Зайцева. Усі вони присвячені загальній темі «людина і культура», переважна більшість з них відсилає до його концепції особистісного буття в смисловому полі культури.

Відкриває книгу стаття Віктора Малахова і Тетяни Чайки, в якій вони розповідають про своє знайомство із Миколою Зайцевим, їхні дискусії, численні розмови, а найголовніше – дружбу. Стаття самого Миколи Зайцева у книзі присвячена ідеї людини як проблеми в аспекті питання її визначеностей. Віктор Малахов свого часу детально проаналізував монографію М. Зайцева «Особистісне буття в смисловому полі європейської культури» (Київ, 2008) у рецензії, опублікованій в журналі «Філософська думка». На мій погляд, вона буде доречною в цій книзі, оскільки презентує надзвичайно ґрунтовний аналіз ідей Миколи Зайцева. У статті Алли Залужної зосереджено увагу на життєвому світі людини як світі культури. Дмитро Шевчук, відсилаючись до концепції здійснення людини індивідуально-особистісним буттям, аналізує сучасний стан культури й соціуму та виокремлює виклики, які постають перед людським буттям. До схожої проблематики звертається Роман Самчук, розмірковуючи про перманентні кризи в умовах сучасності, які торкаються людського буття. Марія Петрушкевич осмислює особливості буття людини в комунікативному полі культури. До моральних проблем, які торкаються людського буття в сучасній культурі, звертаються Катерина Шевчук (в її статті проводиться аналіз проблеми відповідальності

сучасної людини) та Наталія Стратонова (звертається до морально-етичних проблем трансгуманізму). Володимир та Олена Попови зосереджуються на вимірах поняття «світогляд», співвідносячи свої міркування з ідеями Миколи Зайцева. Максим Карповець досліджує культурно-антропологічний аспект перформативності в умовах сучасного суспільства. Жанна Янковська звертається до роману П. Куліша «Чорна рада» і досліджує через його призму людину як центр етнічного буття. Ольга Шляхова вивчає спільне та відмінне в бутті людини в місті та селі в контексті сучасних глобалізаційних процесів. А завершує книгу стаття Ірини Іванюк, в якій вона осмислює кайротоп людини та простір соціального.

Своїми міркуваннями, текстами, лекціями проф. Микола Зайцев «вивів» чимало людей з «печери», яку описав Платон у «Державі», показав їм світ істин та навчив його розуміти. Сподіваємося, тексти з цієї книги також виконають філософську роль провідників до кращого розуміння буття людини в культурі.

Дмитро Шевчук

СЛОВО ПРО ДРУГА

Віктор Малахов, Тетяна Чайка

Давно помічено: що старші ми стаємо, то важче знаходити нам нових друзів. З Миколою Зайцевим ми зійшлися вже в досить солідному віці – дарма що вчилися колись на одному й тому ж філософському факультеті і мали безліч нагод тоді й познайомитися. Аж ось, чимало відійшовши від блаженної студентської доби, заходилися ми – так уже розпорядилася доля – їздити до Острога: спочатку на щорічні філософсько-богословські конференції, а згодом – читати лекційні курси для студентів щойно відродженої Академії.

Острог, у якому ми доти ніколи не були, причарував нас одразу. Тиша, чисте смачне повітря, неквапливі людські голоси, сяйво золотих бань над Замковою горою, над ошатним, зовсім собі невеличким, а все ж таки містом, справжнім містом зі своєю великою історією, своїми мурами, вежами, звивистою рікою, своїми легендами, підземеллями, диваками, своїм університетом, затишним і гідним... Приїжджаючи сюди знову і знову, ми щоразу відчували якесь позбавлене гучних тонів, але незаперечне глибинне відновлення душі; це легке, цілюще відчуття супроводжувалося спалахами вражень від нових знайомств, спілкування з досі невідомими людьми, здебільшого дружніми і привітними. На цьому загальному тлі перша зустріч із Миколою Зайцевим стала для нас черговим очікувано приємним відкриттям, наче поява нової теми, вступ нового голосу в гармонійному, злагодженому музичному творі.

З тих перших, тепер уже давніх спіткань Микола запам'ятався нам як дбайливий товариш і незмінний супутник нашого університетського приятеля Слави Нестеренка; ми щоразу бачилися з ними на конференціях, які відбувалися в Острозі. Владислав,

попри свій фізичний недолік – цілковиту відсутність зору – ще в студентські роки виділявся могутнім дисциплінованим інтелектом, широкою ерудицією, неймовірною здатністю схоплювати саму суть найрізноманітніших філософських проблем. Згодом за розподілом він опинився в Рівному, в інституті інженерів водного господарства, де швидко зажив слави блискучого лектора й талановитого дослідника. Неможливо було не звернути увагу на двох нерозлучних друзів, статечних рівненських викладачів, що під час конференційної перерви прогулювалися коло академічних корпусів, по-студентськи жваво обговорюючи перипетії чергового засідання.

Поряд із зосередженим, незмінно серйозним Владиславом Микола виглядав більш компанійським, жартівливим, повсякчас готовим до спілкування; присутність його у наших острозьких стосунках раз у раз, від одного нашого наїзду до іншого ставала дедалі вагомішою. Привітні споруди Академії, затишні вулички старого міста, уже не кажучи про саме товариство острозьке, по троху забарвлювалися в нашому сприйнятті й уяві вже знайомими інтонаціями хрипливатого чоловічого голосу, у якому бриніли доброта і надійність – дружнього голосу Миколи Олександровича Зайцева, нашого щирого приятеля Миколи, ось уже й шановного завідувача кафедри культурології та філософії НаУОА...

Скільки разів ми бачилися за ці роки – порахувати, мабуть, неможливо. Бачилися, звісно, і в Києві, і в Рівному, але незрівнянно більше – в Острозі, куди Микола Олександрович на правах завкафедри почав нас запрошувати на читання лекцій. Регулярні відвідини Острога швидко перетворилися для нас на своєрідне робоче свято, радісну традицію, невід'ємну складову частину нашого життя.

Спільного з Миколою друга нашого і співрозмовника Слави Нестеренка невдовзі не стало; утішно, що пам'ять про нього, як ми неодноразово мали нагоду переконатися, живе серед його колег та учнів. Якимсь непомітно вичерпалися наші конференційні зацікавлення, завдяки яким ми попервах і «відкрили» для себе Острог. Тож головним центром тяжіння в улюбленому місті виявилася для нас кафедра культурології та філософії НаУОА – і неподільно з нею вся

Академія з її урочистими аудиторіями, задумливими коридорами, скрипучими сходами, романтичною давниною, незмінним, усюдипроникним ароматом старої деревини і воску, зворушливими музичними дзвінками, п'яною атмосферою, з гамірливими юрбамми її студентів – «спудеїв», охочих до життя і до знань...

...Чи можна забути оті ранні світанкові приїзди до Острога, коли з теплого потягу ти зненацька потрапляєш у темну, аж чорну, засніжено-зледенілу березневу ніч, шукаєш в отій ночі, в її проблисках і розривах, потрібну маршрутку, незчуло ковзаєш широкою морозною вулицею – аж ось тобі й академічні ворота, і привітний усміх знайомого вахтера, і оповита тишею передранішня кімната, в якій віє чистотою, самотністю, спокоєм... Перепочивши трохи – та й як не перепочити! – на вузенькому ліжкові, десь о пів на дев'яту ти схоплюєшся, летиш до старомонастирського корпусу, знайомими сходами на другий поверх, у такт бадьорій моцартівській мелодії рвучко відчиняєш кафедральні двері – і бачиш перед собою картину до того знайому, наче й не відривався від неї ніколи. Повна кімната заклопотаних симпатичних людей, книжки на полицях, на столах, у кутках, портрет суворого Канта під склом у шафі, безліч милих дрібниць, до яких уже встигло колись призвичаїтися твоє око, біля вікна начальницький стіл, а за ним – сам Микола Олександрович власною персоною, знову ж, такий, немов бачився ти з ним учора під вечір. Дивиться на тебе уважними очима і водночас продовжує щойно розпочату ділову розмову – розмову, у якій жартівливі інтонації непомітно переходять у розпоряджально-наказові, не втрачаючи при цьому своєї природної теплоти. Десь приблизно так (вільний переказ наш):

– Марійко, а знаєш, як колись наш Мирон Захарович учив, чому це Сократ за життя не писав нічого? Бо папірусу не мав, не дали софісти клят! Так от біжи до проректора, одна нога тут, а друга у нього в кабінеті, і кажи йому, хай не скнариться і папір для збірника видає, як домовлялися, бо і ми тут нічого не напишемо. І знати не будемо нічого, гірше за Сократа!..

А хто скаже мені, куди наша Степанида поділася? Другий день не бачу. Сумка наче ж на місці... Ти, дівчино, другу пару у твор-

ців проведи за Івана Микитовича, Богом прохаю. Знаю сам, що в аудиторії холоднеча...

– Привіт, Вітю, як доїхав?

І від тієї самої миті твоє життя на наступні півтора тижня забезпечене цілком і повністю. Ось ти отримувеш усі необхідні пояснення, настанови, папірець із розкладом, у якому по шість пар поспіль... А коли після третьої пари дійдеш якраз до потрібної кондиції, знайде тебе неодмінно Микола Олександрович, такий же розмочалений, і скаже:

– Ну що? Погутаримо трохи?

І гутаримо, гутаримо на веселому і тривожному (бо перерва скоро минає) академічному подвір'ї, і радіємо з цієї розмови, щирої, довірливої, аж трохи дитячої – про життя і те, що в житті, про друзів, здоров'я, нові книжки, хатні справи, про стан справ у державі. І що Штірліц у раю Тарапуньці казав про їхнього спільного знайомого – про це, звісна річ, також – як інакше?

...Є люди – поважні, розумні, спілкуватися з якими важко. Важко з різних причин: чи то через надмірну складність і непередбачуваність їхньої вдачі, чи то з почуття відповідальності, чи просто ніяковієш ти перед ними... Ми зналися з такими людьми, деякого з них високо цінували, навіть любили – і любимо досі. А от з Миколою Зайцевим завжди почувасш себе легко і вільно, навіть за вельми обтяжливих обставин – такий вже у нього є душевний хист. З-поміж наших близьких знайомих таким хистом безперечно володів чудовий київський історик філософії Вілен Сергійович Горський – теж, до речі, завідувач кафедри, тільки не острозької, а могилянської. Так і уявляєш цих людей в одній компанії – скажімо, на якійсь фаховій конференції, чийомусь захисті або, ще краще, у такій собі непоспішливій філософській подорожі, в доброзичливому оточенні колег і учнів...

...Є люди – розумні, налаштовані на добро, спілкуючись із якими, почувасш себе наче в клітці, радше сказати, у якомусь штучному, спеціальному просторі, де дихати можна тільки в одному напрямку; як, напевно, кожен, ми зналися з такими людьми. У спілкуванні з Миколою Олександровичем ніколи не виникає від-

чуття скутості; говоримо це, виходячи з власних спостережень, але сподіваємося, що читачі, особисто знайомі з героєм цього невеличкого нарису, охоче погодяться з нами. Здатність творити й утримувати вільний простір дружнього спілкування – не при ньому, звичайно, будь сказано! – розвинена в нього фантастично. Оці вже його неодмінні байки, завжди дотепні, без присмаку вульгарності жарти, ледь помітні змовницькі нотки в голосі – знову ж таки, маємо надію, що кожен справжній знайомець пана Зайцева підтвердить, яку чарівну атмосферу приязні й відкритості навіюють вони у його неповторному авторському виконанні.

...Серед традицій наших острозьких академічних зустрічей була й така: десь на третій або четвертий день нашої бурхливої викладацької діяльності Микола Олександрович обов'язково запрошував нас до ближнього ресторанчика на обід (або ще інколи, як був тільки Віктор – по-чоловічому просто на кухню пива). І знову – розмови, розмови... І відчуття свободи, дружнього тепла, шляхетних радощів людського спілкування.

Одна тема, один сюжет незмінно були присутні в усіх наших тодішніх співбесідах: проблеми, обдарування і здобутки студентів та випускників Академії, які спеціалізувалися на кафедрі, були так чи так причетні до неї. Певно, не знайшлося серед них людини, доля якої була б для Миколи Олександровича байдужа, людини, про яку він міг би говорити без почуттів гордості або болю, або ж без глибоких роздумів. Скільки зворушливих історій чули ми від нього про те, хто зі студентів де і як влаштувався, про їхні перемоги і невдачі, успіхи й поневіряння. Доля їх усіх була, є і, поза всяким сумнівом, надалі залишиться для нього органічним продовженням і поширенням його власного життя – така вже, даруйте, у нашого друга професорська вдача.

Від отаких приватних зустрічей (до яких, утім, потрібно ще додати захопливі подорожі мальовничими куточками Острога) повернімося, однак, на кафедру, де вирує навчальний процес. У пам'яті зринає гомінкий робочий полудень, велика перерва. У тіснуватому, щоби правду сказати, приміщенні юрмляться «спудеї» зі своїми курсовими, дипломними, нескладеними заліками; хтось

нетерпляче дошукується методистки, хтось голосно повідомляє бентежні академічні новини; очманілі від спілкування з молоддю викладачі кволо попивають каву. Когось кличуть до деканату – кличуть безнадійно, наполегливо... Щонайменшої паніки або безладу немає, проте, і знаку: кожен, як *той казав*, знає зрештою свій маневр. Ось двері відчиняються, і на кафедру впевненим, енергійним кроком входить її очільник. Кілька звичних жартів з порога, кілька розумних розпоряджень – і галас потроху вщухає, напруження спадає, спільна праця набирає обертів. Що не кажіть, упевненість керівництва – то є велика справа, як і хазяйновитість його. Того і того Миколі Олександровичу не позичати...

Утім, будь-яка праця гарна ще й тим, що зрештою вона добігає свого кінця. Яюсь непомітно надходив щоразу час і нам після читаних курсів повертатися додому. І от, маємо засвідчити, що за всі роки нашого викладацького подорожування до Острога не було, мабуть, жодного випадку, коли б Микола нас не проводжав чи то до потягу на Рівненський вокзал, чи на «Шалену черепаху» (так і бринить у вухах дотепна назва цієї маршрутки в інтонаціях його, Миколиного, голосу, завше сприйнятливо до побутового гумору). Нічого власне «прощального» і сумного в отих проходах, звісно, не відчувалося – бачилися ми доволі часто, і в Києві, і на всіляких філософських «тусовках» у різних місцях – а відчувалося в них зворушлива турбота гостинного господаря і друга про нас і нашу зручність. Здебільшого приходили ми на вокзал завчасно, очевидні теми для розмов, враховуючи попереднє кількадедне наше спілкування, поступово вичерпувалися, і потрібно було шукати інші, намацувати їх десь на денці душі, у глибинах пам'яті. Зазвичай такі теми знаходилися, приховані, за-душевні (пам'ятаєте, у Памфіла Юркевича є таке слово: *«за-душевне»*, з дефісом?). Ну а як ні – мовчки присьорбували каву за буфетною стійкою, споглядаючи вокзальну метушню...

Не думаємо, що в цьому короткому нарисі доречно було б описувати наукові зв'язки Миколи Олександровича. Наш друг – знаний український філософ і культуролог, автор кількох монографій; його праці відомі і дослідникам, і студентам. Нас завжди вражало те, як

щільно, як органічно влітаються в тканину його повсякденного мовлення заповітні, глибоко обмірковані думки про людину, людське буття, суть європейської гуманності і культури. І те ще, як багато, попри свою постійну завантаженість, читає він філософської літератури. Таке складалося враження, начеб сидить він безсонними ночами за великим-великим столом, а на тому столі – два самозростаючі велетенські стоси: студентських робіт з одного боку й різноманітних наукових збірників, монографій, альманахів, часописів, рукописів – з другого. Коли і як він дає собі з усім оцим раду – невідомо.

А от про що тут, на цих сторінках, хочеться наостанок згадати – це дивовижна властивість Миколи Олександровича в найбезпосередніших проявах своєї вдачі поставати достеменним представником Острога й Острозької академії, справжнім носієм їхньої аури, їхнього непідробного духу. Коли випадає нагода поспілкуватися з Миколою, миттєво пригадуєш просту й основоположну річ: так, це людина з Острога, дарма що і рідна Черкащина, і славетне місто Рівне, де мешкає він уже багато років, теж, безперечно, наклали свій відбиток на його, сказати б, спосіб бути, його поставу в житті. Усе одно: згадка про Миколу і спомин про Острог, його вежі і вулиці, його Академію і студентів пов'язані для нас нерозривно. І спадає на думку: це ж як глибоко потрібно було увійти, ужитися в оцей тихий, неметушливий, прозорий, зосереджений на чомусь своєму, овіяний давниною край, як перейнятися почуттями й сподіваннями молодого його покоління, щоби почесне звання острозького професора звучало так повноважно, так значуще...

Отаке наше коротке слово про друга. Коротке й недосконале: скільки-бо всього потрібно було б іще пригадати, розповісти! З іншого боку, якось незручно, недікатно виставляти на загальні оглядини те, що по суті мало б залишатися неповторним і недоторканим надбанням особистих стосунків, чи не так? Утім, будь-яке вимовлене слово, будь-який вихоплений епізод і реальна цілість людського життя – речі взагалі несумірні: інколи це гнітить, інколи живить надію. А повертатися думкою до нашого спілкування з Миколою Олександровичем, до спілкування давнього і триваючого, радісно нам завжди. Вітаємо, друже!

ІДЕЯ ЛЮДИНИ ТА ПИТАННЯ ЇЇ ВИЗНАЧЕНОСТЕЙ

Микола Зайцев

Ідея людини як проблема. Дивна на перший погляд постановка питання. Про яку ідею людини може мовитися, коли перед нами емпірично фіксований факт наявності людини? Людина як ідея – це філософський ракурс бачення людини, отже, з'являється необхідність прояснити суть ідеї як такої. Не заглиблюючись в предметне поле цього питання, зазначимо, покликаючись на П. В. Копніна, що в ідеї предмет відображається в аспекті ідеалу, тобто не лише таким, яким він є, але й таким, яким повинен бути. Тож говорячи про людину ми завжди маємо на увазі не лише наявні її визначеності, але й можливі, тобто майбутні.

Це зумовлено постійною потребою самоусвідомлення, що, своєю чергою, спонукуване природною відсутністю цих визначеностей та метафізичною заданістю бути людиною. Людині задано бути людиною, проте ця заданість є позаприродною, як і її реалізація «бути людиною», яка відбувається в метафізичній площині. Усе людське в людині позаприродне, метафізичне у своїй суті (М. Мамардашвілі).

Сам акт самоусвідомлення передбачає пошук відповіді на питання хто я, що я є? Якщо я людина, то, що значить бути людиною? Чому людина у своїх діяльнісних характеристиках є такою? Чим пояснити факт відмінності людини однієї історичної доби від іншої?

Звичайно, можна проігнорувати такі питання. Мовляв, вони з розряду соціокультурних визначеностей людини, а нас цікавить питання антропологічних визначеностей людини як такої, тобто

людини безвідносно до її соціокультурних визначеностей. А чи існує людина поза такими визначеностями?

Проте, впродовж усієї історії людства простежуємо прагнення людини пояснити саму себе для самої себе, а, отже, набути певних визначеностей.

Не мислячи про себе, як про звичний об'єктивно існуючий предмет осягнення, людина змушена покладати в собі гносеологічне відношення – себе як суб'єкт і об'єкт водночас.

Така диспозиція породжує запитання людини до самої себе про саму себе. Ситуація (за логікою) нагадує відомий випадок, що трапився з бароном Мюнхаузенем, який змушений був витягувати себе і коня за кіску, тільки замість коня тут світ. Логіка обставин схожа хоча б із тієї причини, що людині ніхто, окрім неї самої не може «розповісти» про неї саму, тобто відповісти на її запитання.

Ці запитання людини до самої себе про саму себе, зближують її з, так званими, вічними, або філософськими питаннями. Виникнення ж філософської антропології остаточно розмістило проблему людини в низці філософських питань, а ідея людини конституювалась як одна з провідних.

Людина запитує саму себе, шукає відповіді і сама ж відповідає. У своїй дійсності – це «великі наративи» (концепти, ідеї) людини про неї саму. Ці наративи позначені однією особливістю – вони містять у собі значний проєктивний заряд. У своїй суті, це наративи-проєкти, що виконували регулятивну функцію та окреслювали горизонт здійснення людини буттям, визначаючи способи, форми та зміст цього здійснення.

Евристичність кожного такого наративу завершувалась однаково – вони втрачали свій потенціал, а відтак і свою онтологічну значимість, залишаючись просто наративами без проєктивної значимості. (А чи не проти саме таких наративів постав постмодерн, тобто тих наративів, які вичерпали свою орієнтованість на майбуття?)

Кожен такий наратив-проєкт залишав в історичному поступі людства помітний слід не стільки своєю наявністю, скільки тим,

які визначеності людини, незалежно від історичних реалій, йому вдалося виявити. Саме в цьому їх регулятивно-історична значимість. Вони не просто відповідали (пояснювали), що таке людина, а продукували свою генералізуючу ідею людини, в межах якої могли окреслювати окремі аспекти цієї ідеї, не виходячи за її смислові межі.

Привертає увагу той факт, що генералізуюча ідея людини ніколи не розроблялась окремо, а завжди в коаліції ідей (Світ, Абсолют, Природа, Історія).

Насамперед, ідея людини, це завжди була ідея здійснення людини буттям у горизонті абсолюту, буття людини, це завжди буття у світі, буття історичне у своїй дійсності, тобто таке, що розгортається в усіх модусах часу.

Різні епохи характеризуються різними способами «бути людиною». Ці способи самоцінні, а, отже, цікаві самі собою. Відтак історія людства – це історія різних способів буття людини (бути людиною). А історія, своєю чергою, є розгортанням цих способів.

Упродовж усієї історії знаходимо постійні спроби людини дати відповідь на питання: звідки я є, як я є, навіщо я є тощо? Усі ці питання про походження, сутність та призначення людини були нічим іншим, як прагненням пояснити саму себе самій собі. Кожна історична епоха, як свою складову, містила в собі подібні спроби. Квінтесенцією таких спроб поставали різного роду дефініції людини. Важко перерахувати скільки таких спроб було за історію людства та чи варто здійснювати подібні підрахунки. Кожна з відомих дефініцій не може бути відкинута на тій підставі, що вона хибна. Хибні вони лише у своїй односторонності, що відразу стає зрозумілим, варто лише спробувати використати якусь із них як універсальну матрицю для прояснення сутності людини. Кожна з наявних дефініцій людини визначає її лише в якомусь одному вимірі, тому є абстрактною, тобто односторонною в гегелівському розумінні. Усі наявні визначення людини пояснюють зовнішнє щодо власне людської буттєвості, і як такі, вони говорять про людину, але не охоплюють людину в її цілісності. Взагалі такою є природа усіх дефініцій, але якщо щодо предметів навколишнього світу

природи це менш помітно, та й то ми ховаємо цю помітність, підкреслюючи процесуальний характер пізнання, то щодо людини це стає помітним навіть «не озброєним оком».

Наприклад, визначення К. Ясперса «Людина – це істота, яка знає, що вона є». Важко з цим не погодитись, але ще важче прийняти це за цілісне визначення людини. Людина така істота, яка знає, що вона є, але чи вичерпується цим її характеристики як людини? Звичайно, ні. Соромливість (здатність соромитись) притаманна людині, проте це лише одна з характеристик людини як такої. Можна навести ще десятки подібних спроб визначити видову ознаку людини:

- Людина – двоноге без пір'я, що наділене розумом (Платон);
- Людина – образ Божий і вмістилище гріха (середньовічна християнська традиція);
- Людина – це мисляча річ (Декарт);
- Людина – це істота, здатна на неможливе (Гете);

Перелік можна продовжити, але суть від цього не зміниться. Усі ці дефініції не стали ідеями (проектами) людини, оскільки під час спроби їх експлікацій (концептуально-сміслового розгортання) виявляється концептуальна вузькість подібних визначень. У своїй дійсності кожна з них не охоплює усієї повноти видових визначень людини. Ідея людини бралася в них як один із проявів людської визначеності.

Кожна з них, як і вся їх сукупність, не здатні виразити ідею людини у її цілісності. Спроби подібних визначеностей є своєрідним катафатичним шляхом людинопізнання.

Користуючись досвідом теології осмислення сутності Бога, можна спробувати розглянути цю проблему апофатично. Обидва підходи гуртуються на понятті абсолюту, де протилежності нероздільно злиті. Проте, незалежно від того якому шляху віддамо перевагу, стає зрозумілим, що ми починаємо усвідомлювати незавершеність людини у її здійсненні буттям. Будь-які визначеності – містять зовнішнє щодо людини, а, отже, ніколи не вичерпують і навіть не наближатимуть до вичерпуваності людської сутності. Інше питання – уже згадувані наративи-проекти.

Шлях людини до самої себе завершується. Цей шлях був шляхом питання (запитання). Нею поетапно задавалось питання про саму себе (одиночному, особливому та загальному вимірах), Бога та природу. Усе це були пошуки самої себе (продукування своїх сутнісних сил – Маркс). Тепер вона постала сама перед собою і їй немає більше в кого питати, як у самої себе. Тепер людина водночас і питання, і відповідь. Цим питанням вона постала сама для себе, і відповідь теж вона сама для себе. Буття замкнулось на людину, воно і є людина. Тепер вона не питає, немає в кого, а питати саму себе (з себе) сучасна людина неспроможна. Вона «привчена» (самою собою) завжди спрямовувати питання зовні. І вона не питає, а лиш «говорить», маніфестуючи свою присутність у світі. Вона боїться мовчання. Через мовчання говорить дух, душа, щось глибинне, а зовнішність маніфестує себе говорінням. Я є людина, ніби говорить вона про себе, але я не знаю, що є людина.

Відповідаючи, ми обмежуємо, а, отже, визначаємо те, за що відповідаємо. Питаючи себе і відповідаючи самим собі, ми обмежуємо себе і визначаємо себе.

Нарисами таких проєктивних наративів, на нашу думку, можна розглядати Сповіді Аврелія Августина, Жан-Жака Руссо та Лева Толстого. У своїй історичній суті вони були пошуками ідеї людини, яка б відповідала реаліям нової епохи, що наближалася. Вони уже заявили про себе, проте ще не означили свої соціокультурні визначеності. Усі три мислителі, кожен для свого часу, потугою своїх прозрінь чітко означили наріжні ідеї цих епох; ідеї, які у своїй історичній експлікації, розгорнули увесь сегмент соціокультурних здобутків з усіма їх «за» та «проти» і, насамперед, здійснення людини власне людським буттям. На цих ідеях акцентував увагу відомий історик М. Й. Конрад, це – Бог у Августина, суспільство у Руссо і совість у Толстого. Наслідування у фарватері цих ідей, або супроти, породжувало усю гаму колізій епохи.

Середньовічне європейське суспільство було нічим іншим, як покладанням ідеї Бога, як регулятивного здійснення людини буттям. Ця доба у своїй сутнісній визначеності в цілому і в здійснен-

ні людини буттям зокрема демонструвала такі діяння та їх предметні вияви, які експлікації ідеї Бога вона пропонувала.

Ідея суспільства Руссо стала тим самим, тобто наріжною настановою у здійсненні людини буттям. Суть її в тому, що суспільство розглядалось або як вища інстанція у здійсненні людини буттям, або як те, що нищить людину у її людськості.

Акцентування Толстим ідеї совісті визначало, що наступна епоха зможе зберегти в людині людське лише завдяки совісті. ХХ ст. з усією очевидністю показало, що значить обходитись без совісті та діяти поза її межами. Дії у відповідності з вищими ідеями, які виявлялися мізерними меркантильними інтересами, з усією очевидністю показували, що людина у своїй людськості можлива лише тоді, коли совість є наріжним каменем у здійсненні її буття.

Зазначені ідеї: Бог, Суспільство, Совість взаємозалежні і є смисловою цілісністю в координатах якої ідея людини реалізується в конкретно історичній системі власне людських визначеностей.

Література:

1. Августин Св., *Сповідь*, Київ: Основа, 1996, 319 с.
2. Конрад Н. И., *Диалог историков*, в: Конрад Н. И., *Избранные труды*. История, Москва: Наука, 1974. С. 270-282.
3. Конрад Н. И., *Размышления об истории культурного и научного развития человечества*, в: Конрад Н. И., *Избранные труды*. История, Москва: Наука, 1974, С. 283-289.
4. Копнин П. В., *Гносеологические и логические основы науки*, Москва: Мысль, 1974, 566 с.
5. Руссо Ж.-Ж., *Сповідь*, Харків: Фоліо, 2014, 666 с.
6. Толстой Л. Н., *Исповедь. О жизни*, Москва: АСТ, 2015, 288 с.

ЛЮДИНА В БОРОТЬБІ ЗА БУТТЯ¹

Віктор Малахов

Прихильники київської філософської традиції, прочитавши монографію М. О. Зайцева, мають бути вдоволені: традиція живе й доводить свою життєздатність. Книга засвідчує як глибоку вкоріненість автора в проблематиці, літературі, методологічних напрацюваннях, показових для згаданого напрямку думки, так і його здатність досліджувати в рамках цього напрямку актуальні проблеми, які постають перед філософією сьогодні.

Ті, хто знайомий з Миколою Олександровичем Зайцевим, певно, погодяться, що це впертої і наполегливої думки людина, яка володіє, до того ж, неабияким відчуттям реальності. Книга, про яку йдеться, втілює ці якості Миколи Олександровича: написана щільно й містко, вона не залишає сумнівів у тому, що автор говорить про речі, у яких справді переконаний. Стрижневою темою монографії є визначальна, на думку автора, для культурного феномену Європи тенденція «здійснення людини індивідуально-особистісним буттям» (с. 5 і далі). Аби усунути навіювану побудовою останньої фрази двозначність, одразу засвідчується не про те, що індивідуально-особистісне буття саме по собі буцімто «здійснює» людину, реалізує той або той її «проект» (такий поворот думки теж, як відомо, «вписується» в сучасний філософський дискурс), а про буттєве самоздійснення людини,

¹ Першопочатково цей текст було опубліковано як рецензію на книгу М. Зайцева «Особистісне буття в смислому полі європейської культури» в журналі «Філософська думка». Див.: Малахов В., *Людина в боротьбі за буття*, «Філософська думка», 2010, № 2, С. 157-161.

її спроможність «реалізуватись у своєму бутті» (с. 181) в повноті власних індивідуально-особистісних вимірів.

Висвітлюючи різні епохи культурної історії Європи, М. О. Зайцев обґрунтовує думку про наскрізну роль у формуванні європейської парадигми культури таких її засад, як *упорядкування світу, боротьби* як способу впорядкування та *«раціо»* (раціональності) – здатності надавати цьому впорядкуванню доцільний, конструктивний, творчий характер. У роботі (с. 29–38) детально проаналізовано сутність і взаємозв'язок зазначених трьох «формотворчих принципів буття європейської людини» (с. 29); саме навколо характеру їх співвідношення, на мій погляд, і зав'язується головна концептуальна «інтрига» монографії М. О. Зайцева.

Передусім цілком зрозумілим є те, що сполучення вказаних засад з логічною неминучістю веде до ствердження «індивідуально-діяльнісного характеру європейської культури» загалом (с. 187). Сама по собі дана теза теж видається незаперечною – хоча, на мій погляд, не варто недооцінювати й те внутрішнє тяжіння людської суб'єктивності до творення різноманітних спільностей, котре, як можна переконатися, також було притаманне європейській культурі, а подеколи, певно, ставало й доленосним для неї (пор., наприклад, епоху раннього християнства). Так чи так, моносуб'єктно-діяльнісна парадигматика, «посіяна» в рецензованій праці як властива європейській культурі в цілому, згодом постає ще у двох характерних виявах: як специфічна ознака власне «новевропейського» способу існування людини і як істотний компонент самої авторської методології (в чому ми незабаром матимемо змогу пересвідчитися). Сміслові поле, що поєднує в роботі М. Зайцева дві зазначені «іпостасі» діяльнісної парадигматики, не позбавлене певної суперечливості.

Щодо «новевропейського» образу-взірця діяльнісної самореалізації індивідуального людського суб'єкта, то, відзначивши його історичну неминучість і наступницький зв'язок з попередніми парадигмами самоздійснення європейської людини, автор водночас слушно зауважує його обмеженість. Увінчуючи собою загальне активістичне спрямування європейської культури, зга-

дана парадигма в деяких принципових відношеннях виявляється все більше катастрофічною для навколишнього світу й самої людини. Остання в процесі діяльного самоствердження, що відкидає будь-які зовнішні обмеження, потрапляє в нездоланну «залежність від самої себе, свого розуму та волі» (с. 68), узагалі втрачає здатність до особистісної самоідентифікації (с. 78–79). Тож «сміслові межі» діяльнісної версії людського буття окреслено в книзі М. О. Зайцева чітко й переконливо (див. с.62–79). При цьому автор не забуває підкреслити: вичерпаність зазначеної парадигми «не означає, що діяльнісне начало повинно бути подолане. Людина є і залишається діяльнісною істотою» (с. 77). Проте «боротьбистська форма діяльності, тобто така, що передбачає насилля над наявним, ...демонструє свою історичну обмеженість» (с. 79).

Тут, щоправда, напрошується зауваження: на якій, власне, підставі автор збирається утверджувати альтернативні, неборотьбистські форми діяльності, якщо – читаємо кількома рядками вище – «як долання наявного буття, діяльність із необхідністю передбачає насильство» (там само); надміру тісне зближення «діяльності» з «боротьбою» надібуємо і на с. 38.

Розпочавши в такий спосіб «чіплятися» до автора, додаю ще дещо. Єдиною підтримкою для себе в зведенні критичних рахунків з діяльнісною парадигмою М. О. Зайцев обирає статтю С. В. Пролєєва 1994 року², у якій, на його думку, онтологічні межі цієї парадигми проаналізовано «найбільш повно та обґрунтовано» (с. 77). Що ж, справа автора, тим більше, що пролеєвська стаття гарна. Проте, як на мене, у цьому зв'язку не варто було б забувати, передусім, Генриха Батищева, чії праці, присвячені принципівій критиці діяльнісного підходу (ним же попередньо і розгорнутого), відомі з кінця 70-х років минулого сторіччя.

Утім, повертаюся до головної нитки розгляду. Підсумовуючи своє дослідження діяльнісної парадигми людської самореалізації,

² Див.: Пролєєв С., *Онтологические границы человеческой деятельности*, в: Онтологічні проблеми культури: 36. наук, праць, відп. ред. Є. К. Бистрицький, Київ: Наукова думка, 1994, С. 20-32.

автор зрештою пише: «Не буття людини є похідним від її діяльності, а навпаки, щоб діяти, людина повинна перш за все бути» (с. 78). Заперечувати важко, але якщо це положення прийняти, чи не впливає з нього, що й наше осмислення людського буття як такого має будуватися вже на основі іншої, недіяльнісної методології? Проте в монографії М. Зайцева, у розріз з усім щойно зазначеним, загальна методологічна схема по суті так і залишається *діяльнісною*; таке її спрямування простежується в ключових місцях побудови авторської концепції.

Нескладно бачити, що так само, як і змальована в монографії «новевропейська» модель абсолютизованого діяльнісного самоствердження суб'єкта, чільні методологічні засади автора вкорінені в основоположній динаміці впорядкування, боротьби й раціональності, до того ж про жодні обмеження діяльнісних інтенцій в цьому відношенні вже не йдеться. Так, суто діяльнісним характером (скажу задля справедливості – діяльнісним у широкому розумінні слова, що може й не тягти за собою «боротьбизм») позначене принципово важливе для концепції М. Зайцева поняття *покладання*, у якому вбачається «мислене припущення, ствердження, творення чогось як реального, або реальне породження буття у тому чи іншому аспекті»; покладання водночас і «несе в собі можливість появи того, що покладається», і «веде до появи того, хто покладає» (с. 32). Саме цей акт, цілісність якого можна описати й збагнути лише в термінах діяльності, постає в роботі як «альфа і омега людського способу буття» (с. 87–88); за словами автора, «лише в покладанні і через покладання культура стає реальністю» (с. 87).

Знову ж таки – чи є підстави заперечувати це? Власне, я й не заперечую: поза тими чи тими актами покладання культуру справді помислити неможливо, так само, як і людську суб'єктивність – поза контекстом діяльності. Хотілося б тільки наголосити, що цей справді необхідний шар опису культури, культурної реальності й людського буття все ж не є, на мій погляд, ані достатнім, ані визначальним; обмежуючись ним, ми ризикуємо випустити з поля зору те, можливо, *найцікавіше*, що культура в змозі відкрити лю-

дині лише в процесі *спілкування* як уособлення чи дієвий спосіб засвідчення її «інакшості іншого».

Прикро, що тема спілкування, суб'єкт-суб'єктних стосунків нагадує про себе в монографії лише пунктиром – зокрема, примітним чином дається взнаки в згаданому тісному зближенні «діяльності» і «боротьби»; пор. у цьому зв'язку ще окремі пасажі про жертовну любов (с. 162–163) – ось, здається, і все. По суті ж справи, про культуру автор каже, що вона є «самопородження людиною самої себе» (с. 32), духовність постає як «принцип самопродукування людини» (с. 162), культурну реальність суб'єкт, згідно з автором, «продукує» (с. 150, 178) тощо.

У тім-то й річ, що культуру неможливо «спродувати», виготовити, як виготовляють якісь промислові конструкції, ба навіть побудувати, як будуть ферму чи будинок культури. Лексична основа терміна «культура» недаремно приховує в собі латинське дієслово *coīd*: обробляю, вирощую, плекаю, дбаю. За стислим формулюванням П. Козловські, «культура є догляд за чимось, що вже й без неї є в наявності»³. Хоч я сказав би трохи інакше: культура є плеканням чогось, що вже й без неї живе власним життям, здатне до самостійного розвитку: злаків у полі, земної поверхні, трудового процесу, самої людини або якихось її здібностей. Зрозуміла річ, «дбати» і «плекати» – не те саме, що «продувати», і не зводиться до останнього. Чому це важливо? Хоча б тому, що «зробити» будь-яку людину культурною неможливо, а от допомогти їй залучитися до справжніх культурних цінностей, подбати про це – справа не марна. Узагалі, на голому місці культуру не вибудуєш, і ніякі наші найрозумніші й найнатхненніші «покладання» нічому не зарадять, коли немає до чого їх докласти: треба, отже, бути уважним до тих реальних паростків життя, до тих проблесків інакшості, завжди якоюсь мірою несподіваних, завжди свавільних, котрі оточують нас – і, плекаючи їх, дбаючи про їхній розвиток, у невтомному спілкуванні з ними викштал-

³ Козловски П., *Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития*, Москва: Республика, 1997, С. 11.

товувати власну суб'єктивність, утілювати власне індивідуально-особистісне буття...

Пишу все це з певністю, що глибоко шанований мною Микола Олександрович сам, у принципі, дотримується подібних думок; наші з ним бесіди дають мені підстави для такого припущення. Зрозуміло, що в монографії, про яку йдеться, у нього були свої керівні цілі, які зумовили напрям опрацювання теми. Через це й маю нагоду додати до сказаного автором те, що з тих чи тих причин залишилося за межами запропонованого в книзі погляду на особистісне буття людини в культурі.

Зрештою, найбільш оригінальним та істотним у монографії М. Зайцева мені видається розгляд феномену *культурної реальності*; цьому розглядові присвячено чимало сторінок книги. Свого часу увагу київських філософів привернув до згаданого феномену Вадим Петрович Іванов. Пам'ятаю, як наполегливо говорив він про те, що от, мовляв, культуру у нас завжди беруть лише у відношенні до чогось іншого – культура і природа, культура і свобода, культура і особистість, – а замислитися варто над тим, чим культура *є сама по собі*, що вона становить собою як особлива *реальність*.

Час підтвердив плідність філософських пошуків у згаданому напрямку. З найпривабливіших для мене особисто аспектів цієї галузі досліджень зазначу проблематику міста як своєрідного різновиду культурної реальності. Справді-бо, що таке місто саме по собі? Що таке міська реальність – уперта самотність Петербурга, Парижа, Одеси, Києва? Як цю невловиму, дарма що таку відчутну, реальність досліджувати? Як її берегти? Зрозуміло, що питання такого ґатунку слід на сьогодні визнати і принадними, і актуальними, і болючими; те саме можна сказати і про тему культурної реальності загалом.

Маю констатувати, що і в київських, і в позакиївських публікаціях останніх десятиріч культурна реальність (або той самий феномен під іншими найменуваннями, як-от під рубрикою «екології культури» тощо) розглядалася головним чином, а може й винятково, у його представленості (тобто й протиставленості) людському суб'єктові: як те, що останній здатен споглядати, брати до

уваги, осмислювати, те, про що він повинен дбати, що мусить берегти. У М. Зайцева ж культурна реальність із притаманною їй «опірністю» (с. 156, 185) – адже, як відомо з часів В. Дільтея, реальність і визначається здатністю чинити опір – цілком, можна сказати, на боці самого суб'єкта: це, згідно з авторським її баченням, «свого роду фортеця суверенного перебування індивіда в бутті» (с. 154). Самобутність, унікальність, таємничість, водночас потреба в піклуванні і захисті, усе те, що за будь-якого позиціонування культурної реальності маємо визнати належним до її суті, зосереджується під таким кутом зору навколо самої ж людської суб'єктивності, і хочеться запитати: а чому б і ні? Чи не закономірна це конкретизація набридлої у своїй узвичаєній абстрактності тези про людину як вищу культурну цінність?

Являючи собою певну «систему предметних та духовних цінностей, що окреслюють обшир індивідуального здійснення буттям» (с. 154), культурна реальність, як стає очевидним із такого її осягнення, робить людського індивіда спроможним протистояти нівелюючому впливові середовища, ба навіть організувати свою активність як «гранично альтернативну» до нього (с. 156, 176). Як наполягає автор, «певна міра конфліктності стосовно соціуму, а саме в цьому виявляється опірність культурної реальності, створює внутрішню напругу, що дає можливість витримувати зовнішній тиск, зберігаючи свою цілісність. Внутрішня напруга разом із гнучкістю та адекватністю захисних механізмів є необхідною умовою збереження особистісного “я”» (с. 156–157).

Повторюю: викладене розуміння культурної реальності принаймні не видається мені єдино можливим. Однак саме воно дає змогу Миколі Зайцеву, ідучи власним шляхом, приступитися до теми, котра й мені, маю зізнатися, видається нині критично важливою: здатності людської думки чинити опір панівним течіям і уподобанням свого часу, ставати, бодай якоюсь мірою, дівою *філософією опору*. З готовністю роблячи під козирок перед кожним «велінням часу», порядною людиною сьогодні не залишишся, та й боротьбу за «здійснення індивідуально-особистісним буттям» краще за такої настанови не розпочинати.

ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ ЯК СВІТ КУЛЬТУРИ

Алла Залужна

Антропологічна переорієнтація філософського дискурсу кінця XIX–XX ст. репрезентується онтологічним поворотом щодо розуміння культури як особливої реальності людського буття, де людина є головною онтологічною проблемою. Окреслена філософська рефлексія намагається знайти нові підстави людського існування, розкриваючи феномен буття в тісному зв'язку з антропологічними вимірами філософії й характеризується фундаментальними питаннями про людину та її буття. Людина таким чином не є ізольованою істотою, а завжди перебуває в певному ставленні до людей, природи та буття. Вона не тільки має буття, але й формує своє ставлення до нього, завдяки чому є тим унікальним і єдино можливим сущим, яке шукає буття та свою вкоріненість у ньому.

Оскільки саме людину інтерпретують як смислотворчу домінанту культурного горизонту, культура є особливою реальністю світу людини, фундаментальним способом людського буття, що передусім являє себе «в актах реалізації людського існування, там, де людина постає як конкретний діючий індивід у всій багатоманітності і безпосередності своєї життєдіяльності»¹. Онтологічний підхід до осмислення культури стрижневою лінією проходить крізь філософію життя В. Дільтея, Ф. Ніцше, Г. Зіммеля,

¹ *Бытие человека в культуре: (опыт онтол. подхода)*, Быстрицкий Е. К.[и др.], Київ: Наук. думка, 1991, С. 6.

О. Шпенглера, фундаментальну онтологію М. Гайдеггера, критичну онтологію М. Гартмана, конкретну онтологію Г. Марселя, феноменологію життєвого світу Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті, А. Шюца, Б. Вальденфельса, естетичну онтологію культури Т. Адорно, Р. Інгардена, етичну онтологію культури М. Бахтіна, А. Тименецької. У цьому контексті маємо посилений інтерес до проблем життєвого світу людини в його інтерсуб'єктивних, смислових, ціннісно значимих характеристиках, апеляцію до мовних практик, традицій, повсякденного досвіду.

У зв'язку з такою переоцінкою класично-раціоналістичних, ідеологічних та соціально-економічних настанов культура існує в статусі життєвого світу як світу людини і мовної реальності, набуваючи різноманітних семантичних відтінків у феноменологічному, онтологічному, екзистенціалістському, герменевтичному дискурсах.

Підвищена увага до проблем життєвого світу людини, що тривалий час перебували на периферії філософського пошуку в сциєнтично орієнтованих моделях філософування, стає чи не найпершим свідченням парадигмальних трансформацій сучасної філософської рефлексії. Вагомий внесок у реабілітацію концепту життєвого світу людини й відновлення знецінених життєвих практик смислового повсякденного досвіду здійснили феноменологічно орієнтовані культурологічні, психологічні, соціологічні, лінгвістичні, літературознавчі, філософські гуманітарні дослідження, в яких, як справедливо стверджує З. Бауман, «найкращою когнітивною стратегією» постає відтворення смислів досвіду крізь призму «проникнення в традицію, форму життя, життєвий світ, мовну гру»².

У філософському дискурсі західноєвропейської культури такий інтерес передусім пов'язаний з новоонтологічними зрушеннями, а на тлі української традиції «пізнього радянського марксизму» репрезентований студіями Київської філософської школи.

² Див.: Bauman Z., *Is there a post-modern sociology?*, "Theory, culture and society", 1988, Vol. 5, № 2/3, P. 217–237.

Авторство поняття «життєвого світу» (Lebenswelt) як смислової домінанти культури, що протистоїть «об'єктивно науковому світу», безумовно, належить Е. Гуссерлю. Цей світ для філософа існує в багатоманітних формах «живої» даності як «справді споглядальний, досвідний і в досвіді осяжний світ, у якому практично розгортається все наше життя»³. Будучи універсально початковим, наперед даним у багатстві чуттєвого сприймання, переживань та цінностей, він набуває особливої значущості саме як «світ смислового досвіду», «як світ культури».

Онтологізацію проблематики життєвого світу кризь призму екзистенційної аналітики Dasein здійснює М. Гайдеггер, на феноменологічно-екзистенційні аспекти життєсвіту натрапляємо в Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті та Х. Ортеги-і-Гассета, онтологічно-герменевтичний аспект знаходимо в М. Гайдеггера та Г.-Г. Гадамера, феноменологічно-соціологічний – у А. Шюца, феноменологічно-культурологічний – у Б. Вальденфельса.

Власне, тематизація життєвого світу у феноменологічних студіях Е. Гуссерля пов'язана з проблемою кризи європейської культури, духовний образ якої, на думку філософа, спотворюється математичним природознавством Нового часу. Німецький філософ ставить перед феноменологією завдання створити ідеальну модель культури й розробляє концепт відповідності культурного розвитку ідеї «істинної філософії». Культура в цьому ракурсі пов'язана зі значимістю універсальної життєвої філософії. Вона уособлює норми культуротворчості й формує образ культури в статусі духовної і творчої активності людини та людських спільнот, де ідея істини та гармонійної узгодженості вищих цінностей постають орієнтирами безкінечної досконалості. На підставі таких імплікацій гуссерлівський ідеал «справжньої філософії» повинен відкривати безкінечні горизонти духовної самореалізації особистості й таким чином втілювати кінцеву мету розвитку всього європейського людства, підпорядковуючи емпіричну сфе-

³ Гуссерль Е., *Криза європейського людства і філософія*, в: Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: хрестоматія, упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок, Київ, 1996, С. 88.

ру «нормативному універсуму» й скеровуючи генезу культури до першообразу ідеї.

Властиво, що Е. Гуссерль у пошуках безсумнівних основ знання та першоджерел прояву безпосередньої даності сутності речей у свідомості формує особливу модель чистого Ego, що не є тотожним реальному суб'єктові, а постає як своєрідний «теоретичний конструктор», «метасвідомість», яка, на відміну від реальної свідомості, має теоретичний характер. Так, предметом аналізу названо не інтенціональні предмети в їх смисловому значенні, до яких звернуться М. Шелер та М. Гартман, не структури людської буттєвості в гайдеггерівській онтологічній інтерпретації феноменології, а саме акти свідомості в їх безперервності, плинності, взаємозв'язках, що, як цілісні одиниці потоку свідомості, є феноменами. Тому поступово феноменологія трансформується в онтологію людського буття, яка у феноменологічно-герменевтичних варіаціях заторкує онтологічний статус розуміння, що тісно переплітається з мовою та комунікацією, у феноменологічно-соціологічних – смислові структури повсякденного досвіду, а у феноменологічно-культурологічних – проблемність інтеркультурності.

Так, А. Шюц артикулює специфічну редукцію, яка, на відміну від феноменологічного гуссерлівського епохе – утримання від суджень щодо існування світу – актуалізує епохе повсякденності. Воно полягає в утриманні від будь-яких сумнівів щодо існування царини дійсності, котра є очевидною і не викликає з цього приводу жодних запитань.

Треба сказати, що вже у філософських пошуках М. Гайдегера трансцендентальний суб'єкт модифікується в онтологічну структуру Dasein, для якої світ – єдина сфера буття та можливість самореалізації. Фундаментально-онтологічна інтерпретація феноменології суб'єкта постулює не логічний, споглядальний конструктор, а активного учасника буттєвого процесу в постійному екзистуванні та виявленні смислу буття. «Буття-у-світі» – головна характеристика існування Dasein, яка за умови аналізу екзистенційних структур повсякденності дещо нагадує життєвий світ гуссерлівського типу, позаяк так само утворює горизонт самоз-

розумілих, очевидних, безпосередніх та нетеоретичних смислів. Це «загальний світ, у якому ми всі існуємо»⁴, «найближчий світ повсякденної присутності», «оточуючий світ»⁵, «світовість світу». Підкреслимо, що саме Dasein у М. Гайдегера уможливило розуміння життєвого світу, оскільки «тут-буття» передбачає обумовленість світу і людини й неможливість існування поза нею.

Цікаво, що співвідношення між гуссерлівським життєвим світом та гайдегерівським «буттям-у-світі» спонукає до полеміки між трансцендентальною феноменологією свідомості та фундаментальною онтологією Dasein. І якщо у Е. Гуссерля життєсвіт – культурно-історичне життєве поле повсякденності, яке інтенціонально усвідомлюється, то для М. Гайдегера це повсякденний навколишній світ, у якому Dasein екзистує в турботливому ставленні до внутрішньосвітових речей. Отже, у фундаментальній онтології М. Гайдегера відстежується екзистенційний вимір життєвого світу та його витлумачення в сенсі фундаментальних апріорних структур – екзистенціалів, що набуває більшого поглиблення в екзистенціалістському філософуванні (М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гассет) та герменевтичному розумінні крізь призму мови (пізній М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер). Зокрема в екзистенціалізмі витоки світу культури лежать у глибинах екзистенції, яка розгортається в екзистенціалістських пошуках різноплановими інтенціями: свободи – у Ж.-П. Сартра, феномена сприймання – у М. Мерло-Понті, унікальності просторової перспективи – у Х. Ортеги-і-Гассета. В означених підходах проблема життєвого світу є похідною від сфери людського існування й переживання екзистенцією свого існування у світі загалом.

Лейтмотивом феноменологічно-соціологічної теорії А. Шюца є не інституалізована система суспільства, а повсякденна мова, смисли, культурні символи, твори мистецтва, попереднє знання. Саме вони, згідно з А. Шюцом, фіксують стійкі значення повсякденного людського досвіду й обумовлюють типологічну структуру сприймання світу. Тут тематизація проблеми життєсвіту реа-

⁴ Хайдеггер М., *Бытие и время*, Санкт-Петербург: Наука, 2006, С. 64.

⁵ Там само. С. 66.

лізується в природній настанові свідомості, яка редукує його не тільки до предметів зовнішнього сприймання, а й до вищих смислових рівнів, перетворюючи «природні речі на культурні об'єкти, людські тіла на ближніх людей, а рухи ближніх людей на дії, жести та повідомлення»⁶. Отож, співбуття людей в життєвому світі опосередковане низкою процедур, що через типізацію, основою якої стає система релевантностей, та ідеалізацію – «судження здорового глузду», актуалізуються у «всезагальній тезі взаємних перспектив». У А. Шюца це взаємозаміна поглядів, що призводить до збігу системи релевантностей і означає спробу стати на місце іншого й отримати його думку, яка дасть змогу оцінювати світ, діяти і керуватись у ньому з тих самих позицій. Як бачимо, мова репрезентується життєсвітовою знаковою системою вираження соціальної взаємодії, постаючи основою міжсуб'єктної комунікації та водночас закріпленням типізації повсякденного досвіду й трансляції його смислового пласту в культурі.

Доречно зауважити, що смислову структуру життєсвіту американський соціолог розробляє на підставі висвітлених у «Принципах психології» В. Джеймса ідей про наявність багатоманітних досвідних світів (субуніверсумів), які у феноменологічній соціології трансформуються у сфери досвіду, культурні світи, «скінченні царини значення». А. Шюц виокремлює культурні світи релігії, гри, сновидінь, фантазії, художньої творчості, повсякденності, науки та ін. з характерними для них формами сприймання й переживання, особливостями внутрішньої організації. Тому в нього життєсвіт – це «світ культури», «смиловий універсум», «сукупність значень», інтерпретація яких необхідна для того, щоб віднайти опору в цьому світі й прийти до згоди з ним.

У структуру життєсвіту вбудовані смислові сфери реальності з властивою їм специфікою, системою релевантності та певним когнітивним стилем, що дають можливість конструювати відповідні царини дійсності. Викладена позиція щонайпосутніше декларує повсякденність у статусі верховної реальності, стосовно

⁶ Шюц А., Лукман Т., *Структури життєсвіту*, пер з нім. та післямова В. Кебуладзе, Київ: Укр. центр духов. культури, 2004, С. 19.

якої всі інші світи постають квазіреальностями. А. Шюц наголошує, що елементи повсякденності життєсвіту є первинними щодо інших когнітивних стилів. Постулюючи ідею про замкненість сфер досвіду, перехід від кожної з яких відбувається за допомогою «стрибка», що супроводжується специфічним напруженням свідомості та шокним переживанням, А. Шюц називає світ повсякденності вихідним типом досвіду, який не ізольований від інших. Тому інші смислові структури виникають на основі модифікації повсякденного життєсвіту, у зв'язку з чим усі акти смислопокладання відштовхуються від повсякденної смислової конституції.

Отже, повсякденність життєсвіту для А. Шюца – це найперший, найбезпосередніший досвід світу, якому властиві стабільність, стійкість, типовість, практичність та інтерсуб'єктивність. Варто відзначити, що таку анонімність та уніфікованість соціокультурної сфери повсякденності, де самоідентифікація особистості уможливилось шляхом типізації Іншого, американський соціолог у жодному разі не ототожнює з рутинною та монотонністю людського безособистісного існування. У цьому сенсі повсякденність життєсвіту не повинна містити негативного оцінювального відтінку, оскільки це тільки звичайний, стабільний, безпосередній плін життя без особливих загострень і суперечностей.

Однак Б. Вальденфельс, критикуючи знецінення повсякденності «сцієнтично викривленим» баченням світу в редукуванні його до обмеженого, замкненого, імпровізаційного, дилетантного, застерігає від перебільшення значимості цієї царини в сучасному гуманітарному мисленні, адже «ми маємо справу з докільями, національними культурами, культурними епохами, культурними колами або ступенями цивілізації. І всі вони мають специфічні структури повсякденності»⁷. Надмірна увага до феномену повсякденного життєсвіту психології, соціології, лінгвістики, теорії мистецтва, теорії літератури, філософії та ін. закладає підстави до «особливої обережності» щодо використання цього поняття, яке «може набувати неконтрольованої багатозначності й втрати влас-

⁷ Вальденфельс Б., *Топографія чужого: студії до феноменології чужого*, пер. з нім. В. І. Кебуладзе, Київ: ППС-2002, 2004, С. 51.

ного змісту»⁸, супроводжуючись неправомірною абсолютизацією культур і соціумів або їх автономністю. Так, дихотомія «власної повсякденності» та «повсякденності Іншого», – стверджує філософ, – спонукає до претензійності відповідної повсякденної сфери на винятковість у культурному просторі, обумовлюючи конфліктність Я і Чужого, власної культури і чужої. Б. Вальденфельс вважає необґрунтованим ототожнення життєвого світу людини з повсякденністю, оскільки, на його думку, останній є тільки формою презентації життєсвіту у своєрідному ракурсі оповсякденювання. Прикметно, що Б. Вальденфельс розглядає можливість своєрідної раціоналізації сфери повсякденного життя, упроваджуючи поняття «повсякденна раціональність», яку порівнює з багаторівневим, напластованим, не запланованим ніякою центральною інстанцією лабіринтом. З цієї причини повсякденна раціональність не підпорядковується цілям «раціонального розрахунку та претензійності» на «чисту значимість», а орієнтується на потенційну безкінечність реалізації можливостей, локалізації смислів та відкриття правил.

У праці «Повсякденність як плавильний тигль раціональності» Б. Вальденфельс закладає підвалини аналізу повсякденності на межі перетину «оповсякденювання» та «подолання повсякденності». Філософ концептуалізує важливу ідею про неможливість існування людини тільки в замкненому, звичному, стандартизованому порядку світу, якому протистоїть чуже, далеке, незвичне. Людина ніби перебуває між полюсами «звичного і незвичного», «переднього і заднього плану», «лицьового і зворотнього боку»⁹. Отже, повсякденність містить різноманітні форми переступання, до яких А. Шюц зараховує трансцендування та вихід з природної настанови, Б. Вальденфельс – гру, жарт, метафору, чуже та нове, які не можна обрамити загальним порядком, М. Галушко – ритуал, свято, козацьке світобачення, І. Касавін та С. Щавелев – подорожі, пригоди, творчість, екстрим. Зокрема, метафору можна вважати суттєвою протидією узвичаєного повсякденного спілкування,

⁸ Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигль рациональности*, «Социологос: социология, антропология, метафизика», 1991, Вып. 1, С. 40.

⁹ Там само. С. 43.

бо вона впроваджує в людське співбуття нові незвичні мовленнєві вирази. Надзвичайно плідною, на нашу думку, є концептуалізована Б. Вальденфельсом ідея щодо наявності «сутінкових зон» повсякденності, у яких пробивається нове, оригінальне, долаючи стійкість узвичаєного, продукуючи, з одного боку, культурний поступ, а з другого – ефект відчуження, спроможного зруйнувати найбільш надійне й звичне бачення світу. Тому Б. Вальденфельс і називає повсякденність плавильним тиглем, закваскою, ферментом, що обумовлює виникнення нового й зрушення усталеного.

Життєсвіт у такому ракурсі не зводиться до повсякденності, оскільки вона є тільки формою його презентації і вибудовується на межі перетину свого і чужого, де чужий є джерелом нового у власній потенційній здатності перевершення встановленого порядку. Унаслідок цього життєвий світ людини набуває ознак відповіді на запити Іншого мовленням, дією, вчинком, тобто проявляє себе як специфічний спосіб буття людини у світі, яка постійно перебуває у стані відповіді на щось.

Мусимо підкреслити, що в життєсвіті людина має справу не з природними речами, а з предметами оцінки, мислення, сприймання, тобто об'єктами в їх смисловій наповненості й значимості. Сам індивід також постає таким, який оцінює, бажає, у кожному своєму акті виражаючи власне ставлення до навколишнього світу крізь призму інтенціональних процесів.

Саме інтенціональність в її смислотвірній визначеності стає вагомою інновацією в царині філософії ХХ ст. Смисл у феноменології Е. Гуссерля тематизується суттєвою інтенціональною характеристикою переживань свідомості, у зв'язку з чим виникає можливість інтерпретації інтенціональності як інтенціональності значень, а феноменології – як «філософії смислу». Тому людина як смислотвірна онтологічно-аксіологічна істота спроможна шляхом інтенціонального акту «почуття цінностей» схоплювати ідеальну царину світу й модифікувати звичайний світ у ціннісний (М. Гартман). Водночас, як тілесна істота в інтенціональній спрямованості сприймання, у його невідокремленості від існування, поставати найпершим фундатором смислів і значень сві-

ту (М. Мерло-Понті) та учасником комунікативної дії, тобто досягати ситуації взаєморозуміння шляхом оволодіння універсальною мовленнєвою прагматикою (Ю. Габермас, К.-О. Апель).

Принагідно зауважимо, що на теренах вітчизняної філософської думки «пізнього радянського марксизму» в академічних розвідках Київської філософської школи «світ людини» як «світ культури» набуває очевидних смислових зв'язків і постулюється як сфера самозрозумілих смислів, природність яких – очевидна константа культурно-історичного досвіду. Київська філософська школа закладає вагомі перспективи осмислення культури не в ідеалізованих формах суспільного розвитку, а в зрізі життєдіяльного самовизначення людини у світі. Представники школи зосереджують на полісемантичності категорії «світ», яка виходить за межі матеріальної об'єктивної реальності й фіксує багатоваріантну сферу відношень людського буття. Актуалізована цією школою ідея про характерний для людського буття смисловий вимір усього універсального світопорядку передбачає інтерпретацію буття людини у світі як організацію певної системи смислових життєвих реальностей, що формує певний світопорядок – людський світ.

Феномен «життєвого світу» розкривається в образі безпосередньої дійсності людської буттєвості як тієї реальності, у яку вкорінена людина, як тієї дійсності, у яку вона «вживлена». І якщо у феноменологічній традиції ця категорія виражає пласт донаукового досвіду, життєвий процес, не опосередкований науковою свідомістю, то, наприклад, у філософській рефлексії В. Іванова вона постає формою існування індивіда як особистості. Діяльність у цьому дискурсі так і залишається суттєвим джерелом смислотворчості й розмаїття вимірів людського світовідношення. На противагу її марксистсько-ленінському тлумаченню (варто підкреслити, що матеріалістичне розуміння соціально-діяльнісних параметрів культури нівелює особистісне начало), Київська філософська школа ставить акцент на людиновимірності культури, вважаючи її універсальною характеристикою світу загалом.

Гуманістично орієнтовані представники «пізнього радянського марксизму» доводять думку про те, що в людському світі навіть

матеріальні та природні об'єкти причетні до смислового виміру реальності й універсальності. Означену позицію мотивують тим, що будь-який елемент світу за своїм внутрішнім сенсом виявляється носієм сенсу цілого, тут діє «принцип зв'язку всього з усім» або «принцип тотожності системи та її елементів»¹⁰, де, на відміну від причинно-наслідкових зв'язків, діють закони творчості, діяльності, покладання. Так єдність людського світу забезпечує смисловий пласт явищ світу (предметність, зв'язки між індивідами, поколіннями, культурами), що являє собою «смисловий ланцюг явищ»¹¹, пов'язаних відношеннями доцільності, адже людський світ, на відміну від природних речей, завжди орієнтований на людину. Оскільки смисловий пласт світоглядної свідомості пов'язаний зі структурами життєвого досвіду людини, то смисл постає як індивідуальний та обумовлений духовним досвідом суб'єкта. Тому життєвий світ є результатом особистісної смислотворчості, яка концентрує осмислено-розуміюче відношення людини до світу й потребу їх взаємного співвідношення, адже фізичне явище може стати носієм і втіленням смислу тільки завдяки людині, а отже, відсутність суб'єкта означає відсутність смислу загалом.

За окресленими спробами філософського мислення вирватися за межі задогматизованої і звульгаризованої дійсності відстежуємо спробу формування нової системи координат, у якій традиційні поняття постають у своєму відкривчо-евристичному образі. Ідеться передусім про поняття «світ», що у філософській рефлексії Київської філософської школи постає сферою людського буття, обумовленого культурно-історичними реаліями. Людина і світ взаємно пов'язані, вони взаємовизначають себе. Адже людина – це невіддільна частина світу й суттєвий спосіб його розвитку. Для самої ж людини світ існує в статусі передумови її буття¹², тому людський світ набуває форми культури, а світ особистості – духовного життя.

¹⁰ Иванов В., *Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности*, в: *Мировоззренческая культура личности: (филос. проблемы формирования)*, Київ, 1986, С. 45.

¹¹ Там само. С. 41.

¹² Див.: Шинкарук В., *Человек и мир человека*, Київ: Наук. думка, 1977, 344 с.

Оскільки культура орієнтується на людину, як створений специфікою життя й відношення людини до світу феномен, то він повинен бути усвідомлений лише у світоглядному сенсі, не як образ життя певних суспільств чи сукупність культурних артефактів, а як «світ людського», «актуальна межа збігу людини і світу, яка досягає природної гармонії їх взаємного буття»¹³, свобода, відкритість людського буття у світі. Тобто культура утворює «світ людського», що є тим простором ціннісно-орієнтаційних та смислоутворювальних засад людського існування, що обумовлюють можливість саморозвитку, самовизначення людини у світі в істинному вимірі свого буття, адже «проблема людини і проблема культури – це одна проблема, а людське буття й буття культури – це одна реальність, у якій людське діяння стає культурною нормою, а культурна цінність, смисл, значення, взірць реалізуються в людській життєдіяльності»¹⁴.

Отже, феноменологічна методологія Е. Гуссерля обумовлює значні модифікаційні перевтілення трансцендентальної свідомості у феноменологію світу людини, культури, мови і є надзвичайно плідною в плані аналізу культурологічних проблем. Особливого резонансу набули ідеї інтенціонального змісту свідомості як усвідомлення та переживання «чогось», інтуїтивного виміру безпосередності почуттєвих актів та феномену життєсвіту, які на ґрунті онтологічного переосмислення філософської рефлексії актуалізували потребу відновлення втраченої вкоріненості в бутті та розуміння культури як способу людської буттєвості.

Дослідження життєвого світу людини, здійснюване в проблемному полі нової онтології, обумовлює онтологічне розуміння культури як світу людської буттєвості, що оприявнюється крізь призму множинності ціннісно значимих світів, де повсякденність – тільки своєрідна форма презентації життєвого світу людини з властивими йому «сутінковими зонами» й переступаннями за

¹³ Иванов В., *Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности*, в: *Мировоззренческая культура личности: (филос. проблемы формирования)*, Київ, 1986, С. 31.

¹⁴ *Культура и развитие человека: (очерк филос.-методол. проблем)*, В. Иванов [и др.], Київ: Наук. думка, 1989, С. 12.

його межі. Екзистенційна наповненість життєсвіту смисловими структурами, оцінювальними актами, мовними практиками редує його до культурно організованої цілісності як світу культури.

Водночас філософський аналіз культури у світоглядному аспекті представників Київської філософської школи дозволяє осмислити культуру як універсальну реальність людського буття, що визначає весь спектр практично-духовного осягнення світу й можливого світовідношення. В академічних студіях вітчизняного філософування закладено міцні підвалини для концептуальної побудови онтології культури як реальності людського існування у світі та акумуляції всіх сфер людської життєдіяльності в єдиний і цілісний життєвий світ, які виявилися співзвучними з людиновимірними засадами нової онтологічної рефлексії.

Література:

1. *Бытие человека в культуре: (опыт онтол. подхода)*, Быстрицкий Е. К. [и др.], Київ: Наук. думка, 1991, 176 с.
2. Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигель рациональности*, «Социологос : социология, антропология, метафизика», 1991, Вып. 1, С. 39–50.
3. Вальденфельс Б., *Топография чужого: студії до феноменології чужого*, пер. з нім. В. І. Кебуладзе, Київ: ППС-2002, 2004, 206 с.
4. Гуссерль Е., *Криза європейського людства і філософія*, в: Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: хрестоматія, упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок, Київ, 1996, С. 62–94.
5. Иванов В., *Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности*, в: Мировоззренческая культура личности: (филос. проблемы формирования), Київ, 1986, С. 10–88.
6. *Культура и развитие человека: (очерк филос.-методол. проблем)*, В. Иванов [и др.], Київ: Наук. думка, 1989, 320 с.
7. Шинкарук В., *Человек и мир человека*, Київ: Наук. думка, 1977, 344 с.
8. Шюц А., Лукман Т., *Структури життєсвіту*, пер з нім. та післямова В. Кебуладзе, Київ: Укр. центр духов. культури, 2004, 560 с.
9. Хайдеггер М., *Бытие и время*, Санкт-Петербург: Наука, 2006, 452 с.
10. Bauman Z., *Is there a post-modern sociology?*, “Theory, culture and society”, 1988, Vol. 5, № 2/3, P. 217–237.

ІНДИВІДУАЛЬНО-ОСОБИСТІСНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ

Дмитро Шевчук

Основна проблематика праць Миколи Зайцева – здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в смисловому полі культурі (якщо бути більш точним щодо останнього, то європейської культури). Зокрема, в своїх філософських розробках він зазначає, що природа людини полягає у відсутності попередньо спроектованої визначеності у здійсненні буттям, опосередкованому відношенні до всього сушого, трансцендентуванні за наявні соціокультурні обставини та продукуванні власного способу буття. Разом з тим, здійснення людини індивідуально-особистісним буттям передбачає: автономізацію простору, який сповнюється її індивідуальністю; формування особистісного простору, який сповнений зв'язків з іншими індивідами; формування власних смислів та зіткнення зі смислами інших. При цьому звертаючись до сучасної європейської соціокультурної ситуації, Микола Зайцев характеризує її як суперечливу єдність двох протилежних тенденцій: з одного боку, має місце зростання ролі індивідуально-особистісного буття, з іншого боку – поглиблюється тенденція до його уніфікації¹.

Моїм наміром є спроба поглибити цей аналіз, звернувшись до культурно-філософської та філософсько-антропологічної діагностики сучасності. Тим самим, своєрідною гіпотезою буде таке твердження: індивідуально-особистісне буття людини в су-

¹ Див: Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 187.

часних соціокультурних умовах постає перед сутнісними викликами (екзистенційними та парадигмальними), які можуть стати перешкодою для здійснення людини буттям в соціокультурному просторі чи навіть набуття нею смислів такого здійснення. Хоча негативність цієї ситуації не є тотальною. Я думаю, що «негативна діагностика» сучасності, яку часто натрапляємо в працях філософів, культурологів, соціологів, не є «вироком». А невизначеність і плинність сучасності (чи навіть пост-сучасності, як інколи зазначають) може бути використана людиною як невизначеність її власної екзистенційної ситуації, а відтак, може стати передумовою для здійснення людини індивідуально-особистісним буттям. Адже, як зазначає Микола Зайцев, «у стосунку до середовища індивідуальне буття можна охарактеризувати як невизначеність, що змушує людину виявляти свою активно-творчу природу... В дійсності соціокультурне середовище не визначене щодо людини. Вірніше, визначене лише в кінцевому рахунку як підґрунтя її буття. Але ж і людина не визначена стосовно нього. Її визначеність задана потенційно, а от якою мірою вона нею сповниться, питання відкрите»². Себто сучасний соціокультурний простір своєю невизначеністю не стільки закладає радикальну неможливість здійснення людини індивідуально-особистісним буттям, скільки радикалізує потенційність такого здійснення і набуття визначеності. Власне, ця радикалізація й несе загрозу, оскільки смисловий простір людського буття втрачає орієнтири, зациклюючись на множині можливостей, що починають здаватися самоціллю екзистенційного здійснення людини. В цій ситуації невизначеність людини несе екзистенційну загрозу, бо її буття інструменталізується, а соціокультурний простір, в якому це має місце, набуває рис тоталітарності. Останнє може бути пояснене тим, що за відсутності орієнтирів для смислової визначеності соціокультурний простір породжує технократичні рішення, які мають схильність до втручання в людське життя, що породжує

² Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 92.

феномен «м'якого тоталітаризму»³. Звісно, в означеному випадку уже йдеться не стільки про строго антропологічні чи онтологічні проблема, а радше про соціальні чи політичні. Однак, говорячи про соціокультурний простір та буття людини в ньому, онтологія, соціальність, політичне переплітаються із людським буттям.

Сучасні соціокультурні обставини можуть бути потрактовані як своєрідна гранична ситуація у розумінні Карла Ясперса. Пригадаймо, що, згідно з німецьким філософом, – це такі ситуації, в яких відчувається загроза для життя. Однак саме в таких ситуаціях проявляється споконвічний смисл буття. Відтак, досвід граничної ситуації дозволяє людині перейти від «несправжнього» буття до справжнього, він вилучають її з полону повсякдення. Подібні міркування знаходимо в Тараса Лютого, коли він пише про ХХ століття, що людина в цей час як ніколи усвідомила себе в «усій власній безнадійній розгубленості»⁴. Разом з тим, Тарас Лютий зазначає: «...Якщо екзистенція – це не дарована істина буття, а особлива, прихована, або навіть закрита царина, то в особливий час людина здатна зрозуміти унікальність своєї екзистенції – сенс власного буття або його відсутність. Це розуміння настає тільки у виняткових та трагічних ситуаціях. Людина у граничній ситуації перебуває між власною екзистенцією і Ніщо (тобто вирі незвіданого буття)»⁵.

Біля початків сучасної соціокультурної ситуації знаходимо переживання культурної кризи. Ствердження цієї кризи та вбачання нігілістичної «пастки», з нею пов'язаної, стає не лише культур-філософською концепцією, але й онтологічною ситуацією. Відчуття кризи переростає в утвердження перманентності стану невизначеності, що, у свою чергу, несе загрози людському буттю, яке саме втрачає екзистенційну (само)визначеність і підпадає під визначеності, витворені домінантними соціальними ідеологемами. Або ж лишається в такому стані невизначеності, що дає мож-

³ Про «м'який тоталітаризм» див.: Бауман З., Донскіс Л., *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плінній сучасності*, Київ: Дух і літера, 2014. С. 95.

⁴ Лютий Т., *Нігілізм: анатомія Ніщо*, Київ: ПАРАПАН, 2002, С. 194.

⁵ Там само. С. 196.

ливість маніпулювати людським буттям. В ХХ столітті прояви негативних та деструктивних соціальних та культурних «стихій» породили неймовірно за масштабами гуманітарні катастрофи – геноциди, голодомори, світові війни, стирання людських особистостей тоталітарними режимами. Складається враження, що, як вдало зазначив Євген Андрос, «...на поверхню життя у силу тих чи інших соціокультурних спонук, вилізло усе темне, що одвічно існувало в людській природі, але до часу не знаходило умов для свого втілення у таких страхітливих масштабах»⁶. Відлуння тієї без перебільшення «екзистенційної катастрофи» відчувається до сьогодні у домінуванні інструментальної раціональності, суто технологічного підходу до вирішення соціокультурних проблем, цинічного розуму, а також постійній загрозі повернення до тоталітаризму, ознаки якого деякі автори (наприклад, Джорджіо Агамбен) вбачають навіть в практиках, що мають місце в сучасних демократичних суспільствах.

Представлені вище зміни та загрози проглядаються на прикладі здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в політичному світі. В межах класичної політичної філософії утверджувався антропологічний принцип, який передбачав природність зв'язку між людиною і полісом (політичним світом). Цей принцип був виразно представлений Платоном та Арістотелем, коли вони осмислювали буття людини в політичному світі. Політичний простір ними сприймався як простір, який природнім чином відповідав людській природі. На відміну від приватного простору, в якому панувала необхідність, в публічному просторі панувала свобода, що давало людині можливість здійснювати своє буття в якості вільного громадянина. Антропологічний принцип в цьому випадку сприяв також визначеності самого політичного світу, оскільки закладав смислові орієнтири, які втілювалися в справедливості, солідарності, слідуванні спільному благу. Відтак, політичний простір в межах класичної політичної філософії розумівся як простір, орієнтований на реалізацію ща-

⁶ *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*, Київ: Наукова думка, 2010, С. 6.

стя людей та спільного блага полісу. Вже на початку «Політики» Аристотель писав: «Отже, з досвіду видно, що всяка держава є певне об'єднання, а будь-яке об'єднання утворюється для певного щастя. Адже всі діють заради того, що вважається достойним життям, тож вочевидь усі об'єднання прямують (у своїй діяльності) до певного щастя. До найбільшого і найвищого з-поміж усіх благ, власне, прямує те об'єднання, що є найголовнішим і охоплює решту об'єднань. Саме воно називається державою або політичним об'єднанням»⁷. Однак згодом, цей принцип замінюється іншим, згідно з яким значущим є не буття людини як політичного життя (Аристотелівське *biospolitikos*), а технологія встановлення і підтримки політичного порядку. Ці зміни мали місце передусім в епоху Нового часу. Юрген Габермас пише про це так: «...Вироблена Беконом максима *scientia propterpotentiam* є уже для Гоббса чимось очевидним: найбільше користі дає людському виду – техніка, і передусім політична техніка правильного управління державою»⁸. Витіснення антропологічного принципу радикалізується в сучасну епоху. Поява нових технологій сьогодні породжує парадигму постантропології. Цей рух витісняє людське буття зі світу, який був створений людиною, кіборгізує та віртуалізує людське буття, створюючи ілюзію покращення можливостей здійснення людини буттям, а, насправді, узалежнює людське буття від техніки та технологій.

Сучасним викликом для індивідуально-особистісного буття людини в культурі є гібриди. Сьогодні часто можна почути про гібридні війни, гібридну мораль, гібридний режим. Поняття гібриду ми використовуємо для позначення заміни невідомості. Замість чіткості визначення феноменів сучасна культура пропонує певні межові окреслення, які не мають чіткості, а «підвисають» у коливанні між декількома, часом суперечливими, феноменами. Гібридизація торкнулася також і людини, а не лише речей навколо неї. Це явище пов'язане із дегуманізацією куль-

⁷ Аристотель, *Політика*, Київ: Основи, 2000, С. 15.

⁸ Habermas J., *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, w: Habermas J., *Teoria i praktyka*. Wybór pism, Warszawa: PIW, 1983, S. 67.

тури. Людське буття поєднується з чимось, що йому невластиве і може нести загрозу. Це призводить до неавтентичних форм буття як самої людини, так і феноменів культури, що її оточують. Прикладом може слугувати антропологічний тип *animallaborans*. Ми його зустрічаємо в працях Ханни Арендт. Він народжується в результаті змішування праці і дії. В результаті відбувається викривлення порядку публічного простору, в якому мало б панувати діяльнісне життя. Х. Арендт зауважує: «Треба, навіть якщо тут мало вітих, усвідомити з усією гостротою дилему, в яку нас поставили сучасні зрушення і, яка закладена в самій природі речей. З одного боку, безперечним є те, що лише емансипація праці, а це значить захоплення усієї публічної сфери працюючими тваринами, дозволила досягнути гігантського зростання продуктивності праці, яка значною мірою звільнила сучасне життя від необхідності, яка тяжіє на житті як такому. З іншого боку, безсумнівним є те, що до тих пір, поки *animal laborans* панує над публічністю і визначає їй свої масштаби, жодної публічної сфери у справжньому сенсі не може бути, а буде лише публічно виставлена на огляд приватна»⁹.

Ця діагностика сучасності, представлена в працях Х. Арендт, вказує на те, що витворюється особливий тип економіки, яка орієнтована на людей праці. Це перетворює людське суспільство на суспільство споживання. Життя *animal laborans* орієнтоване виключно на споживання – «...*animal laborans* ніколи не витрачає свій надлишковий час ні на що, окрім споживання, і чим більше йому буде залишено часу, тим більш ненаситними будуть його бажання і його апетит»¹⁰.

Культура споживацтва формує прагнення людей до речей. Однак це прагнення насичене відношенням Я-Воно, якщо скористатися окресленням Мартіна Бубера. Людина-споживач сама перетворюється на Воно – об'єкт маркетингових стратегій, збору «великих даних» і под. М. Бубер твердив, що відношення Я-Воно

⁹ Арендт Х., *Vita activa, или О деятельной жизни*, Санкт-Петербург: Алетей, 2000, С. 171-172.

¹⁰ Там само. С. 171.

є систематизуючим, класифікуючим, інструменталізуючим усе в світі. Те ж саме здійснює консюмеризм. З. Бауман зауважував з цього приводу таке: «Консюмеристська культура розміщує геть усе в світі – живе і неживе, тваринне і людське – ніби складає величезний контейнер, наповнений догори винятково предметами можливого споживання. А це виправдовує і підтримує сприйняття, думку та оцінку всіх земних суб'єктів стандартами діяльності споживацьких ринків»¹¹.

Однак *animallaborans* в цій ситуації консюмеризму не почуватися впевнено. Соціальна, політична і культурна невизначеність впроваджується також в його спосіб буття. Зокрема, це пов'язане із тим, що сучасність породжує структурне безробіття, а «людина праці» перетворюється на представника прекаріату. При цьому ми не отримуємо якусь ідентифікаційну точність і визначеність, а, навпаки, потрапляємо в ще одну пастку невизначеності. У відомій роботі Гая Стендінга «Прекаріат: новий небезпечний клас» зустрічаємо спробу визначити риси, які характерні для представників цього нового класу. Але запропоновані характеристики аж ніяк не можна назвати чіткими атрибутами. Скоріше за все, вони якраз і підкреслюють невизначеність, яка стала невід'ємним елементом соціальної структури, яка не допускає строгу ідентифікацію, що могла б забезпечити соціальному суб'єктові певний визначений захищений статус. Як пише Г. Стендінг, «...один із способів зрозуміти прекаріат полягає в тому, щоб побачити, як люди починають займатися незахищеними видами праці, які навряд чи допоможуть їм добитися бажаної професійної самоідентифікації або збудувати бажану кар'єру»¹². Яким чином можна було б подолати цю ситуацію на разі незрозуміло. Навпаки, тенденція соціокультурного розвитку така, що усе більше людей опиняються в ролі прекаріату, а їх самоздійснення за допомогою

¹¹ Бауман З., Донскіс Л., *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності*, Київ: Дух і літера, 2014. С. 178.

¹² Стендінг Г., *Прекаріат: новий небезпечний клас*, Москва: Ад Маргинем Пресс, 2014, С. 36.

праці перетворюється на усе більшу експлуатацію та посилення залежності від випадкової зайнятості.

Інша форма неавтентичного буття людини в сучасних соціокультурних обставинах, що також демонструє певну форму гібридності людського буття, пов'язана із способом існування політики як простору нерозрізнення двох форм життя, які були визначені Аристотелем: *dzoē* – позначає загальну рису життя, яка характерна для усіх живих істот (наприклад, рослин, тварин, людей тощо); *bios* – форма життя, що проявляється в полісі, в політичному світі і має статус, який це життя захищає. В сучасній філософії цю проблематику осмислює італійський філософ Джорджіо Агамбен. У своїх працях він намагається провести своєрідну ревізію понять, якими ми описуємо політичну дійсність, стверджуючи, що сучасна парадигма політичного якраз і створює нечіткі визначення і разом з цим неавтентичні форми буття політичних феноменів та людського буття в політичному світі. Ревізія понять, на думку Дж. Агамбена, повинна зумовити відродження філософського осмислення політики.

Дж. Агамбен зосереджується на осмисленні феномену *голої життя*¹³. Цей феномен народжується в результаті змішування між собою *dzoē* і *bios*. Таким чином, голе життя, яке не може в чистому вигляді проявлятися в полісі, втручається в порядок політичного. В результаті цього відношення людини зі світом політики вибудовується на основі одночасного включення/виключення. Голе життя окреслюється Дж. Агамбеном також як *homosacer* (священна людина, яка відчуває загрозу бути принесеною в жертву тоталітарними системами влади). Антропологічна фігура *homosacer* витворюється саме на основі невизначеності включення/виключення в політичному світі. Генеалогію *homosacer* Дж. Агамбен виводить з римського права, в якому, як він стверджує, з'являється фігура, яка своєрідно поєднує в собі сакральність з людським життям. Мова йде про так звану «святую людину», позначення того, кого народ засудив за злочин; такого

¹³ Див.: Агамбен Дж., *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: «Европа», 2011. 256 с.

засудженого не можна приносити в жертву, а той хто його вб'є не буде мати юридичних наслідків. *Homosacer* при такого розумінні є позначенням людини, яка виключена одночасно із людського і божественного порядків. Тобто має місце подвійне виключення (з сакрального порядку *jusdivinum* і людського порядку *jusprofanum*).

Однією з причин появи *homosacer* в сучасному політичному світі є формування парадигми біополітики, яка якраз і впроваджує політику, орієнтовану на створення політичних гібридів. Зокрема, людське буття в його автентичному вираженні в політичному світі як *biospolitikos* в межах такої політики перетворюється на біополітичне тіло. Як пише Дж. Агамбен, «...біополітичне тіло, будучи новим політичним суб'єктом, – це не *quaestiofacti* (наприклад, ідентифікація певного біологічного тіла) і не *quaestioiuri* (ідентифікація певної норми, яку варто застосувати), але довільне політичне рішення верховної суверенної влади, що приймається в ситуації абсолютної байдужості до реальності і права»¹⁴.

«Священне життя», будучи поєднанням протилежних начал і проявляючись в просторі нерозрізнення, є життям, яке виставлене на смерть, життя в його незахищеності. Така спотворена форма буття людини стає елементом сучасного соціокультурного порядку. Тож окреслені загрози, що постали в результаті перетворення людського буття на *homosacer*, не обмежуються лише політикою у вузькому значенні. Зрештою, сам Дж. Агамбен про це пише, коли аналізує сучасне суспільство. Використовуючи концепт «суспільства спектаклю», він зауважує, що в сучасному суспільстві людське тіло експлуатуються за образами, в одночас сама людина часто приноситься в жертву. Сяюче рекламоване тіло, пише Дж. Агамбен, стало свого роду маскою, за якою маленьке, слабке людське тіло продовжує своє ненадійне, небезпечне існування.

Подолати потрібно тотальну залученість індивіда в масовість сучасного суспільства. Феномен людини маси сьогодні не зникає. Як вдало свого часу окреслив це явище Хосе Ортега-і-Гасет,

¹⁴ Див.: Агамбен Дж., *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: «Европа», 2011, С. 217-218.

маса – це кожний, хто сам не дає собі обґрунтованої оцінки – доброї чи злої, а натомість почуває, що він «такий як усі» і проте тим не переймається, а навіть задоволений почуватися тотожним з іншими. Масовізація сьогодні набуває не лише реального чи ментального вираження, але й віртуалізується. Сучасні обриси масовізації почали формуватися ще в епоху Нового часу, коли політична спільнота почала перетворюватися на народонаселення. Цей процес описав Мішель Фуко, досліджуючи феномен біовлади та політизацію життя. Крім того, в сучасних суспільствах спостерігається стандартизація поведінки (це виражається чітко в емоціях та жестах сучасної людини). В результаті соціокультурний простір перетворюється зі світу, де є можливість прожити гідне життя, слідуючи визнаним чеснотам та моральним нормам, на світ, в якому життя втрачає будь-які моральні окреслення, себто його перестають описувати як гідне, благе, справедливе, а характеризують в категоріях продуктивності/непродуктивності чи ефективності/неефективності.

Очевидно, що не варто завершувати діагностику сучасності лише на констатації негативних явищ. Адже таке завершення означатиме також потрапляння в нігілістичну пастку. Буття людини в світі має певні онтологічні запобіжники від загроз зовнішніх – соціальних, політичних, культурних – чинників. У межах фундаментальної онтології Мартіна Гайдегера стверджується, що буття-в-світі є сутнісним устроєм буття людини. Буття-в-світі «розкинулося» з його фактичністю на конкретні способи буття-в-М. Гайдеггер писав: «Багатоскладність цих способів буття-в-приблизно позначається наступним перерахуванням: мати справу з чим, виготовляти що, обробляти і вищувати що, застосовувати що, упускати і дати пропасти чому, здійснювати, пробивати, впізнавати, опитувати, розглядати, обговорювати, обумовлювати...»¹⁵. Разом з тим, німецький мислитель наголошував, що феноменологічне виявлення буття-в-світі має характер відведення спотворень та приховувань, оскільки цей феномен у кожно-

¹⁵ Хайдеггер М., *Бытие и время*, пер. с нем. В. Бибихина, Москва: Ad Marginem, 1997, С. 56-57

му *ось-бутті* (Dasein) сам завжди уже «побачений». Здійснення людини індивідуально-особистісним буттям в сучасній культурі може передбачати феноменологічне виявлення можливостей буття-в-світі та наділяти смислом їх реалізацію. Водночас, за логікою концепції Миколи Зайцева, здійснення людини індивідуальним буттям – це розгортання (як пише автор, «явлення»), що вказує на феноменологію) власної самості через покладання смислів. В результаті відбувається трансформація простору навколо людини, оскільки, нагадаємо зазначене нами на початку, простір автономізується, сповнюючись індивідуальністю людини¹⁶. Автономізація простору стосується не лише предметів (одягу, житла, предметів побуту), але й передбачає формування зв'язків з іншими індивідами. Відтак, відбувається розширення культурної реальності, що дає змогу долати рамки, встановлені сучасністю перед людиною.

Література:

1. Агамбен Дж., *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва: «Европа», 2011. 256 с.
2. Арндт Х., *Vita activa, или О деятельной жизни*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2000, 437 с.
3. Аристотель, *Політика*, Київ: Основи, 2000, 239 с.
4. Бауман З., Донскіс Л., *Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності*, Київ: Дух і літера, 2014, 280 с.
5. *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*, Київ: Наукова думка, 2010, 349 с.
6. Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, 200 с.
7. Лютий Т., *Нігілізм: анатомія Ніщо*, Київ: ПАРАПАН, 2002, 296 с.
8. Стендінг Г., *Прекариат: новий небезпечний клас*, Москва: Ад Маргинем Пресс, 2014, 328 с.
9. Хайдеггер М., *Бытие и время*, пер. с нем. В. Бибихина, Москва: AdMarginem, 1997, 451 с.
10. Habermas J., *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, w: Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa: PIW, 1983, S. 66-110.

¹⁶ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид. НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 189.

ОСОБИСТІСНЕ БУТТЯ В УМОВАХ ПЕРМАНЕНТНИХ КРИЗ

Роман Самчук

Людське буття є повсякчасним предметом дослідження філософів упродовж усього існування філософії. Розвиток людства відкривав та продовжує відкривати нові аспекти дослідження цієї проблеми. Характерною особливістю якої є те, що періоди трансформацій, соціальних струсів, воєн виливалися у філософське осмислення буття людини, яке позначається концептом «криза людини». Особливо ця тенденція відображена у ХХ сторіччі, яке ознаменувалося двома світовими війнами, що принесли небачену доти жорстокість, руйнування моральних та культурних цінностей та забрали десятки мільйонів життів, девальвували вартість людського життя та будь-якого іншого.

Звичайно, філософи не могли оминати увагою наслідки соціальних катаклізмів. Філософська думка поствоєнного часу втілюється у кількох вельми показових рефлексіях. Переорієнтація філософії найбільш помітно відобразилася у «філософських поворотах», зокрема антропологічному, лінгвістичному (комунікативному), та ін., в межах яких відбувається переорієнтація ціннісної парадигми. Проблема ідентичності проходить цілу низку вражаючих метаморфоз, не менш вражаючим є розвиток новітніх засобів комунікації та комп'ютерної техніки, які створили нову віртуальну реальність та віртуальні соціальні спільноти. За доволі короткий термін часу людство пройшло шлях від появи та зникнення «людини маси» чи «гвинтика» до людини «кочівника» чи «електронної людини». Тобто за останні сто років спосіб буття людини змінився кардинально, в історії таких прикладів можна

знайти небагато (неолітична та промислова революція, які докорінно змінювали спосіб буття людини). Як свідчить М. О. Зайцев, сукупна кількість кризових явищ ХХ сторіччя тією чи тією мірою замикається на людині¹.

З вище зазначеного розуміємо, що зміни, які відбулися в бутті людини упродовж останнього сторіччя були настільки масштабними та ґрунтовними, що в цьому тексті ми навряд чи зможемо повноцінно охопити їх усі. Зосередимо увагу на кількох найбільш важливих, на нашу думку. За точку відліку візьмемо спостереження В. Г. Табачковського, який свідчив, що останнім часом з'явилося безліч екзистенційних модифікацій людського, які не «вміщаються» в межах усередненого образу людини. Відтак, нині цей образ людини доводиться переглядати. Вагомою підставою для цього, на думку філософа, є значний розвиток цілої низки дисциплін: психології, філософії, етнополітичні дослідження, валеологія, гендерні дослідження та ін.²

Один із таких варіантів «переосмислення» буття людини запропонували представники гуманістичної психології, які дійшли висновку, що у ХХ сторіччі з'явилися нові форми відчуження та деперсоналізації, внаслідок чого відбулося розмивання сутнісних меж людини настільки, що вона не може знайти способу виявлення і реалізації своєї суті, не здатна повноцінно втілити в життя своє буття. Перебуваючи під тиском зовнішніх об'єктивних обставин, соціуму та держави, сучасна людина не може досягнути своєї автентичності, те особистісно-неповторне екзистенційне ядро, яке лежить в основі її самотності. В цьому контексті основну увагу було зосереджено на проблемах самоактуалізації та мотивації (А. Маслоу, К. Роджерс), пошуку сенсу існування (В. Франкл). Зауважимо, що всі ці концепції об'єднує спільна проблема пошуку цінностей для сучасної людини та суспільства.

¹ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2008, С. 4.

² *Людина в есенційних та екзистенційних вимірах*, В. Г. Табачковський та ін.; за ред. В. Г. Табачковський, Київ: Наукова думка, 2004, С. 10.

Основу концепції А. Маслоу становлять три принципи. Перший полягає в тому, що у людини є власна сутнісна природа, певний скелет психологічної структури, який можна розглядати подібно до фізичної структури. Ця сутнісна природа володіє природженими потребами, здібностями і тенденціями. Деякі з них є характерними для людського роду в цілому, внаслідок чого перетинають всі культурні лінії, проте існують й індивідуально унікальні, які характеризують окрему особистість. Другий принцип базується на уявленні про те, що повністю здоровий, нормальний і бажаний розвиток полягає в актуалізації сутнісної природи людини через актуалізацію її можливостей. Така актуалізація є рухом відповідних дороговказів, на які орієнтує ця сокровенна, майже непомітна внутрішня людська природа, яка має більше значення, на відміну від зовнішніх сил. Третій говорить, що патології психічного стану людини в цілому є результатом заперечення, фрустрації, викривлення або спотворення сутнісної природи людини.

Квінтесенцією ціннісної системи А. Маслоу є його концепція самоактуалізації. Самоактуалізація – це найвища людська потреба та мотивація в ієрархії визначених ним потреб, без досягнення якої втрачають своє значення всі попередні. На переконання вченого, лише людина, яка стала на шлях самоактуалізації, живе в гармонії із собою та перебуває в гармонійних відносинах із буттям. Усвідомивши своє буттєве призначення, вона відчуває прагнення жити відповідно до своєї природи, яке можна висловити максимою «Людина повинна бути тим, ким вона може бути». Отже, це – найбільш сутнісна людська потреба, котра замикає цикл інших, надаючи людині цілісності та гармонії, вона є її найбільшою цінністю³. З філософського погляду, самоактуалізацію можна визначити як онтологічний принцип, який дає можливість зрозуміти, що призначенням кожної людини є «народити» своє буття, дане нам лише потенційно або в зародку. Це – шлях, який дає індивідові відбутися, стати буттям, а не лишатись потенційною його можливістю.

³ Маслоу А., *Мотивация и личность*, Санкт-Петербург, 1999, С. 90.

Особливо важливим елементом концепції Маслоу є твердження, що самоактуалізація містить у собі певну систему цінностей. Ціннісна система самоактуалізованої людини представлена, головним чином, унікальними і самобутніми для цієї особи цінностями, які безпосередньо відображають її характер. А це, своєю чергою, зумовлює те, що самоактуалізовану людину від пересічної відрізняють не кількісні, а якісні відмінності, які, як стверджує гуманістичний психолог, є настільки кардинальними, що може йтися про два типи індивідуальної психології⁴. Видатний психолог визначає самоактуалізацію як «повне використання людиною своїх талантів, здібностей, можливостей, як вихід її на автентичний рівень буття та вибір нею такого способу життя, який би задовольнив потребу в цих цінностях.

Концепцію А. Маслоу доповнює представник гуманістичної психології К. Роджерс, стверджуючи, що, на відміну від інших тогочасних напрямів психології та філософії, гуманістична психологія розглядає людину в її цілісності, тобто людина не зводиться до сукупності її проявів, вона є цілісним онтологічним гештальтом. Саме ця цілісність створює унікальний характер переживання кожної людини, в якому неможливо відділити біологічне та психічне, свідоме та несвідоме, почуття та думки. Відповідно, людська природа визначається не тим, що людина робить, а тим, як вона усвідомлює своє буття, в якому найважливішим джерелом є її особистісний екзистенційний стан налаштування на буття в світі, як до об'єктивної даності існування, в якій вона наділена свободою вибирати шлях втілення свого індивідуально-неповторного буттєвого проекту. Його результати свідчать про рівень успіху осягнення своєї сутнісної природи чи, навпаки, невдачу або ігнорування власного екзистенційного підґрунтя⁵.

К. Роджерс дійшов висновку, що основою людської поведінки є «потяг до актуалізації», тобто притаманне кожному прагнення реалізувати свої задатки, щоб зберегти життя і стати сильнішим.

⁴ Маслоу А., *Мотивация и личность*, Санкт-Петербург, 1999, С. 257-259.

⁵ Роджерс К. Р., *Взгляд на психотерапию. Становление человека*. Москва, 1994, С. 7.

Прагнення до актуалізації є вродженим і властиве будь-якій живій істоті. Самоактуалізація часто пов'язана з боротьбою, з подоланням перешкод. Тому вона виражається в рухливості, а не в інертності, у відкритості, а не захисних реакціях. Це – первісна інтенція людського організму. Вона досить виразно виявляється у дітей, а в дорослій людині придушується різними захисними реакціями⁶.

В. Франкл наголошував на тому, що ми живемо в еру традицій, що руйнуються і зникають⁷. Це закономірний процес, однак, на думку мислителя, суть сучасної проблеми полягає в тому, що під час цієї руйнації не відбувається створення нових цінностей через знаходження унікальних смислів, внаслідок чого універсальні цінності занепадають. Люди втрачають ту міцну опору, що допомагала їм орієнтуватися в житті. Без знайдених цінностей людина не в змозі реалізувати смисл свого життя, тому що смисл життя і є виразником цінностей. Учений стверджує, що, на відміну від попередніх часів, сучасна людина не знає впливу певних умовностей, традицій та цінностей, які б нормували її життя та поведінку, тобто, не вказують, що варто робити: «І часто людина не знає навіть, що вона хоче робити»⁸. Внаслідок зазначених чинників, людина, стверджує В. Франкл, хоче робити те, що роблять інші, або робить те, чого від неї хочуть інші. Таким чином, така людина своєю бездіяльністю дає дозвіл на її використання на маніпулювання нею, мов іграшкою з лялькового театру.

Описану вище ситуацію М. О. Зайцев означив як «ерозію індивідуально-особистісного буття», яка нині є характерною для європейської культури⁹. На переконання філософа, втрачаючи свою самість, людина постає в іпостасі «одномірної» (Маркузе), «людини натовпу» (Ортега-і-Гассет), «функції» (Ясперс). Позбавле-

⁶ Лях В. В., Пазенок В. С., Райда К. Ю. *Свобода: сучасні виміри та альтернативи*, Київ: Український центр духовної культури, 2004, С. 189.

⁷ Франкл В., *Человек в поисках смысла*, Москва: «Прогрес», 1990, С. 295.

⁸ Там само. С. 308.

⁹ Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2008, С. 5.

ний самості соціальний індивід є соціокультурною безформністю, яка тиражується індустріальним суспільством і діє з позицій колективних форм буття. Така людина живе ілюзією вибору; вона втрачає самість, стає об'єктом тотального маніпулювання¹⁰.

Подібної думки щодо цього питання дотримувався і В. Г. Табачковський, який стверджував, що «однією з найсерйозніших перешкод до самореалізації людини як вільної істоти є небачена «масовизація» виду *Homo*, яка відкрила перспективу вражаючих маніпуляцій цією істотою. На жаль, вона має досить невелику опірність маніпулятивним практикам»¹¹.

Таким чином, ми підійшли до наступного блоку нашого дослідження, який полягає в осмисленні сучасної кризи ідентичності. Сучасний світ перебуває у стані глобальної трансформації сучасної культури, яка супроводжується змінами, яких зазнає суспільство та всі соціальні інститути. Не є винятком і суб'єктивна ідентичність, адже перестали працювати попередні культурні патерни: релігійні, національні, етнічні, соціальні, мистецькі та ін., які були основою для ідентичності, а нові наразі перебувають у процесі пошуку та переосмислення. Невипадково, оцінюючи сучасність, литовський філософ Л. Донскіс вживає термін «збентежена ідентичність». Це «збентеження» є зрозумілим, оскільки сучасна мінлива та хаотична соціокультурна реальність пропонує кардинально новий підхід до ідентичності, який можна окреслити як від «одиночної» до «множинної» ідентичності. Цю траєкторію В. Г. Табачковський описав як рух від моносутності до полісутності сучасної людини. Філософ стверджував, що «доба постмодерну перелаштовує антропологічну рефлексію з метафори «відображення дзеркальної сутності людини» на «мультиверсум дискурсів»¹².

Сучасність відкриває досі небачені сутнісні характеристики людини: «*homo virtualis*», «*homo interneticus*», «*homo currens*» (лю-

¹⁰ Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2008 С. 6.

¹¹ *Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи*, Київ: «Наукова думка», 2005, С. 49.

¹² Там само. С. 41.

дина яка постійно знаходиться в динаміці), «homo informaticus», «homo complexus» (людина багатомірна, складна) та ін. Схожа тенденція простежується в контексті осмислення проблеми ідентичності, в результаті чого постають нові її інтерпретації: «збентежена ідентичність» (Л. Донскіс), «протеева ідентичність» (Р. Дж. Ліфтон), «змішана ідентичність» (М. Фаслер), «флюїдна ідентичність» (Б. Беккер), «електронна ідентичність», «автокреція людини» (Р. Шустерман), «посттрадиційна ідентичність», «лабіринт ідентичностей», «віртуальна ідентичність», «поліідентичність», «транснаціональна ідентичність».

Осмислюючи сучасну проблему ідентичності, Р. Жангожа зазначає, що неспокій і тривога стають невід'ємною частиною досвіду сучасної особистості та сигналізують про розпад її єдності. Понад те, потужний вплив інформаційного поля може спричинити ситуацію, у якій саме поняття «ідентичність особистості» може стати анахронічним, позбавленим соціальної значимості. Це може спричинити стан аномії – стан найбільшого відчуження та втрати зв'язку зі світом. На переконання філософа, відчуття втрати звичних аксіологічних орієнтацій занурює людину в стан розгубленості та безвиході, який поглиблюється надзвичайною технологізацією, інструменталізмом та віртуалізацією життя сучасної людини. Багатоманіття запропонованих сучасною культурою соціальних ролей, які часом суперечать між собою, зумовлюють те, що особистість втрачає уявлення про «істинну» ідентичність. Відтак, вона не знаходить відповіді на запитання: «ким насправді я є», що створює драматичну колізію для самоприйняття особистості.¹³

Стан кризи індивідуальної ідентичності, коли особистість є фрагментованою, розколотою, на переконання С. Римаренка, зумовлює кризу колективної ідентичності, кризу суспільних інститутів, що, своєю чергою, змінює розподіл влади. Цей процес, на думку вченого, є ознакою кризи цінностей, яка є передумовою тектонічних історичних криз, зумовлює розломи у суспільстві.

¹³ Жангожа Р., *Мультикультуралізм: pro et contra*, Київ, 2016, С. 36-37.

ві та спонукає до пошуку шляхів розвитку¹⁴. Тож не дивно, що за такої ситуації виникає прагнення повернутися до попередніх ідентичностей, які вже не можуть відігравати ту роль, яку відігравали раніше, оскільки система соціокультурних відносин кардинально змінилася. Такий тип ідентичностей М. Кастельс назвав ідентичностями спротиву. Філософ вважає, що вони націлені на створення спільнот, згуртованих несприйняттям або супротивом, наприклад, проти інновацій, які розцінюються як загрозові для усталеного способу життя, зокрема самої ідентичності¹⁵.

Однак, не всі дослідники погоджуються з такою точкою зору. Зокрема В. Воропаєва стверджує, що втрата минулої ідентичності у сьогоденній реальності заставляє цілісну особистість вибирати, спів ставляти пропоновані суспільством нові інформаційні цінності і норми, які допомагають виробляти необхідну стратегію поведінки у теперішньому і майбутньому. «Народжується» новий тип особистості, як носій інформаційної культури – «багатовимірна людина», для якої характерним є визнання рівнозначності всіх проявів: інтелекту, здатності до інновацій, ризику, мобільності у плинних ситуаціях»¹⁶.

В. Декомб у цьому випадку пропонує концепт «множинна ідентичність». Філософ вважає, що однією з вимог сучасності є наявність у людини здатності покликатися на кілька «ідентичностей». Так само, як можна мати кілька паспортів (у випадку набуття кількох громадянств) або ж кількох візитівок, кожна з яких відображає одне з чинних занять людини. Однак, вчений звертає увагу на те, що така множинність візитівок може призвести до конфліктів, адже всі вони представляють одного й того ж самого індивіда, звідси виникає проблема їх узгодження¹⁷. Філософ зазна-

¹⁴ Римаренко С., *Глобалізація та криза ідентичності*, «Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України», 2017, Вип. 5-6, С. 174.

¹⁵ Castells M., *The Power of Identity*, Malden, MA – Blackwell, 2004, P. 8.

¹⁶ Воропаєва В. Г., *Проблема кризи ідентичності в умовах глобалізації та інформаційного суспільства*, «Гуманітарний вісник ЗДІА», 2011, № 46, С. 91.

¹⁷ Декомб В., *Клопоти з ідентичністю*, Пер. з фр. мови, передмова, примітки В. Омелянчика, Київ : СтилоС, 2015, С. 57.

чає, що за «множинною ідентичністю» приховується формальна ідентичність людської особи, що тішить себе здатністю посідати всі ці позиції в суспільстві, певним чином подрібнюючи відповідальність, яку вона несе за свої вчинки¹⁸.

Стрімке поширення такої стратегії ідентичності зумовлюється онтологічними запитами, сформованими інформаційними технологіями, які полягають у створенні нових видів ідентифікації індивіда згідно з новою сферою соціального буття людини, яку називають віртуальною реальністю. Відтак, найбільш сприятливим ґрунтом для нових стратегій ідентичності є мережа Інтернет, оскільки саме у віртуальній мережі є всі умови для створення нового типу особистості, яка комфортно відчуває себе в сучасній мінливій ситуації. У літературі можна віднайти спроби означити такий тип особистості: «homo virtualis», «homo Interneticus». Віртуальний світ дає змогу створити цілком нову чи нові особистості, які є неможливими в реальному світі. Таким чином, поява віртуальної суб'єктивності дає підстави говорити, з одного боку, про появу віртуального соціуму, а з іншого, про розчеплення людини на два світи: реальний та віртуальний. Принадою віртуального світу є нові можливості до соціалізації та самореалізації, які нині вже навчилися навіть монетизувати. Однак, іншим боком цього процесу є відрив від реального світу, первинного світу, де відбувається онтогенез людини. Віртуальний простір деконструє тіло у біологічному розумінні. Це дає підстави говорити про «смерть тілесного суб'єкта», що впливає на природу людини, а також на подальший розвиток людини та суспільства.

Одним із визначальних чинників, який впливає на сучасну проблему ідентичності, є такий: людина губиться в хаотичному різноманітті культури постмодерну, вона збентежена та дезорієнтована. Її ідентичність потребує постійного ствердження та заперечення, віднайдення та оновлення, вона нагадує склеєну вазу. Таким чином, маємо перманентний процес ідентифікації, який змінюється згідно з життєвою ситуацією. Про таку ідентичність

¹⁸ Декомб В., *Клопоти з ідентичністю*, Пер. з фр. мови, передмова, примітки В. Омелянчика, Київ : СтилоС, 2015, С. 61.

можна говорити лише у кожен конкретний період часу, це ідентичність, яку не можна надовго «втримати». Сучасні шляхи ідентифікації є своєрідними орієнтирами, які допомагають на певний час досягати ідентичності, а з нею відчуття цілісності своєї особистості, відчуття себе як унікального та неповторного буття серед «інших» буттів. Розмитість сучасних культурних парадигм та ціннісних орієнтацій заводять людину до «лабіринту ідентичностей», де сучасна людина не завжди віднаходить себе, що зумовлює неабияку актуальність проблеми ідентичності та популярність концепцій та шляхів, які допомагають її віднаходити.

Зауважимо, що антропологічна криза, що пов'язана з розвитком «техногенної цивілізації» ХХ сторіччя, доповнюється ще й екологічною кризою, яка з кожним роком поглиблюється та охоплює всі континенти нашої планети. Варто наголосити на тому, що вона не була явищем одномоментним, однак сучасний її стан особливо загрозливий – людство впритул підійшло до межі, за якою знаходяться незворотні перетворення. Нові технологічні можливості відкрили безліч перспектив для людини, проте одночасно поставили під сумнів існування її самої. У підсумку виникла потреба в новому погляді на людину та новому осмисленні проблем її буття.

Накладення в часі антропологічної та екологічної катастроф – не випадковість. В. Гьосле зазначав, що «тріумф сучасної технології пов'язаний із докорінними змінами людської душі, яку він сам змінив так, як не спромоглася до цього жодна інша подія з часів неоліту»¹⁹. Як продовження цієї думки, українська дослідниця Т. Гардашук стверджує, що поява екологічної кризи свідчить про наявність системної кризи в координатах «людина – природа» та «суспільство – навколишнє середовище»²⁰.

Як слушно зазначає Ю.Шрейдер, технічна цивілізація, яка завдає шкоди природі, а отже, і всім істотам на землі, виникла і експлуатується не сама по собі, а в межах людської культури. Звідси розуміємо, що в останній закладено інтенцію до вироблен-

¹⁹ Гьосле В., *Практична філософія в сучасному світі*, Київ, 2003, С. 160.

²⁰ *Екологічні виміри глобалізації*, Київ: ПАРАПАН, 2006, С. 227.

ня способу суспільного буття та економічної діяльності загалом, які орієнтують людство на стрімкий розвиток технічних засобів експлуатації природних ресурсів. Цей спосіб ґрунтується на хибному уявленні про необмеженість природних ресурсів і право людини безконтрольно їх використовувати. Отже, причиною екологічного лиха є обрання людством хибних ціннісних орієнтирів, наслідком яких є не лише шкода, завдана природі, а й та, що завдана людській суті. На основі аналізу сучасної соціокультурної та екологічної ситуації Ю. Шрейдер робить висновок, що вони зумовлюють одна одну, оскільки мають спільні корені²¹.

«Витоки небезпеки кореняться вже не у невігластві, а в знанні, не у сфері, недосяжній людському впливу, а, навпаки, у системі рішень та об'єктивних примушувань, яка створена індустріальною епохою»²², влучно зауважує У.Бек.

З 60-х років ХХ ст. у цій царині відбувся світоглядний злам, внаслідок чого почав змінюватись масштаб розуміння загрози екологічної катастрофи – від обмеженого кола західної науково-теоретичної, ділової і політичної еліти до «всезагальної» інформованості населення про планетарну екологічну кризу²³. Філософи також не стояли осторонь цієї надзвичайно важливої проблеми: активно розвивається ціла низка напрямів філософії екології. Філософію екології вважають галуззю філософських досліджень, яка акцентує увагу на впливі екологічних проблем на методологію сучасного наукового пізнання та формування основних світоглядних орієнтацій сучасної людини. За М. Кисельовим, філософія екології зосереджується на фундаментальній значущості природних передумов і природних чинників у житті людини та суспільства. З'ясування цих питань, на думку вченого, створює передумови для продуктивних спроб радикальної корекції змісту

²¹ *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности*, пер. с англ. и фр Л. И Василенко, Москва: Прогресс, 1990, С. 7-8.

²² Бек У., *Общество риска. На пути к другому модерну*, Москва, 2000, С. 278.

²³ Сидоренко Л., *Філософія сучасної екології: єдність наукових, етичних і філософських ракурсів*, «Практична філософія», 2000, № 1, С. 175.

понять «природа» та «людина» в контексті їх співвідношення²⁴.

Особливий внесок у розвиток філософії екології зробив Ганс Йонас, його погляди значним чином вплинули на становлення екологічної етики. В книзі «Принцип відповідальності» філософ наголошує на тому, що загибель загрожує не лише людині, а й навколишньому середовищу. Звідси й з'являється необхідність «екологізації» етики й етизації екології. Екологія у співвідношенні з етикою постає як частина практичної філософії, чи як «еко-софія»²⁵.

Згідно з позицією гармонійної взаємодії людини і природи, Г. Йонас у концепції належності буття обґрунтовує вимогу збереження буття людини, невід'ємно пов'язуючи її з вимогою збереження буття природи. Усвідомлення цього взаємозв'язку та взаємозалежності буття людини та буття природи є основою онтології філософа, яка покладає на людину моральний обов'язок (відповідальність) за збереження буття: «Старі питання про відношення між буттям і належністю, причиною і метою, природою і цінністю мають бути онтологічно переорієнтовані, щоб по той бік ціннісного суб'єктивізму по-новому укорінити обов'язок людини в бутті»²⁶.

Філософія екології та екологічна етика як її частина стали провісниками нового світогляду, нової ціннісної парадигми, яка змогла подолати вади антропоцентризму. Як результатом цього, стала поява біоетики, в розвитку якої особливу роль відіграв А. Швейцер, зокрема його тлумачення етики як безмежної відповідальності за все живе. Його етико-філософську концепцію називають етикою «благоговіння перед життям». Визначальною ознакою цієї етики є те, що в ній немає поділу на вище та нижче, або більш цінне та менш цінне життя. Сутність принципу «благоговіння перед життям» полягає в збереженні життя. Це пояснюється тим, що

²⁴ Екологічні виміри глобалізації, Київ: ПАРАПАН, 2006, С. 94.

²⁵ Єрмоленко А. М., *Комунікативна практична філософія. Підручник*, Київ: Лібра, 1999, С. 197-198.

²⁶ Йонас Г., *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, Київ: Лібра, 2001, С. 8.

для А. Швейцера кожна форма життя є священною. Визначальна особливість філософських поглядів Швейцера полягає в тому, що він один із перших починає розглядати ставлення до інших живих істот як етичну проблему²⁷.

Надзвичайно важливим елементом сучасного осмислення буття людини є твердження про єдність людини і природи та відповідальності людства за збереження життя на планеті, внаслідок чого відбувається поступове усвідомлення людством цінності природи та розглядаються шляхи розв'язання екоетичних суперечностей у системі «людина – природа». Складна екологічна ситуація, ескалація якої загрожує не лише загибеллю людства, а й усього живого, зумовлює актуалізацію морально-екологічного імперативу, який полягає у трепетному ставленні до всього живого та гармонійному розвитку людини і природи, зміні пріоритетів цінностей від матеріальних до нематеріальних та визнанні життя в усіх його проявах найбільшою цінністю.

Вищезазначене дає підстави зробити висновок, що нині трансформуються не лише соціально-економічні, інформаційні, моральні, а й екологічні основи буття людини. Автор є свідомим того, що запропоновані в цьому дослідженні три шляхи осмислення багатоаспектного феномена «криза людини», не охоплюють усієї множини його проявів, а є лише спробою окреслити певні магістральні тенденції, оскільки для його повноцінного осмислення та дослідження недостатньо лише кількох монографій.

Концепт «криза людини», окрім того, що позначає наявність складної екзистенційної ситуації, яка постала перед сучасною людиною, позначає ще й те, що людство шукає нові шляхів свого розвитку, відкриває нові властивості, творить нові форми буття індивіда та соціуму. Звичайно, що цей шлях є непростим та нелегким, однак, одним із завдань філософії, а відтак і призначення філософів – є допомогти людству пройти цей шлях, уникаючи якомога більшої кількості хибних кроків.

²⁷ Кисельов М., *Біологічна етика в системі практичної філософії*, «Практична філософія», 2000. № 1, С. 167.

Література:

1. Бек У., *Общество риска. На пути к другому модерну*, пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой, Москва: Прогресс-Традиция, 2000, 383 с.
2. Воропаева В. Г., *Проблема кризи ідентичності в умовах глобалізації та інформаційного суспільства*, «Гуманітарний вісник ЗДІА», 2011, № 46, С. 84-95.
3. *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности*, пер. с англ. и фр Л. И Василенко, Москва: Прогресс, 1990, 495 с.
4. Гьосле В., *Практична філософія в сучасному світі*, Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка, Київ: Лібра, 2003, 248 с.
5. Декомб В., *Клопоти з ідентичністю*, пер. з фр. мови, передмова, примітки В. Омелянчика, Київ: Стилос, 2015, 281 с.
6. *Екологічні виміри глобалізації*, Київ: ПАРАПАН, 2006, 260 с.
7. Єрмоленко А. М., *Комунікативна практична філософія. Підручник*, Київ: Лібра, 1999, 487 с.
8. Жангожа Р., *Мультикультуралізм: pro et contra*, Київ, 2016, 208 с.
9. Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2008, 200 с.
10. Йонас Г., *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, Київ: Лібра, 2001, 400 с.
11. Кисельов М., *Біологічна етика в системі практичної філософії*, «Практична філософія», 2000, № 1, С. 166-184.
12. *Людина в есенційних та екзистенційних вимірах*, В. Г. Табачковський та ін.; за. ред. В. Г. Табачковський, Київ: Наукова думка, 2004, 244 с.
13. *Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи*, Київ: Наукова думка, 2005, 272 с.
14. Лях В. В., Пазенок В. С., Райда К. Ю., *Свобода: сучасні виміри та альтернативи*, Київ: Український центр духовної культури, 2004, 486 с.
15. Маслоу А., *Мотивация и личность*, Санкт-Петербург: Евразия, 1999, 478 с.
16. Римаренко С., *Глобалізація та криза ідентичності*, «Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України», 2017, Вип. 5-6, С. 171-181.
17. Роджерс К. Р., *Взгляд на психотерапию. Становление человека*, Москва, 1994, 480 с.
18. Сидоренко Л., *Філософія сучасної екології: єдність наукових, етичних і філософських ракурсів*, «Практична філософія», 2000, № 1, С. 175-185.
19. Франкл В., *Человек в поисках смысла*, Москва: «Прогрес», 1990, 368 с.
20. Castells M., *The Power of Identity*. Malden, MA – Blackwell, 2004, 537 p.

СУЧАСНА ЛЮДИНА В КОМУНІКАТИВНОМУ ПОЛІ КУЛЬТУРИ

Марія Петрушкевич

Комунікація, спілкування, діалог – засоби оприявлення людини у світі, необхідні способи самоверифікації та утвердження себе як *Homo Sapiens*. Лише комунікуючи, людина стає видимою в культурі й відкритою до нових знань, умінь і загалом до вдосконалення, якісної еволюції. А в культурний код, яким людина відрізняється від інших ссавців, закладена здатність навчатися мовленню й осмислено користуватися мовою. Усе це засвідчує належність цієї можливості – говорити, комунікувати – до сутнісних основ як самої людини, так і середовища нею створеного.

Кожна історична чи національна культура має своє унікальне комунікативне поле, що впливає на характеристики самої культури, сприяє вибудовуванню світоглядної системи її носіїв. На сьогодні однією з найглобальніших проблем у сфері людських стосунків залишається комунікація. Людина відчуває свою незахищеність перед Іншим, особливо, якщо він маніпулює різними технічними засобами, що посилюють і примножують відстань між людьми. Виклики, які виникають у сфері комунікації, мають складне походження і проникають в усі сфери людського існування: від прагматичного споживальництва та забезпечення вітальних потреб до інтимного спілкування з божественним¹.

¹ Петрушкевич М., *Визови в сфері комунікації: їх причини і наслідства* (Maria Petrushkevych, *Wyzwania w zakresie komunikacji - przyczyny i konsekwencje*), в: Zarządnie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 16.

У науковому середовищі проблеми комунікативного поля загалом та конкретних аспектів комунікації осмислюються в різних наукових площинах. Чільне місце цій темі відведено у філософських та культурологічних дослідженнях. Гостро спроблематизовано сучасну комунікацію в працях представників Торонтської школи комунікації. Тут у центрі досліджень перебувають технічні засоби комунікації та їх вплив на масову культуру.

Конвергентність, як одна з характеристик мас-медіа, передбачає складний аналіз не лише самої масової комунікації, але й середовища, у якому вона розгортається. Тому доречним є використання теорій масової комунікації для пояснення особливостей мас-медіа. Плідним у цьому напрямі видається використання ідей Маршала Маклюєна².

Торонтська школа є швидше віртуальним об'єднанням спільних інтересів науковців, аніж реальним³, проте це не применшує евристичного потенціалу наукових ідей її представників та значення цих ідей у процесі досліджень сучасної масової комунікації. Для формування положень цієї школи важливе значення мали ідеї Гарольда Інніса. У своїй роботі «Імперія та комунікація» він досліджує зв'язок між тривалістю існування світових імперій та панівними в них формами комунікації⁴. Учасниками Торонтської школи також називають Едмунда Карпентера, Еріка Хевлока та Дороті Лі.

Гарольд Інніс, учитель М. Маклюєна, притримується позиції про здійснення контролю комунікативними технологіями над соціальними організаціями, колективною діяльністю, знаннями та

² Петрушкевич М., *Актуалізація ідей Торонтської школи у дослідженні релігійної комунікації*, «Мультиверсум. Філософський альманах», 2019, Вип.1-2 (167-168), С. 160.

³ Почепцов Г., *Классические медиатеории: Хевлок, Карпентер и Торонтская школа коммуникации в целом*, Media Sapiens, https://ms.detector.media/media-law/government/klassicheskie_mediateorii_khevlok_karpenter_i_torontskaya_shkola_kommunikatsii_v_tselom/

⁴ Innis H. A., *Empire and Communications*, Oxford: At the Clarendon press, 1950, <https://www.gutenberg.ca/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html>

свідомістю. Обираючи соціокультурний підхід, Г. Інніс⁵ простежує зв'язок різних засобів комунікації та суспільних інституцій, порушує питання глобального впливу мас-медіа на творення цивілізацій. Важливе значення в осмисленні медіа науковець відводить їх сутнісному поділу на часові та просторові, цей поділ пов'язаний із пріоритетним способом передавання інформації. Конкретні носії інформації витворюють риси конкретних цивілізацій⁶.

До подібних питань звертається і канадський неомарксист Д. Сміт⁷, орієнтуючись на історичні типи комунікації. Спорідненість його ідей із положеннями представників Торонтської школи лежить у площині аналізу періоду Реформації – етапу, коли виникає особливий тип комунікації на основі застосування друкарського верстата, а сама комунікація комерціалізується. Сучасну масову комунікацію Д. Сміт виокремлює, починаючи з останньої чверті XIX ст. Суть такої комунікації – у вирішенні проблеми надвиробництва і надмірного споживання⁸.

Проте титульні ідеї Торонтської школи належать М. Маклюєну. Він продовжує досліджувати канали комунікації та їх вплив на зміни в комунікативному процесі. Комунікація, на думку дослідника, може створювати відповідний емоційний клімат для цілих народів. Також через комунікацію проектується людина назовні, відбувається своєрідне розширення, яке дає можливість передметнити комунікацію⁹.

У комунікативному полі культури мас-медіа стали тими впливовими важелями, за допомогою яких конструюється сучасне

⁵ Innis H. A., *Empire and Communications*, Oxford: At the Clarendon press, 1950, <https://www.gutenberg.ca/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html>

⁶ Петрушкевич М., *Актуалізація ідей Торонтської школи у дослідженні релігійної комунікації*, «Мультиверсум. Філософський альманах», 2019, Вип.1-2 (167-168), С. 161.

⁷ Smith D., *Creating understanding. A handbook for Christian communication across-cultural landscapes*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publ., 1992, 382 p.

⁸ Петрушкевич М., *Актуалізація ідей Торонтської школи у дослідженні релігійної комунікації*, «Мультиверсум. Філософський альманах», 2019, Вип.1-2 (167-168), С. 162.

⁹ Там само, С. 163

соціокультурне середовище. Ці регулятиви почали усвідомлювати як своєрідну надсилу в суспільному розвитку. Фактично канадський учений вважав медіа тим феноменом, який стоїть над суспільством і визначає характер суспільних зв'язків, тобто управляє суспільством уже самим способом своєї діяльності¹⁰.

У такій ситуації на комунікативне поле культури чинить значний вплив загальна культурна ситуація. Ідеться про масову культуру та витворювану нею масову людину. Прийнято вважати, що авторитетами в дослідженні масової комунікації є М. Маклюен, К. Ясперс, О. Шпенглер та ін., але теорія Х. Ортеги-і-Гассета дає поштовхи до серйозних роздумів про першопричини й механізми виникнення масової культури та комунікації. Тут маса досягає своїх бажань через діяльність масової людини, яка і є основним носієм та споживачем масової комунікації¹¹.

Суспільство завжди було «рухомою єдністю» меншості й маси. Цей поділ, підкреслює Х. Ортега-і-Гассет, не можна змішувати з поділом суспільства на соціальні класи – це поділ на психологічні типи людей. Належність до маси – винятково психологічна риса. Саме психологічний складник лежить у підґрунті комунікативних механізмів, тобто психологічна належність до маси вимагає і психологічних змін у способах та мотивах спілкування¹².

У комунікативному полі сучасної культури масова людина лише опосередковано фізично пов'язана з масою. Риса масовості, вважає Ортега-і-Гассет, наявні в кожній людині, яка не дає собі обґрунтованої оцінки – доброї чи поганої, а натомість почуває, що вона «така, як усі», проте тим не переймається і навіть задоволена почуватися тотожною з іншими.

¹⁰ McLuhan M., *Culture of Our Business*, N. Y., Toronto, 1970, P. 7.

¹¹ Петрушкевич М., *Інтерпретація масової культури у філософії Х. Ортеги-і-Гассета: комунікативний аспект*, «Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія», К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013, Вип. 29 (42), С. 59 – 66.

¹² Там само.

Грунтуючись на тлумаченні феномену маси Х. Ортеги-і-Гасета, інший сучасний науковець Д. Белл пояснював особливості сучасного суспільства виникненням масового виробництва і споживання, а також інтерпретував поняття «маса», як: недиференційовану кількість; синонім невігластва (за Ортегою-і-Гасетом); механізоване суспільство, де людину уявляють лише додатком до техніки; бюрократизоване суспільство, у якому особистість утрачає свою індивідуальність; натовп, який не роздумує, а підкоряється пристрастям¹³.

Х. Ортега-і-Гасет виокремив фундаментальні аспекти масової людини, на основі яких зараз конструюється поле комунікації. Філософ зазначав: вивчаючи психологічну структуру нового типу маси та її вплив на громадське життя, ми знаходимо природжене й корінне переконання, що життя легке, багате, без трагічних обмежень; тому кожна пересічна одиниця просякнута почуттям влади й тріумфу, яке налаштовує її стверджувати себе такою, якою вона є, вважати своє моральне й інтелектуальне майно за добре і довершене. Це самовдоволення спонукає її відкидати всякий зовнішній авторитет, не слухати нікого, не піддавати сумніву власні погляди і не рахуватися з іншими. Це внутрішнє почуття влади постійно штовхає її нав'язувати свою перевагу. Отже, вона поводить так, немов, крім неї та її подібних, немає нікого на світі; тому вона всюди втручається, нав'язує свій простацький погляд без роздумів, формальностей чи застережень, тобто за принципом «безпосередньої дії»¹⁴.

Отже, маркерами масової людини є: відсутність авторитетів, егоцентризм, тотальне насадження власної думки, всюдисущість (діє в усіх галузях сучасної культури), штучність/відмова від природності, мислення за допомогою кліше та стереотипів, відмова від класичної моралі¹⁵.

¹³ Белл Д., *Кінець ідеології*, в: Естетика. Філософія культури, М., 1992, С. 254.

¹⁴ Ортега-і-Гасет Х., *Бунт мас*, Нью Йорк: ООЧСУ, 1965, С. 139.

¹⁵ Петрушкевич М., *Інтерпретація масової культури у філософії Х. Ортеги-і-Гасета: комунікативний аспект*, «Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство.

Свою думку щодо формування масової людини, її вподобань та настроїв, а також утворення масового суспільства і його впливу на європейську культуру в роботі «Людина в епоху зрівнювання» обґрунтував німецький філософ та соціолог межі ХІХ–ХХ ст., один із основоположників філософської антропології Макс Шелер.

Ідеї М. Шелера розвиваються довкола феномену зрівнювання та його втілення в різних сферах суспільних відносин. Саме зрівнювання є механізмом, за допомогою якого людина набуває рис маси, а культура починає оперувати масовими феноменами¹⁶.

Саме зрівнювання і творення людини нового типу можна диференціювати залежно від двох обставин: по-перше, зрівнювання характеристик, безпосередньо притаманних людині, і по-друге, врівноваження соціокультурних характеристик, що презентують як саму сучасну людину, так і культуру загалом.

До першої групи філософ зараховує зрівнювання аполлонівського та діонісійського в людині, зрівнювання чоловічого і жіночого, зрівнювання ідей про людину та зразків, які формують її¹⁷.

Іншу групу обставин, про які говорить М. Шелер, становлять різноманітні соціокультурні процеси, що ведуть до формування масової людини. Тут філософ звертає увагу на зрівнювання рас та змішання крові, а також на процес зрівнювання Європи та крупних східних культурних центрів Індії, Китаю та Японії. Ще один аспект зрівнювання стосується соціальних класів та націй¹⁸.

Такі масштаби зрівнювання безперечно сприяють створенню не лише масової, але й глобальної культури, яка потребує уніфікованої мови спілкування. У сучасному світі носіями такої мови стали світові мас-медіа та інтернет¹⁹.

Культурологія. Філософія», К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013, Вип. 29 (42), С. 59 – 66.

¹⁶ Петрушкевич М., *Философско-антропологический анализ массовой культуры: идеи Макса Шелера*, «Scientific Letters of Academic Society of Michal Baludansky», 2013, Volume 1, No. 3, Kosice (Slovakia), P. 55 – 58.

¹⁷ Шелер М., *Человек в эпоху уравнивания*, в: Избранные произведения, М.: Издательство «Гнозис», 1994, С. 98 – 128.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Петрушкевич М., *Философско-антропологический анализ массовой культуры*:

На основі всіх цих соціокультурних і політичних процесів починає формуватися новий тип комунікації, у якому відображаються характерні особливості масової культури, – масова комунікація, яка за своєю природою є опосередкованою та вимагає активного використання технічних засобів – мас-медіа. Отже, комунікативне поле масової культури надзвичайно проблематизоване на всіх рівнях: від приватної, інтимної, екзистенційної комунікації до глобальної, маніпулятивної комунікації.

Відомий американський науковець у галузі теорії комунікації Джон Дарем Пітерс у своїй книзі «Слова на вітрі: історія ідеї комунікації» наголошує на тому, що «комунікація – це проблема, невіддільна від нас. Інші люди й інші часи можуть бути невразливими до цих неприємностей. Навіть сьогодні багато мешканців нашої планети легко живуть без цього поняття»²⁰. Проблема комунікації в сучасному світі пов'язана з ситуацією «п'яти А», розробленою в теорії масового суспільства, у складі якої наявні: алієнація (відчуження), аморальність, анонімність, апатія й атомізація²¹.

Дегуманізувальні тенденції у сфері комунікації змушують зробити висновок про тотальну опосередкованість діяльності людини. Таке опосередкування найчастіше є символічним, зокрема і в інформаційному середовищі. У сучасній комунікативній картині стає все менше безпосередності та людяності, а на суб'єктивні зв'язки переносяться способи функціонування комунікативних технологій.

Головним авторитетом для масової комунікації стає тиражована інформація, використовувана у власних цілях та потребах. Масова комунікація є безальтернативною, вона проникає в усі сфери життєдіяльності людини та є переважно штучною, оскільки опосередкована засобами масової комунікації. Образи, ство-

идеи Макса Шелера, «Scientific Letters of Academic Society of Michal Baludansky», 2013, Volume 1, No. 3, Kosice (Slovakia), P. 55 – 58.

²⁰ Пітерс Дж. Д., *Слова на вітрі: історія ідеї комунікації*, К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004, С. 274.

²¹ Там само, С. 37.

рені в системі масової комунікації, базуються на різноманітних стереотипах. Одночасно така комунікація, по-суті, є абсолютно вільною, оскільки уникає будь-яких меж, зокрема й моральних²².

Спробуємо виокремити причини такого неоднозначного становища комунікації в середовищі сучасної культури. З-поміж цілої шереги вагомих факторів, які формують обличчя культури ХХ–ХХІ ст., слід виділити саме ті, що найбільше вплинули не лише на види, але й на особливості функціонування сучасної комунікації. Серед таких причин ми виокремлюємо: науково-технічний прогрес, що призвів до зміни способів спілкування за допомогою мас-медіа; розвиток масової культури; практики зрівнювання (у комунікації зрівнювання є своєрідним механізмом, за допомогою якого сучасна людина набуває ознак маси, а культура починає оперувати масовими феноменами); покращення економічного становища пересічної людини²³.

Усі ці причини зумовлюють виникнення різних викликів у сфері комунікації, вони формують її проблемне поле. Звичайно, сучасна наукова думка виділяє дуже багато питань, суперечностей, проблем культури, зокрема й у сфері комунікації. Проте наша ціль інша: знайти ті виклики, які впливають на зміну рис сучасної комунікації, роблять її проблемним феноменом. Серед них доречно виокремити: технізацію комунікації як наслідок технічного прогресу та покращення добробуту; швидке збільшення обсягу інформації та недостатність часу для її опрацювання; уніфікацію; консюмеризм; зміну суб'єкта комунікації; урешті опосередкованість і симулятивність комунікативного процесу.

²² Петрушкевич М., *Інтерпретація масової культури у філософії Х. Ортеги-і-Гасета: комунікативний аспект*, «Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія», К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013, Вип. 29 (42), С. 59–66.

²³ Петрушкевич М., *Визови в сфері комунікації: їх причини і наслідки (Maria Petrushevych, Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje)*, в: Zarządnie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 17.

Комуникативне поле масової культури значною мірою залежне від наукових досягнень і технічного прогресу, що стають одним із викликів для масової комунікації. Із технічним прогресом пов'язані швидкі темпи урбанізації, розвитку міських форм життя: комфорту, споживання, безособового спілкування, яке часто стає ознакою саме масової комунікації, збільшення вільного часу²⁴.

Технічний прогрес безперечно сприяв покращенню економічного становища пересічної людини, що не тільки підвищило її вітальні стандарти, вимоги до якості матеріальної культури, але й вплинуло на комуникативну ситуацію. Американський соціолог Рональд Інглегарт наголошує: рівень сприйняття світу вбогими людьми, змушеними боротися за виживання, і рівень сприйняття світу людьми заможними різний настільки, що він впливає на всі види мотивації і повністю впливає на систему цінностей людини²⁵. Тобто економічний складник є однією з тих причин, що впливають на формування змін і проблем у сфері комунікації.

До того ж науково-технічний прогрес збільшив кількість робочих місць, викликав ріст добробуту й тривалості життя. Він суттєво вирівняв якість життя: те, що раніше було доступне лише небагатьом, тепер доступне масі, зокрема це життя, звільнене від тягара постійних фізичних та економічних обмежень, побутовий комфорт, різноманітні розваги, спорт, подорожі та ін. Науково-технічний прогрес став матеріальним поштовхом до розвитку засобів масової комунікації, без яких, фактично, неможливе передавання інформації на значні відстані. Від способів передачі навіть починає залежати особливість сприйняття переданої інформації, про що наголошував М. Маклюєн. Значну роль відіграла й урбанізація, розвиток міських форм життя: комфорту, споживан-

²⁴ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия* (Maria Petrushkevych, *Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje*), в: Zarzadzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, Р. 18.

²⁵ Инглегарт Р., *Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе*, в: Новая постиндустриальная волна на Западе, М., 1999.

ня, безособового спілкування (яке часто стає ознакою саме масової комунікації), збільшення вільного часу²⁶.

Таким чином стала можливою технізація комунікації. Нові медіа демонструють перевагу технічної комунікації, часто не враховуючи при цьому соціальної ситуації. Це відповідає сучасному комунікативному ідеалу: потрібно бути завжди і всюди доступним, бути спроможним отримувати й надсилати²⁷.

Одним із найнепередбачуваніших викликів напевно є стрімке прогресувальне збільшення обсягів інформації в полі масової комунікації. В основі змін комунікативного процесу перебуває своєрідна інтерпретація поняття інформації та феноменів, пов'язаних із нею. Доречно говорити про інформацію як про одну з головних ознак сучасного світу. У цьому світі превалюють нові способи інформації, віртуальна економіка, рушійною силою якої і стала інформація²⁸.

Відомий німецький філософ та дослідник комунікації Норберт Болц у своїй роботі «Азбука медіа» також звертається до проблеми збільшення обсягу інформації. Він зазначає, що всесвітній потік інформації руйнує старі структури панування. Говорячи формально, раніше авторитет був джерелом інформації, тепер інформація – джерело авторитету²⁹.

Також Н. Болц порушує проблему надлишку інформації, зазначаючи, що розширюються кордони між технічними можливостями й короткостроковістю життя. Комп'ютерна кому-

²⁶ Петрушкевич М., *Інтерпретація масової культури у філософії Х. Ортеги-і-Гасета: комунікативний аспект*, «Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія», К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013, Вип. 29 (42), С. 59 – 66.

²⁷ Болц Н., *Азбука медіа*, М.: Издат. «Европа», 2011, С. 21.

²⁸ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия (Maria Petrushkevych, Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje)*, в: Zarzadzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 22.

²⁹ Болц Н., *Азбука медіа*, М.: Издат. «Европа», 2011, С. 21.

нікація – це скринька Пандори, це дари софтвера, що перетворюються на біди. Вони дають безліч опцій, не співвідносних із нашими ресурсами часу. Усе більшу частину життя потрібно віддавати на те, щоб залишатися в курсі. І виникає необхідність у певний момент заявити: більше не потрібно, знати все так глибоко я не хочу!³⁰

Багатство інформації та бідність уваги – це боки однієї медалі. Комп'ютер та інтернет створили культуру, у якій дефіцитна не стільки інформація, як орієнтація. Тобто не вистачає часу, який ми повинні приділяти зростаючій кількості інформації. Тому управління знаннями повинне орієнтуватися, передусім, на фільтрацію релевантної... інформації для прийняття рішень в умовах невизначеності та недостачі часу³¹.

Така ситуація частково стає можливою, оскільки і суб'єкти комунікативного процесу, і мас-медіа, і сама інформація та комунікативне поле загалом інтенсивно уніфікуються. Уніфікація поведінки, бажань, мрій, способів комунікації також є серйозним викликом для комунікативного поля культури, що стає причиною незадоволення комунікативними актами на індивідуальному рівні та можливості маніпулювання на рівні суспільному. Виникає переконання в тому, що успішна комунікація має механічне підґрунтя, вона є дією з чітким алгоритмом. Ускладнена технологічність комунікації починає свідчити про її надійність. Тому таємниця успішної комунікації – не в здатності до компромісу, а в медійній натренованості. Основне правило сучасної комунікативної епохи таке: комунікуй так, щоб інші могли приєднатися³². Це стає можливим здебільшого в ситуації планомірного спрощення не лише інформації, а й складних світоглядних понять конкрет-

³⁰ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия* (Maria Petrushkevych, *Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje*), в: Zarzadzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 23.

³¹ Больц Н., *Азбука медиа*, М.: Издат. «Европа», 2011, С. 18.

³² Там само, С. 99.

них культур та спрощення національних мов. Зберегти культурне різноманіття в такій ситуації стає все складнішим.

З уніфікацією пов'язана ще одна загроза комунікативного середовища – споживальництво. Споживання можна визначити як форму володіння, і при тому чи не найважливішу на сьогодні в глобалізованих культурах. Споживанню властиві суперечливі риси: з одного боку, воно тамує відчуття неспокою, оскільки те, чим особа володіє, не може бути у неї відібране; але, з іншого боку, людина змушена споживати все більше і більше, бо спожите з часом перестає приносити задоволення. Сучасні споживачі можуть визначити себе за такою формулою: я є те, чим я володію і що я споживаю³³.

Людина постає не як особистість, яка має самостійну цінність, а як товар, що має свою ціну, як і всі решта товарів на ринку. Людина і сама починає ставитися до себе, як до товару, який слід продати за якомога вищою ціною. Почуття самоповаги стає недостатньо для впевненості в собі, бо людина починає залежати від оцінки інших, від моди на спеціальність або здібності. Ринкова орієнтація, як стверджував Е. Фром, спотворює структуру характеру людини; відчужуючи її від самої себе, вона й позбавляє індивіда його індивідуальності³⁴.

Консюмеризм пронизує не лише матеріальне, але й духовне буття масової людини, що в результаті може стати фатальним для сучасної культури. М. Хоркхаймер та Т. Адорно впевнені, що «забезпечення публіки ієрархією серійного виробництва якостей сприяє все більш суцільній квантифікації. Нібито спонтанно кожен повинен поводитися відповідно до заздалегідь визначених за допомогою індексації своїх «рівнів» і мати справу тільки з тими категоріями масових продуктів, які виробляються спеціально для його типу»³⁵.

³³ Фромм Е., *Мати чи бути?* К.: Укр. письменник, 2010, С. 39.

³⁴ Фромм Э., *Психоанализ и религия*, Киев, 1998, С. 83.

³⁵ Хоркхаймер М., Адорно Т. В., *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*, М., СПб.: Медизум, Ювента, 1997.

Комунікація та інформація в масовій культурі стають товаром, про це говорив ще Е. Тофлер. Духовний консюмеризм часто стає причиною неякісної комунікації, у якій кількісні показники домінують над якісними³⁶. Комунікативне споживальництво досить небезпечне для інтимної, екзистенційної комунікації, воно сприяє дегуманізувальним тенденціям у комунікативному полі культури.

Не меншу небезпеку становить підміна суб'єкта комунікації, яким стає не людина, а технічні засоби, за допомогою яких реалізується масова комунікація. Тут потрібно звернутися до ідей М. Маклюєна. Учений переконаний: «Суспільство завжди формувалося значною мірою характером засобів, за допомогою яких люди спілкуються між собою, ніж змістом повідомлень, які вони передають»³⁷.

Поява нових медіа змінює не лише внутрішній світ, але й заняття людини: «усі форми зайнятості перетворюються на «оплачуване навчання», а всі форми багатства створюються рухом інформації... Технічні зміни впливають не лише на життєві звички, а й на зразки мислення та оцінювання»³⁸. Виходячи з цього постулату, М. Маклюєн дає назву одній зі своїх книг «Сутність комунікації у її засобах». Із цим пов'язаний і його знаменитий афоризм «The medium is the message»³⁹.

Тому М. Маклюєн розвиток сучасних мас-медіа інтерпретує як фінальну «ампутацію» людської свідомості. За умов використання технічних засобів комунікації «здібності людини виносяться за її межі, отримують власну (далеку від людської) логіку і нав'язують цю логіку людині, хоче вона цього чи ні. У такій ситуації людина виявляється слабкою та залежною, проте вона

³⁶ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия* (Maria Petrushkevych, *Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje*), в: Zarzadzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 25.

³⁷ McLuhan M., *The medium is the message. A bantam book*, N. Y., Toronto, London, 1967, P. 8.

³⁸ Маклюэн Г. М., *Понимание Медиа: Внешние расширения человека*, М., Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003, С. 70 – 77.

³⁹ Там само.

не усвідомлює цю ситуацію, і радіє широким можливостям, які пропонує технологічна машинерія, і з оптимізмом втрачає саму себе...»⁴⁰.

Отже, сучасна масова комунікація зазнає труднощів найперше через зміну суб'єкта, яким стає не людина, а засіб передачі повідомлення⁴¹. Із такою ситуацією тісно переплетений стан опосередкованості, симулятивності, який також становить загрозу повноцінній комунікації.

Симулятивність пов'язана з тим, що мас-медіа є не лише каналами, якими поширюється інформація, але і своєрідними протезами, без яких сучасна людина вже не мислить, на її погляд, «повноцінної» комунікації. Виникає ситуація, коли комунікація з дальніми виходить кращою, ніж комунікація з ближніми⁴².

М. Маклюен, розуміючи глобальність впливу електронних медіа на всі царини суспільного життя, вважає, що електронні комунікації створили світ, у якому категорії простору як перспективи і часу як послідовності втратили своє значення, так само, як і почуття особистісної ідентичності⁴³.

Одночасно дослідник наголошує і на тому, що мас-медіа не лише сприяють ефективній комунікації та відображають світогляд, але й спричиняють кризу людського спілкування, яке все частіше стає опосередкованим. І від конкретної людини значною мірою залежить, чи буде збережена рівновага між нарощуванням технічного потенціалу мас-медіа та здатністю людини до індивідуальної реакції⁴⁴.

⁴⁰ Николаев В., *Герберт Маршалл Маклюэн и его книга «Понимание средств коммуникации»*, «Отечественные записки», 2003, № 4 (13).

⁴¹ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия (Maria Petrushevych, Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje)*, в: Zarządnic: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 27.

⁴² Там само, С. 24.

⁴³ *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, L., 1983, P. 500.

⁴⁴ Петрушкевич М., *Актуалізація ідей Торонтської школи у дослідженні релігійної комунікації*, «Мультиверсум. Філософський альманах», 2019, Вип.1-2 (167-168), С. 168.

Стає зрозумілим, що проаналізовані виклики є досить серйозними і для розвитку та ідентифікації людини, і для комунікативного поля сучасної культури загалом. На основі вищевикладеного можна зосередити увагу на наслідках, які найбільше впливають на кожного з нас у процесі спілкування.

Тиражування та копіювання інформації спричинене, на наш погляд, найперше гіперболізованим розвитком однотипних мас-медіа, які за свій професійний обов'язок мають висвітлення ідентичних тем з інших мас-медіа. Така ситуація стає причиною інформаційного шуму, що забруднює і ускладнює міжособистісну комунікацію. Це призводить до нав'язливості не лише самих мас-медіа, але й тем, сюжетів та способів комунікації⁴⁵.

У сучасній культурі виникає ілюзія доступності / свободи вибору: людина наділена необмеженою свободою, яка, проте, дуже часто виявляється ілюзорною. Це саме стосується і спілкування: нові, на перший погляд, технічно розширені можливості обміну інформацією стають тягарем для справжнього спілкування. Людина перетворюється на об'єкт управління, тому не може бути автором навіть власного життя. Вона не є також автором масової культури: її створює не вона, але для неї – інші, ті, хто ставлять за мету керувати масами й писати для них «зміст» і спосіб їх життя. Сама людина виявляється лише своєрідним бранцем і данником масової культури⁴⁶.

Масова комунікація, що розвивається під гаслом рівних для можливостей, за своєю суттю є репресивною, оскільки її глобальність не дає можливості вибору окремій людині. Різноманітність мас-медіа подекуди приховує не свободу масової людини у виборі потрібної комунікативної практики. Не дарма в комунікативній філософії ХХ ст. самотність сучасної людини представлена як неможливість діалогу⁴⁷.

⁴⁵ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия* (Maria Petrushevych, *Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje*), в: Zarządnie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 27.

⁴⁶ Там само, С. 27.

⁴⁷ Там само, С. 28.

Така ситуація сприяє спрощенню / тривіалізації комунікації. Наприклад, Н. Карр покликається на безліч досліджень, які демонструють, що з інтернетом люди втрачають глибинні варіанти розуміння, стають поверховими в читанні й думанні. У людей інтернету більше можливостей виконувати одразу декілька завдань. Проте експерименти в Стенфордському університеті показали: зворотній бік цієї переваги в тому, що люди легше відволікаються, менше контролюють свою увагу, погіршується їхня здатність розрізняти важливу й тривіальну інформацію⁴⁸.

Усі розглянуті чинники спричиняють виникнення думки про маніпулятивний характер масової культури. У маскульті основна мета – спрямоване звуження природи людини для маніпулювання нею. Видима людяність масової культури нібито наближає її до людини, насправді виявляється всього лише натуралізмом. Комунікація передбачає не безпосередній спільний доступ до істини, а маніпуляцію впливів і ефектів⁴⁹.

Маніпулятивності сприяє і фрагментарність. Дж. Д. Пітерс наполягає: «...Фрагментарність думки та мовлення стає нашою долею. Електронні медіа показали нам, що безодні є в будь-якій розмові. Публічна комунікація стає все більш і більш фрагментарною»⁵⁰.

Крім означених наслідків, у комунікативному полі культури чітко простежується тенденція розриву з комунікативними традиціями. Загалом така ситуація притаманна цифровим та електронним мас-медіа (інтернетові, телебаченню та ін.). Мас-медіа стають самоцінними в культурі, своєрідним вічним двигуном, причиною дії якого є він сам. Людина в такому комунікативному процесі займає позицію об'єкта⁵¹.

⁴⁸ Почепцов Г., *Від Інтернет-комунікацій до інтернет-покоління*, <http://osvita.mediasapiens.ua/material/10266>

⁴⁹ Пітерс Дж. Д., *Слова на вітрі: історія ідеї комунікації*, К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004, С. 277.

⁵⁰ Там само, С. 275.

⁵¹ Петрушкевич М., *Визови в сфері комунікації: їх причини и последствия (Maria Petrushkevych, Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje)*, в: Zarzadzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa

Чи можна щось поставити на протигагу всім цим дегуманізувальним змінам у сфері комунікації, чи можуть мас-медіа бути використаними поза потоком масової комунікації і яким чином масова людина здатна зберегти й транслювати свою ідентичність за допомогою комунікації? Класично масовій комунікації протиставляється комунікація міжособистісна – діалог. Категорію діалогічного можна застосовувати до деяких видів мас-медіа. Наприклад, нові медіа, особливо соціальні мережі, мають діалогічно-масовий характер. Зовнішні прояви діалогу також наявні в пресі, радіо й телебаченні, але часто вони симулятивні. Трохи інша ситуація з інтернет-комунікацією: тут активно використовують усі способи комунікації, але вони залишаються залежними, з одного боку, від технічних можливостей, а з іншого – від натренованості та вмінь комунікантів. Загалом усі сучасні мас-медіа потенційно дають можливість діалогічної комунікації, але для цього потрібно докладати додаткових зусиль і мати мотивацію, робити вибір і відповідати за нього. Для масової людини ці вимоги часто стають нездійсненними, тому й відбувається симулювання діалогу в площині масової культури.

Отже, розглянувши особливості комунікативного поля культури та характеристики людини в ньому, можна зробити певні висновки. У межах філософських досліджень сучасної культури актуалізується комунікативне питання. Масова культура, а відповідно і людина, яка творить та споживає її, формують новий тип комунікації, що вирізняється швидкістю поширення, тотальністю і стереотипністю образів. Нова комунікація вимагає глобальної системи обслуговування. Проте особливості комунікації потрібно все-таки шукати через детальний аналіз становлення й розвитку сучасної людини⁵².

Рисами сучасної культури, які найбільше впливають на зміну способів спілкування та обміну інформацією, є: масове тиражування культурних текстів, що лежить в основі споживання матеріальних та духовних цінностей; стандартизація майже всіх царин

Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 29.

⁵² Там само, С. 29.

життя; комерціалізація як основний принцип масової культури; висока маніпулятивність; фрагментарність феноменів масової культури; стереотипізація; вирівнювання прав, класів, статей.

Усі схарактеризовані тут тенденції дають можливість зробити висновок про прагматичність та раціоналізацію комунікативного середовища. Спілкування в масовій культурі будується на принципах суб'єкт-об'єктних зв'язків. Звичайно, така схема не нова, її можна назвати навіть класичною в комунікації, але річ у тому, що саме в сучасній культурі вона стає домінантною та проникає в усі сфери людського спілкування. Тотальність комунікативної маніпуляції загрожує тотальною самотністю сучасної людини⁵³.

Культура все активніше послуговується механізмами посередництва, які мають символічний характер. Сфери комунікації та мас-медіа найперше виконують знакову функцію, останні стають інформаційними посередниками, що перебирають на себе всю повноту комунікаційного процесу. Таким чином комунікація перестає бути безпосередньою, дегуманізується, усе активніше проявляє ознаки споживання. Міжлюдські зв'язки та комунікація за способом функціонування стають схожими на технічні, механічні процеси.

Література:

1. Белл Д., *Конец идеологии*, в: Эстетика. Философия культуры, М., 1992, 380 с.
2. Больц Н., *Азбука медиа*, М.: Издат. «Европа», 2011, 136 с.
3. Инглетарт Р., *Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе*, в: Новая постиндустриальная волна на Западе, М., 1999.
4. Маклюэн Г. М., *Понимание Медиа: Внешние расширения человека*, М., Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003, 464 с.
5. Николаев В., *Герберт Маршалл Маклюэн и его книга «Понимание средств коммуникации»*, «Отечественные записки», 2003, № 4 (13).

⁵³ Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия (Maria Petrushkevych, Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje)*, в: Zarządzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, С. 29.

6. Ортега-і-Гассет Х., *Бунт мас*, Нью Йорк: ООЧСУ, 1965, 159 с.
7. Петрушкевич М., *Актуалізація ідей Торонтської школи у дослідженні релігійної комунікації*, «Мультиверсум. Філософський альманах», 2019, Вип.1-2 (167–168), С. 159–173.
8. Петрушкевич М., *Вызовы в сфере коммуникации: их причины и последствия (Maria Petrushkevych, Wyzwania w zakresie komunikacji – przyczyny i konsekwencje)*, в: Zarzadzanie: wybrane zagadnienia [management – select issues], Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2014, S. 16–31.
9. Петрушкевич М., *Інтерпретація масової культури у філософії Х. Ортеги-і-Гассета: комунікативний аспект*, «Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія», К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013, Вип. 29 (42), С. 59–66.
10. Петрушкевич М., *Філософско-антропологічний аналіз масової культури: ідеї Макса Шелера*, «Scientific Letters of Academic Society of Michal Baludansky», 2013, Volume 1, No. 3, Kosice (Slovakia), P. 55–58.
11. Пітерс Дж. Д., *Слова на вітрі: історія ідей комунікації*, К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004, 302 с.
12. Почепцов Г., *Від Інтернет-комунікації до інтернет-покоління*, <http://osvita.mediasapiens.ua/material/10266>
13. Почепцов Г., *Классические медиатеории: Хевлок, Карпентер и Торонтская школа коммуникации в целом*, Media Sapiens, https://ms.detector.media/media_law/government/klassicheskie_mEDIATEORII_khevlok_karpenter_i_torontskaya_shkola_kommunikatsii_v_tselom/
14. Фромм Е., *Мати чи бути?* К.: Укр. письменник, 2010, 222 с.
15. Фромм Э., *Психоанализ и религия*, Киев, 1998.
16. Хоркхаймер М., Адорно Т. В., *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*, М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
17. Шелер М., *Человек в эпоху уравнивания*, в: Избранные произведения, М.: Издательство «Гнозис», 1994, С. 98–128.
18. Innis H. A., *Empire and Communications*, Oxford: At the Clarendon press, 1950, <https://www.gutenberg.ca/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html>
19. McLuhan M., *Culture of Our Business*, N. Y., Toronto, 1970.
20. McLuhan M., *The medium is the message. A bantam book*, N. Y., Toronto, London, 1967.
21. Smith D., *Creating understanding. A handbook for Christian communication acrosscultural landscapes*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publ., 1992, 382 p.
22. *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, L., 1983.

ЛЮДИНА ТА ЇЇ ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Катерина Шевчук

В історії етичної думки проблема відповідальності поставала з огляду на осмислення основоположних аспектів буття людини, пов'язаних, насамперед, зі сферою діяльності. Можемо згадати роздуми Аристотеля про те, що діяльність завжди має йти в парі з відповідальністю. Це твердження можна розвинути тезою Гете: «Той, хто діє, завжди безсовісний». Ідеться про те, що у зв'язку з надзвичайним переплетенням людських обставин і речей загалом, важко уникнути ситуації, коли моя діяльність торкається інших людей, тому те, що ставиться на карту як моє, водночас належить іншому. Ставити на карту те, що нам не належить, ми не маємо права¹. Елементом провини, як переконує Г. Йонас, має перейматися будь-яка діяльність. Ідеться не лише про невідому нам провину (про її неминучість ми не повинні забувати), але передусім про відому й передбачувану.

У ХХ столітті до теми моральної відповідальності зверталися з огляду на споглядання наслідків гуманітарних катастроф, таких як геноцид вірмен (1909-1918 рр.), Голодомор 1932–1933 рр. в Україні, Голокост у часи Другої світової війни.

Сьогодні проблема відповідальності набуває нового виміру. Пов'язане це, зокрема, з переосмисленням людиною меж власного буття в контексті екологічної кризи і водночас з усвідомленням значення всеохопного впливу техніки й технологій, які з кінця

¹ Див.: Йонас Г., *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, Київ: Лібра, 2001, 400 с.

XX століття впливають на формування нашої ідентичності і визначають наш спосіб взаємодії (а отже, і рівень нашої відповідальності) зі світом в умовах сучасного глобалізованого комунікативного простору. «Новий дивний світ» дедалі більше втягує людину, занурює її в тенета нових, передусім технологічних можливостей, що водночас забезпечують одну з найважливіших потреб людини – прагнення пізнати, досягнути щось нове. Отримавши нові знання, людина вільна вибирати шлях реалізації здобутих навичок у своїй безпосередній діяльності й несе відповідальність за спосіб їх втілення в життя.

Людина – істота, яка живе в актуальному вимірі, однак за сучасних умов вона дедалі гостріше відчуває відповідальність за майбутнє, зокрема за свої вчинки і рішення, що можуть вплинути на подальший перебіг загальнолюдської історії. Розвиток медицини і технологій, проблема евтаназії, генетичний контроль майбутніх поколінь, клонування і трансплантація штучних органів – це коло проблем, яке не вичерпує всього загалу питань, що безпосередньо перетинаються з поняттям відповідальності. Ще одна важлива проблема, яка виникає сьогодні в контексті етичного виміру відповідальності, – критика європоцентризму, що постає як відповідальність за накидання світу західного способу мислення.

Особливо важливою в сучасних реаліях є також тема політичної відповідальності, а саме проблема відповідальності політиків перед своїм народом та перед майбутніми поколіннями і проблема з усвідомленням відповідальності електорату за власний вибір, що загалом відсилає до надзвичайно актуальної сьогодні теми рівня політичної культури і рівня громадянської відповідальності соціуму зокрема.

М. Мамардашвілі писав: «Те, що відбувається сьогодні, подібне за своєю природою до того, що продемонстрували нам Перша і Друга світові війни: ми в тій самій точці, що зродили ці катастрофи в надрах європейської культури; перед нами та ж небезпека і та ж відповідальність». В історії зрізі ідеї, сформовані в інтелектуальному середовищі, згодом змінюються та набувають форми, яка стає доступною масі. Але, як зазначає засновник соціальної

психології Г. Лебон, у зв'язку з повільним темпом психічних змін у людині потрібно ще багато поколінь, щоб запанували нові ідеї. Тому проблема відповідальності, що сьогодні є предметом обговорення в колі інтелектуалів, на жаль, ще не стала провідною темою широкого загалу. Н. Голік із цього приводу пише: «банальна на словах і така, що не стала реальністю, ідея відповідальності не вкорінилася у сфері несвідомого, [...] де формуються мотиви вчинків. Вона не стала «форпостом», не набула того необхідного ступеня неприступності, за якого здоровий глузд втрачає владу над нею і стає фундаментальним підґрунтям [...], що визначає поведінку людей»². З огляду на це надзвичайно важливим сьогодні є винесення дискусій навколо проблеми відповідальності на загал, адже лише в полі відкритого дискурсу можлива спроба розв'язання основних завдань, які ставить перед суспільством сучасна етика відповідальності.

В етичній думці традиційно розрізняють відповідальність людини за: 1) саму себе (егоцентризм); 2) своїх близьких (непотизм, тобто мораль роду); 3) далеких у своїй країні (націоналізм); 4) сучасне людство як спільноту людей; 5) людство як таке (антропоцентризм); 6) вищих тварин (мамалізм); 7) живих істот (біоцентризм); 8) світ як цілісність (фізіоцентризм). Отже, людина має відповідати за всі речі створені і не створені нею, оскільки «не людина є мірою всіх речей, а все що нас оточує є мірою нашої людяності»³.

Ніщо не може уникнути відповідальності, нерозривно пов'язаної з самим існуванням, яке мислиться як абсолютне з огляду на те, що жоден з авторитетів чи влада, жоден показник сенсу чи безсенсовності не підвладний долі у відповіді за існування. Інакше кажучи, немає такого приладу, завдяки якому можна було б виміряти нашу відповідальність, окреслити її межі та визначити обсяг.

² Голік Н., *К истокам идеи ответственности*, в: История философии, культура и мировоззрение. К.60-летию профессора А. С. Колесникова, Санкт-Петербург, 2000, С. 40.

³ Маср-Абіх К. М., *Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту*, Київ: Лібра, 2004, С. 96.

Відповідальність – це передусім зобов’язання повернути те, що нам доручено або чим ми зобов’язані світу та іншим. До того ж у міжлюдській перспективі *моєї* відповідальності за іншого не йдеться про взаємність, тобто взаємини між суб’єктами в контексті відповідальності є асиметричними⁴. М. Рідель зауважує, що, на відміну від поняття обов’язку, з яким пов’язаний категоричний імператив, виражений у формулі «ти повинен», поняття відповідальності охоплює взаємні відносини та вимоги, які вважають первинними моральними феноменами. Коли хтось «відповідає», то робить це для інших, іноді не маючи для цього власної внутрішньої потреби. Відповідальність є справжньою лише тоді, коли йдеться про, як каже Рідель, «внутрішню потребу»⁵. У цьому полягає вимога комунікативної етики.

З часу Аристотеля поняття відповідальності розглядали в контексті проблематики практичної філософії. Як говорив Стагірит, найкраща людина не та, яка чинить згідно з благими намірами стосовно себе, а та, яка чинить так стосовно інших, а це – важка справа. Стагірит стверджував, що людина відповідальна за свою долю та добробут. Аристотель зауважував, що в понятті відповідальності ключовою є міра здійснення морального обов’язку у вчинках. Цей обов’язок полягає в тому, що людина має народитися вдруге – тобто повинна почати мислити про начала людського буття і про своє становище у світі; має прагнути здійснити благо, яке мислиться метою людської діяльності⁶. Народитися вдруге означає народження суб’єкта, здатного до осмислення власного буття, до здійснення відповідальних вчинків.

Людина має бути відповідальною не лише за вчинки, важливою є також мотивація: вчинок – чеснота лише тоді, коли людина,

⁴ Левінас Е., *Між нами. Дослідження думки-про-іншого*, Київ: Дух і Літера, За друга, 1999, С. 177.

⁵ Рідель М., *Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики*, в: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії, Київ: Либідь, 1996, С. 81.

⁶ Аристотель, *Никомахова етика*, в: Аристотель, Сочинення в 4-х тт., Т. 4, Москва: Мысль, 1983, С. 68.

яка його реалізовує, має відповідну моральну мотивацію. Етика відповідальності – це етика, яка прагне, щоб на кожному кроці, необхідному для виконання вимог обов'язку, справедливості, зважати на наслідки цього кроку, ніби він уже був зроблений. Ідеться про узгодженість мети, наміру та образу нашої діяльності⁷.

Як бачимо, Аристотель розглядає відповідальність у площині людської волі. Тому слідом за Стагіритом, відповідальність у традиційній етиці пов'язували зі свободою людини. Адже, не маючи свободи, людська особистість не була б спроможна відповісти за свої вчинки. Уважається, що людині притаманна свобода волі, свобода дії та свобода вибору, тобто людина осмислено обирає той чи той варіант поведінки, а тому має відповідати за свій вибір і вчинок. При цьому свободу волі розглядають як умову притомності; свободу дії – як вираження відповідальності людини за вибір своїх бажань і спосіб самоствердження як природної істоти; свободу вибору – як вираження відповідальності за самі бажання людини як істоти метафізичної (абсолютної, безсмертної). Отже, лише маючи свободу, людина може бути відповідальною. Свобода, отже, є умовою постання відповідальності, як «особливої моральної скерованості людського суб'єкта, онтологічний виток якої – існування у стані відповідання за неповторний дарунок буття»⁸.

Критику класичного розуміння співвідношення свободи і відповідальності знаходимо в концепції Емануеля Левінаса, який, на відміну від І. Канта, вважає, що відповідальність не можна вільно прийняти, а тому відповідальність покладена на людину до набуття нею свободи. На думку Е. Левінаса, відповідальність є первісною простотою та безпосередністю, їй протистоїть свобода, яка є чимось штучним. Тому не свобода є передумовою відповідальності, а навпаки, – відповідальність закладає простір для реалізації свободи людини. Людина приречена не на свободу, як вважав Ж.-П. Сартр, а на те, щоб брати на себе відповідальність. Без останньої свобода неможлива.

⁷ Адорно Т., *Проблеми філософії морали*, Москва, 2000, С. 185.

⁸ Малахов В., *Етика: курс лекцій.*, Київ: Либідь, 2004, С. 191.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. філософію розцінювали як «абсолютну відповідальність». Подібний погляд висловлювали А. Шопенгауер, С. К'єркегор, К. Маркс, Е. Гуссерль та інші. Після Другої світової війни проблема відповідальності набула надзвичайної актуальності в європейському інтелектуальному середовищі. У цьому контексті можна звернутись до міркування Ж.-П. Сартра, який проголошував вимогу «стати відповідальним за світ так, ніби він був би нашим творінням».

Сьогодні відповідальність стала не лише принциповою і навіть онтологічною темою – їй відведено основне значення. Ідеться про відповідальність усієї історії, природи, культури і навіть Бога (як у концепції Г. Йонаса). Поль Рікер говорить про відповідальність у контексті етичного аналізу, що веде від етики через моральне Я до практичної мудрості⁹. Отже, відповідальність в умовах кризи сучасного суспільства постає новим і більш важливим феноменом, ніж поняття розсудливості, яке було ключовим у традиційній етичній думці.

У сучасній етиці можна натрапити на твердження, що відповідальність людини за свої вчинки – це умова можливості комунікативного ладу, який своїм підґрунтям має спільну практику й форми життя. Те, за що людина «відповідає», є завданням, яке впливає зі спільного буття людини як «особи» з іншими людьми: у сім'ї, колективі, школі, університеті, державі, партії та церкві.

У комунікативній філософії відповідальність є поняттям, у якому перехрещуються мовні й реальні стосунки особи. «Відповідальним» є кожен, хто долучається до ситуації розмови. Здатність відповідати комусь сягає корінням до загальної здатності людини говорити, вибудованої на взаємній грі звертання та відповіді. У цьому розумінні відповідальною можна назвати людину, яка може говорити з іншими людьми¹⁰.

⁹ Рікер П., *Етика і мораль*, в: Рікер П. Навколо політики, Київ: Дух і Літера, 1995, С. 279.

¹⁰ Рідель М., *Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики*, в: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії, Київ: Либідь, 1996, С. 82.

Гостро сьогодні постає проблема відповідальності за прийдешні покоління. Як стверджує Ф. Ніцше, людство стає само-обіцяною, коли це стосується і його сучасної історії, і світу у процесі становлення. Людина здатна відповідати за себе, як за майбуття.

Як зазначав Р. Ингарден, кожна людина є тілесно-духовною істотою, якої Я в особливий спосіб заангажоване у відповідальності. Ідентичність особи ще не достатня, натомість її поведінка необхідна для несення відповідальності. Звісно, не йдеться про патологічні випадки, а саме про роздвоєння свідомості. Ідентичність діючої особи є онтичним фундаментом відповідальності. Водночас наш потік свідомості містить не лише хвилювання, пов'язані з актуальними фактами в нашому тілі і в зовнішньому світі, але також так звані пригадування або тримання в пам'яті фактів, які належать до минулого чи майбутнього¹¹. Наприкінці 60-х років ХХ ст. Р. Ингарден зауважував, що важливою справою є звернення до фактів існування, які можна передбачити в майбутньому, тому що при відповідальній діяльності особливо важливою є постава щодо того, що стане фактом у майбутньому.

Ганс Йонас у праці «Принцип відповідальності» ставить риторичне питання: Чи можна створити організацію, котра взяла б на себе захист іще не народженого покоління людей¹². З огляду на зауваження теоретиків, що ми вступили сьогодні в нову етичну епоху, де найвищою цінністю є відповідальність, це запитання Г. Йонаса перестає бути абсурдним. Відповідальність стала осередком нової етичної парадигми, необхідної з огляду на кардинальні зміни, яких зазнала людська діяльність під впливом технологічного фактору. Раніше в центрі уваги традиційних етичних учень були явища, що належали до одного й того ж самого часового проміжку. Проблеми майбутнього мислителі не вивчали, а тим більше не передбачали того, що людина, яка діє і ще не знає нас-

¹¹ Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: Ingarden R. *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989, S. 141.

¹² Див.: Йонас Г., *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, Київ: Лібра, 2001, 400 с.

лідків своєї діяльності, виявляється єдиною істотою, яка здатна гарантувати життя наступним поколінням або знищити його.

Ми маємо усвідомити, що своєю діяльністю «готуємо» майбутнє, про яке ще нічого конкретно не знаємо, але саме через це несемо за нього відповідальність. Ми маємо попідкуватись, аби зробити можливе майбутнє гідним самому життю. Отже, категоричний імператив І. Канта, який вимагає чинити так, ніби ти хотів, щоб твоя максима стала універсальним законом, трансформується в контексті сучасної парадигми відповідальності в інший імператив: «Чини так, щоб результати твоєї діяльності не виявилися згубними для самої можливості майбутнього життя на Землі», або ж «Здійснюючи вибір сьогодні, думай про майбутнє людини, яке залежить від твого вольового рішення»¹³.

Майбутнє зобов'язує нас, воно дивиться на нас в обличчя (це зміна формули Е. Левінаса «Інший дивиться мені в обличчя») ¹⁴. Ідеться про онтологічну відповідальність за майбутнє людства. У цьому контексті Е. Левінас пише: «Ми є відповідальними по той бік наших намірів»¹⁵. Філософія існування поступається онтології. Це факт втягнутого, зацікавленого буття, де Я – учасник подій. Онтологія ж мислиться як сутність усіх взаємин із буттям і відношень у бутті. Ключовим поняттям онтологічної відповідальності є поняття розуміння.

Я як суб'єкт етики є відповідальним за все і всіх, його відповідальність не має меж¹⁶. Онтологічну відповідальність за майбутнє людства можна подати у формі категоричного імперативу: «Слід підкуватись про те, що дасть можливість не обірватись людському існуванню». Водночас необхідно забезпечити існування людства як такого і зберегти його таким, яким ми знаємо його сьогодні.

¹³ Рікер П., *Етика і мораль*, в: Рікер П. Навколо політики, Київ: Дух і Літера, 1995, С. 266.

¹⁴ Левінас Е., *Між нами. Дослідження думки-про-іншого*, Київ: Дух і Літера, Задруга, 1999, С. 119.

¹⁵ Там само, С. 8.

¹⁶ Там само, С. 237.

У праці «Дискурс і відповідальність. Проблема переходу до постковенційної моралі» К.-О. Апеля ставить запитання, чи може вижити індустріальне суспільство без етики розумного самообмеження. Воно перегукується з низкою проблем, які порушує Г. Йонас у праці «Принцип відповідальності». К.-О. Апель розглядає проблему відповідальності в контексті філософії комунікації. Він стверджує, що ми завжди у своєму мисленні претендуємо на інтерсуб'єктивну обов'язковість, цінність своїх роздумів. До того ж визнаємо солідарну відповідальність за розв'язання проблем та рівноправність у вирішенні питань усіх членів реальної комунікативної спільноти (людей, які сьогодні існують), а також припускаємо необмежену ідеальну комунікативну спільноту. Ідеться про те, що відповідальність реальної комунікативної спільноти поширюється також на ті можливі проблеми, про які ще навіть не дискутують, але яких очікують незабаром, тобто вони постануть перед членами необмеженої комунікативної спільноти в майбутньому¹⁷. Отже, обґрунтування етики дискурсу пов'язане також із раціональним поясненням тези Г. Йонаса, що людство має існувати і в майбутньому.

В етиці дискурсу К.-О. Апеля йдеться загалом про раціональне обґрунтування відповідальності взагалі як формально-процедурного принципу дискурсу організації колективної відповідальності. Говорячи про передумови фундаментального принципу колективної відповідальності, слід визнати, що необхідність пояснення зумовлених обставинами матеріальних норм має вирости з відношень фактичного буття з наших можливостей, а також з нашої технологічної та політичної влади. Важливо звернутись до нагального сьогодні співвідношення між охороною та прогресом (за словами К.-О. Апеля). Адже підґрунтям головної вимоги етики дискурсу (дискурсивно організованої солідарної відповідальності людей за їхні колективні дії) є покладання необхідно зв'язку між вимогою охорони буття та гідності людини і со-

¹⁷ Апель К.-О., *Обґрунтування етики відповідальності*, в: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії, Київ: Либідь, 1996, С. 51.

ціальним імперативом прогресу в здійсненні гуманності¹⁸. Серед найважливіших і водночас найскладніших питань, що вимагають розв'язання у вимірі етики відповідальності за майбутнє людства, є, наприклад, проблема врегулювання міжнаціональних конфліктів у контексті сучасних глобалізаційних процесів, міжнародних конфліктів у вік ядерної загрози і міжкультурних конфліктів у рамках сучасного діалогу цивілізацій.

Крім того, актуальним є питання, наскільки за теперішнього стану людського самоствердження інші живі істоти також можуть знайти своє місце на землі, адже тривалий час не природа загрожує нам, а ми – їй. Ми можемо протиставлятися іншим істотам і стихіям, але не природі, як певній цілісності загалом. Ми можемо втручатися у світ, але маємо відповідати за це перед цілісністю¹⁹.

Прагнучи до кращого життя, людина застосовує новітні технології, які використовує не для порятунку наявного, тобто не виходить із життєвої потреби, але для досягнення раю на землі, коли необхідне підкорюється марнославству. Сучасні глобалізаційні процеси пов'язані з прогресом технологій (цифрових, мережевих), поглибленням об'єднавчих процесів (зокрема зі створенням всесвітніх економічних, політичних організацій тощо). Ці процеси мають накопичувальний глобальний характер, але водночас і наслідки глобального масштабу, що спричиняє загрозу існуванню людини і світу. Г. Йонас у цьому контексті зазначає, що людство не має права себе знищити. Людина як частина буття (Da-sein) має також берегти світ від Ніщо. Лише людина здатна взяти на себе відповідальність за буття.

Г. Йонас говорить про необхідність перегляду принципів традиційної етики у зв'язку зі зміною характеру людських діянь. Одним з основоположних мотивів традиційної етики був антропоцентризм. Природу пояснювали як незмінну й вічну, яка піклується про себе сама. Сфера етики обмежувалася питаннями

¹⁸ Апель К.-О., *Обґрунтування етики відповідальності*, в: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії, Київ: Либідь, 1996, С. 59.

¹⁹ Маср-Абіх К. М., *Повстання на захист природи. Від доповіді до спільносвіту*, Київ: Лібра, 2004, С. 59.

людської буттєвості, сферою спілкування з людьми. З розвитком техніки людина відвойовує у природи все нові простори, розширює штучне середовище перебування. Унаслідок цього відбувається порушення космічної рівноваги. Людство усвідомило обмеженість природи в її здатності до самовідновлення. Природа тепер залежить від нас і стає предметом піклування та відповідальності людини.

Ще одним принципом класичної етики, який потребує перегляду є те, що вона не бере до уваги віддалені ефекти людської діяльності. Золоте правило поведінки та категоричний імператив І. Канта передбачають впевненість у тому, що природа людини, її місце в суспільстві – константи незмінних сутностей. Щоразу починаючи діяти, людина починає начебто «з нуля» (як цього вимагає І. Кант) і не зважає на можливі наслідки цієї дії в майбутньому.

Г. Йонас підкреслює, що ніякі обіцянки майбутніх благ та покращення якості життя не можуть виправдати навіть найменший ризик, а тому він критикує утопічні конструкції марксизму та етику надії Е. Блоха, у яких теперішнє є перехідною сходинкою до майбутнього ідеального стану людства, тобто має цінність лише в порівнянні з цим ідеалом. Неконтрольована технологічна потужність перетворює утопію як проекцію наших надій на майбутнє в найнебезпечнішу спокусу сучасної людини. Подолати цю спокусу має на меті принцип відповідальності. Не бажання й надії доцільні в майбутньому, а страх та піклування.

Кантівський імператив оцінює тільки суб'єктивні максими вчинку, а не їхній предметний зміст. Тому, виходячи з імперативу І. Канта, важко обґрунтувати відповідальність за результати наших дій і спів-відповідальність за віддалені наслідки колективної діяльності.

Відповідальність передбачає наявність у людини почуття обов'язку та совісті, вміння здійснювати самоконтроль. Здійснений вибір людини, прийняте нею рішення означає, що людина готова на себе взяти всю відповідальність і навіть за те, що не змогла передбачити. Неунікність ризику зробити щось «не те»

передбачають наявність у людини мужності, необхідної на всіх кроках її діяльності: під час прийняття рішення, у процесі його реалізації і також у випадку невдачі.

Визначаючи поле відповідальності, Г. Йонас зосереджує увагу на проблемі переходу від воління, яке приводить у рух природну доцільність і є «благом» саме по собі, до належності, яка тільки й може приписувати чи забороняти волінню ту чи ту мету. Перехід, що опосередковує воління і належність, пов'язаний з феноменом могутності як активною цілеспрямованою силою, яка об'єднує знання та свободу. Лише в людині з воління виникає належність як самоконтроль над своєю усвідомленою могутністю, власним буттям. Могутність, яка, за Г. Йонасом, об'єднує воління і належність, – це те, що ставить відповідальність у центр моралі.

У передмові до українського видання праці «Повстання на захист природи. Від довкілля до спільноsvіту» К. М. Майер-Абіх зазначає, що Україна, яка у зближенні з Європою розвивається шляхом побудови сучасного індустріального суспільства, не повинна повторювати в майбутньому західних помилок.

К. М. Майер-Абіх говорить про духовні передумови, на основі яких сучасне індустріальне господарство країн Заходу розвивається за рахунок країн «третього світу» – світу прийдешніх поколінь і природи загалом. Автор намагається відповісти на питання, чому руйнація довкілля прогресує, хоча вже відомі її наслідки. Причиною цього парадоксу є те, що ми не тільки хибно діємо, але й мислимо, тобто проект Просвітництва, за яким ми живемо, ще й досі не завершено. А тому необхідно врятувати розум від нерозумної раціональності. Виконати це можна завдяки ще одному Просвітництву, яке прояснюватиме значення нашого життя в природі. Філософ твердить про хибність протистояння культури і природи в сучасному світі, адже культура пов'язана з внеском людини в історію природи. Водночас К. М. Майер-Абіх підкреслює, що світ із людьми може бути кращим, ніж світ без людей, коли поважатиметься самоцінність природного спільноsvіту в природі

і загалом²⁰. Для цього антропоцентрична етика має поступитися голістській, згідно з якою ми відповідальні за інше життя, з яким побутуємо поряд. Варто згадати, що термін «голістська етика» походить від грецького «*holos*» – цілий, весь. Тому голістська етика є складовою частиною голістської філософії як філософії цілісності. К. М. Майєр-Абіх закликає нас інакше мислити та інакше діяти.

«Повернутись» до природи ми можемо завдяки розуму й культурі. Хоча починаючи з часів Відродження, людина все більше прирівнює себе до Бога. Декартівський поділ на річ мислячу (людина) і річ протяжну (природа) перетворює останню на засіб, а тому природа втрачає свою самоцінність, яку мала за античності. У Гегеля, як відомо, природа була лише сходиною до історії духу, який легітимізує стан, коли захищено права людини щодо природи, але не захищено права природи. К. М. Майєр-Абіх зі свого боку говорить про необхідність упровадження змін до законодавства, зокрема Конституції Німеччини, спрямованих на врегулювання взаємин людини та природи у спільносвіті²¹.

Філософ пропонує конкретні заходи, зорієнтовані на покращення взаємозв'язків людини зі світом у спільносвіті загалом, а саме: обмеження кількості поїздок автомобілем, зменшення споживання м'яса. Звертається також до вирішення проблеми економічного та правового характеру: говорить про необхідність доповнення ідеї соціальної відповідальності за власність (у західному розумінні приватної власності) ідеєю відповідальності за природу, що б допомогло подолати несправедливість у підході людини до природи.

Доволі актуальною в умовах розвитку громадянського суспільства є також проблема політичної відповідальності. Поняття політичної відповідальності охоплює відразу дві сфери: політики й етики. Реальна політична відповідальність щонайменше триєдина: це відповідальність за чуйність до викликів часу, сус-

²⁰ Маєр-Абіх К. М., *Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту*, Київ: Лібра, 2004, С. 11.

²¹ Там само, С. 145.

пільства (відповідальність за своєчасну постановку проблем); відповідальність за ухвалені рішення, що мають поставати як результат суспільного обговорення; відповідальність за сам політичний дискурс, а також відповідальність за «обличчя влади»²². Політична відповідальність пов'язана з громадянською. Політик водночас є громадянином. Він бере участь у відповідальності своєї нації – і в цьому сенсі сприяє національній самосвідомості. Це означає, що він поділяє і національну вину, яка теж є складником відповідальності (прикладом може бути Німеччина, уряд якої визнав вину нацистського режиму і взяв на себе відповідальність за скоєні проти людства злочини в період Другої світової війни).

Позбавлена політичної відповідальності, людина зі статусу суб'єкта політики переходить у статус «політичного об'єкта», яким можна маніпулювати. Унаслідок цього політика зводиться до виміру змагання (боротьба за владу) і вистави (громадяни є одночасно глядачами й ляльками в театрі політики). У результаті виникає почуття соціального безсилля, що підриває політичну відповідальність. Хоча в певній критичній точці це безсилля може також її пробудити.

Низький рівень політичної відповідальності, який ми сьогодні спостерігаємо на всіх рівнях, пов'язаний із низькою політичною культурою, слабкістю громадянського суспільства, редукцією поля політичних дискусій і у випадку України є наслідком системної кризи нашого політикуму. Тому, попри географічне розташування в центрі Європи, у політичному плані ми перебуваємо на її маргінесі²³. Отже, наша відповідальність полягає в тому, щоб чинити спротив застійним процесам політики, а також боротьбі за приватні інтереси й особисту владу.

Г. Йонас зосереджує увагу на проблемі політичної відповідальності, яка сягає в майбутнє, зазначаючи, що політична відповідальність не має свого, обумовленого природою предмета, терміну завершення. Але з огляду на те, що радіус практичної

²² Семенов Н., *О политической ответственности*, <http://www.nmnbj.org/pub/050905/respon.html>

²³ Там само.

дії переважає радіус її передбачення, відповідальність у великих справах виходить далеко за межі того, що формально можна зробити обов'язком суб'єкта діяльності.

Ключовим у контексті політичної відповідальності є положення про необхідність політичної свободи. Імператив політика, діяльність якого свідомо спрямована на переобтяжене невідомим майбутнє, – не роби нічого такого, що стане перепорою появі інших політиків. Отже, не можна перепиняти для цього необхідне й одвічне джерело свободи в суспільстві, що є важливим для появи майбутніх політиків. Як бачимо, відповідальність політики в тому, щоб лишалася можливість для майбутньої політики²⁴. Цей принцип означає, що будь-яка всеосяжна відповідальність, хоч які будуть її прояви, є відповідальною за те, щоб завдяки їй здійсненню залишалась можливість відповідальності і в майбутньому.

Водночас варто зауважити, що окреслення близького горизонту майбутнього приховує парадокс: з одного боку, ми знаємо про майбутнє більше, ніж наші пращури, з іншого – менше. Більше – оскільки розширилися наші можливості проєкції майбутнього з огляду на методичне застосування знання, що ґрунтується на встановленні причинно-наслідкових зв'язків; менше – оскільки в минулому світ сприймали як відносно стабільний, а сучасність характеризується конститутивними змінами. Колись люди були впевнені, що погляди, звичаї, відносини володарювання і форми господарювання, способи збереження миру не зміняться суттєво в наступних поколіннях порівняно з теперішніми. Сьогодні ж ми свідомі того, що більшість речей стануть іншими. Тому динаміка є нашою долею²⁵.

Важливою в цьому контексті є проблема завбачення, яке перетворюється на практичну політику. Зумовлена передбаченнями діяльність має сприяти або завадити тому, щоб ці передбачення були виправдані. Державна політика має скеровуватися на те, щоб уникнути катастрофічного напрямку розвитку людства.

²⁴ Див.: Йонас Г., *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, Київ: Лібра, 2001, 400 с.

²⁵ Там само.

Розв'язання проблем відповідальності та розроблення принципів керування нею в сучасному світі дозволяє вирішити цілу низку глобальних проблем. Принципи відповідальності створюють фундамент нашого ставлення до природи та інших людей. Найважливіше, однак, значення розгляду цієї проблеми однозначно пов'язане з перспективою в майбутнє. Глобалізаційні процеси, що відбуваються сьогодні, спрямовують людство до планетарної цивілізації. Воднораз вони вимагають «обережного поступу», який би зберіг для майбутніх поколінь природний та людський потенціал нашої планети. У минулому столітті було чимало випадків гуманітарних та екологічних катастроф, які сформували гіркий досвід людства. Цей досвід став підставою обговорення проблеми відповідальності, яка, своєю чергою, спрямована на запобігання трагедіям.

Література:

1. Адорно Т., *Проблеми філософії морали*, Москва, 2000, 239 с.
2. Апель К.-О., *Обґрунтування етики відповідальності*, в: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії, Київ: Либідь, 1996, С. 46–60.
3. Аристотель, *Никомахова етика*, в: Аристотель, Сочинения в 4-х тт., Т. 4, Москва: Мысль, 1983, С. 53–295.
4. Гаджикурбанова П., *Страх и ответственность. Этика технологической цивилизации Ганса Йонаса*, <http://www.ethics.iph.ras.ru/em/em4/10.html>
5. Голик Н., *К истокам идеи ответственности*, в: История философии, культура и мировоззрение. К.60-летию профессора А. С. Колесникова, Сакт-Петербург, 2000, С. 40–46.
6. Грейш Ж., *Ответственность за будущее поколения: этический смысл трансмиссии*, http://www.philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#12
7. Ермоленко А., *Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия)*, Киев, 1994, 200 с.
8. Йонас Г., *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, Київ: Лібра, 2001, 400 с.

9. Левінас Е., *Між нами. Дослідження думки-про-іншого*, Київ: Дух і Літера, Задруга, 1999, 291 с.
10. Маср-Абіх К. М., *Повстання на захист природи. Від довілля до спільносвіту*, Київ: Лібра, 2004, 293 с.
11. Малахов В., *Етика: курс лекцій.*, Київ: Либідь, 2004, 384 с.
12. Нанси Ж.-Л., *Душа и образ*, <http://www.philosophy.ru/library/intent/09nancy.html>
13. Ницше Ф., *Генеалогія морали*, в: Ницше Ф., *По ту сторону добра и зла: В 2 кн., Кн. 2.*, Ленинград, 1990. С. 67, 71.
14. Рідель М., *Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики*, в: Ситниченко Л. *Першоджерела комунікативної філософії*, Київ: Либідь, 1996, С. 68–83.
15. Рікер П., *Етика і мораль*, в: Рікер П. *Навколо політики*, Київ: Дух і Літера, 1995, С. 265–283.
16. Семенов Н., *О политической ответственности*, <http://www.nmnbu.org/pub/050905/respon.html>.
17. Ситниченко Л., *Першоджерела комунікативної філософії.*, Київ: Либідь, 1996, 174 с.
18. Ingarden R., *О odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: Ingarden R. *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989, S. 71–169.

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ТРАНСГУМАНІЗМУ

Наталія Стратонова

Сучасну людину важко здивувати новими технологіями, адже її життя вже давно опосередковане через комп'ютер, мобільний телефон, фітнес-трекер та алгоритми «розумного будинку». Віртуальний світ, онлайн-синхронізовані графічні середовища пропонують: альтернативний спосіб життя, де людина концептуалізує себе за допомогою аватару та нікнейму; свободу (чи її ілюзію?), у якій основним стрижнем є часткова анонімність; онлайн-освіту, як можливість отримати знання, не виходячи з дому; інтернет-банкінг тощо. Власне, сам простір інтернету формує в нас «гібридне» сприйняття світу, пов'язане з можливістю реалізувати себе як у реальному житті, так і у віртуальному. Подібні пошуки скеровують нас до першоджерел Я-реальне vs Я-віртуальне, з-поміж яких є праці трансгуманістичного руху, що виник у II половині XX століття у зв'язку з переосмисленням взаємовідносин людина-машина.

Середина XX – початок XXI століть є новим етапом у технократичній історії людства. Упродовж цього часу, скажімо, з 1950-х років, коли А. Тьюрінг запропонував ідею штучного інтелекту, а Марвін Мінські вперше озвучив цей термін на конференції в Дармутському коледжі (1956 р.), відбуваються зміни фундаментального характеру, які торкаються всіх сфер життя людини. Ці зміни, з одного боку, дозволяють глибше зрозуміти дійсність, що нас оточує, а з іншого – породжують безліч питань та проблем, пов'язаних з минулим та майбутнім, з поглядом на реальне та віртуальне, на роль нової людини в сучасному соціокультур-

ному просторі. Особливо гостро постає проблема антропологічної кризи, де античний вислів «Пізнай самого себе» нівелюється Googlesearch. Останнім часом ми спостерігаємо витіснення з наукової думки філософської антропології та гуманітарних підходів до людини. Натомість виникають нові віяння (постгуманізм, трансгуманізм, іморталізм тощо), які розглядають людський інтелект як такий, що існує поряд зі штучним. Подібна плюралізація буттєвих форм розуму фактично стирає питання «Хто я?», а отже, і розуміння традиційної історичної людини. Як справедливо зауважує М. Бердяєв, «переворот у всіх сферах життя починається з появою машини. Відбувається ніби виривання людини з надр природи, помічається зміна всього ритму життя. Раніше людина була органічно пов'язана з природою, її суспільне життя складалось відповідно до життя природи. Машина кардинально змінює ці відносини між людиною та природою. Вона стає між людиною та природою, вона не лише ймовірно підкорює людині природні стихії, але підкорює і саму людину; вона не лише в чомусь звільняє, але й по-новому поневолює її»¹. Здавалося б, нові технології повинні полегшити спосіб життя людини, проте з часом вони перетворюють людське буття на просте існування.

У ХХІ столітті результатом цих еволюційних змін стає виникнення нового типу Людини – людини, яка пододала своє біологічне буття, страх перед смертю, яка може перебувати одночасно в кількох просторах (реальному та віртуальному) та живе в середовищі, що ми називаємо Суспільство 2.0. Ми ніяким чином не хотіли б применшити важливість нових технологій у людському бутті, основним нашим завданням є показати зміни, що відбулися з людиною у ХХ–ХХІ століттях, спричинені ренесансним універсалізмом, раціоналізмом Нового часу та науково-технічним прогресом, що невпинно завойовував усі сфери людського буття.

Технологічний прогрес бере під контроль природні процеси еволюції, породжуючи суперечності в питаннях людської екзистенції, самоусвідомлення та ідентифікації. Тому торжество розу-

¹ Бердяєв Н., *Смысл истории*, http://www.krotov.info/library/02_b/berdy-acev/1923_019_5.htm

му, що несе людині Благо, запропоноване епохою Просвітництва, трансформується в торжество техніки. А це, своєю чергою, актуалізує новий погляд на Людину та її буття в сучасному світі. Звісно, на початку свого існування такі філософські традиції, як постгуманізм і трансгуманізм актуалізуються в галузі наукової фантастики, проте на сучасному етапі, спостерігаючи за активним упровадженням нано- та біотехнологій, за генною інженерією, штучним інтелектом тощо, ми можемо стверджувати, що ці віяння актуальні й потребують подальшого осмислення.

У цій статті ми маємо намір проаналізувати основні напрямки смислового конструювання постлюдини в сучасному соціальному й віртуальному просторі крізь призму морально-етичної проблематики.

У середині XIX – на початку XX століть спостерігається загальний занепад європейської культури, що проявляється в нігілізмі, безнадії, розчаруванні, занепаді життєвих сил, занепаді культури, мистецтва тощо. Криза гуманізму, на думку мартініканського філософа Франца Фанона, пов'язана, передусім, з його прагненням створити одноманітність і нав'язати світогляд обмеженого кола людей як певну універсальну для всього людства істину. У своїх розвідках він зауважує: «Усі цінності середземноморської культури – тріумф гуманізму, просвітництва та краси – перетворюються на безживний, безбарвний дріб'язок. Усі розмови виявляються купкою мертвих слів. Цінності, покликані, як здавалось, ушляхетнювати душу, виявляються нікчемними, бо не мають жадного стосунку до конкретної боротьби, що в ній бере участь народ»². Луї Альтюссер вважає гуманізм історично обмеженим. Висловлюючись щодо постгуманізму, дослідник зауважує: якщо в гуманізмі особистість – це природне явище, то в «постгуманізмі» особистість – результат суспільного розвитку, певних соціальних умов. Отже, гуманізм у деяких випадках сприймається як певна ідеологія, а тому не може забезпечити об'єктивне знання реальності. Саме тому під терміном «постгу-

² Фанон Ф., *Про насильство*, <https://vpered.wordpress.com/2010/11/22/fanon-de-la-violence>

манізм» мають на увазі невизначену, проте бажану ідеологічну альтернативу, протест проти традицій гуманістичної думки. Відповідно постгуманізм – це любов до людини після гуманізму. М. Фуко, звертаючись до проблеми людини в історії, розглядає явище «смерті людини» як руйнування образу Людини, створеного гуманізмом. З-поміж основних причин цього процесу дослідник називає неможливість гуманістичної думки Ренесансу та раціоналізму класиків досягнути Людину.³ Тому постгуманізм постає як прорив у вимір Іншого шляхом відмови від уявлення про єдину Істину та загальнолюдське Добро.

На фоні кризи гуманізму у філософській думці порушують питання моральної готовності людини до змін і трансформацій. Тут варто згадати Надлюдину Фрідріха Ніцше, яка стоїть поза добром і злом, самостійно визначаючи моральні правила; долає все дріб'язкове і проривається до вершини людського духу «назустріч своєму вищому стражданню і своїй вищій надії», а мету життя знаходить в пошуку істини, творчій праці, подоланні себе. На це здатні лише обрані, ті, хто наділений «волею до могутності».⁴

Говорячи про Надлюдину, Ніцше, звісно, не мав на увазі трансформації у сфері нано- й біотехнологій. Він був впевнений у тому, що людина зможе еволюціонувати самостійно, за допомогою своїх природних талантів і саморозвитку. Проте на перше місце в контексті порушеної проблеми, у зв'язку зі стрімким розвитком науки й техніки, виступає феномен Надлюдини/постлюдини, як особи, здатної подолати свою природу і стати нечутливою до зовнішніх факторів впливу. Саме це і є стрижнем трансгуманістичної теорії – нової філософської традиції, спрямованої на можливість змінити людську природу за допомогою новітніх технологій.

Запропонований напрям, названий «трансгуманізмом» (термін запропонував Джуліан Хакслі), актуалізував питання осмислення людської генної інженерії та можливості трансформацій у природі людського розуму. До основоположників трансгуманізму

³ Фуко М., *Слова та речі*, <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>

⁴ Ніцше Ф., *Так казав Заратустра*, <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=3781>

зараховують Марвіна Мінскі, Реймонда Курцвейла, Ніка Бострома, Макса Мора тощо. Трансгуманізм у комплексному розумінні є сукупністю тверджень, згідно з якими штучна зміна людської природи не лише можлива, а й надзвичайно цінна, адже вона, на думку послідовників цієї філософської традиції, передбачає покращення конкретних когнітивних та фізіологічних здатностей людини, а як наслідок і радикальну зміну поглядів на проблему життя і смерті. Слід зауважити, що проблематика трансгуманізму не вичерпується нано-, біотехнологіями та штучним інтелектом. Вона, передусім, формується як новий спосіб життя та світогляд, а це, своєю чергою, зумовлює актуалізацію морально-етичних заваг «за» та «проти» подібних втручань в життя людини, а також онтологічних питань, пов'язаних з природою інтелекту й свідомості.

У 2013 році на форумі «Global Future 2045: Towards a New Strategy for Human Evolution» футуролог, директор з технічних розробок корпорації Google Реймонд Курцвейл заявив: «Ми ставатимемо все більш небіологічними істотами, доки не дійдемо до стану, коли небіологічна частина превалюватиме, а біологічна втратить своє значення. При цьому небіологічна частина буде настільки міцною, що вона зможе повністю моделювати й розуміти біологічну частину. Отже, якщо біологічна частина зникне, це не матиме значення, оскільки небіологічна частина вже повністю її розумітиме»⁵.

Проте, якщо звернутися до передісторії, слід зазначити, що вперше на термін «трансгуманізм» у сучасному його розумінні натрапляємо в працях англійського біолога-еволюціоніста Джуліана Хакслі. Ще 1957 року в праці «New Bottles for New Wine» науковець, досліджуючи питання майбутнього людства та його можливостей, наголошує на тому, що людський вид, за бажання, має можливість перевершити себе. Таким чином, на думку Д. Хакслі, виникне нова віра, яку можна назвати «трансгуманізмом». Це явище дослідник тлумачить таким чином: людина, яка

⁵ Koene R. A., *Global Future 2045: Towards a New Strategy for Human Evolution*, <http://gf2045.com/read/265>

залишилась людиною, але перевершила себе завдяки реалізації та заради реалізації нових можливостей людської природи.⁶ Як бачимо, Джуліан Хакслі одним із перших порушує питання, з якого виникають суперечності трансгуманізму загалом. Ці суперечності зумовлені розумінням Людини: залишиться вона на вершині еволюції або ж стане перехідною ланкою. Відповідно виникає проблема відношення до духовного, адже надможливості трансформованої людини, згідно із трансгуманістичними теоріями, не завжди передбачають традиційні загальнолюдські цінності, пов'язані з розумінням Добра і Зла. Зрештою, межа між ними стирається взагалі, адже ідеологічна парадигма цього напрямку передбачає позбавлення цінностей класичного гуманізму: тілесності, почуттів, любові, спасіння тощо. Трансгуманізм, отже, виводить розуміння буття людини на інший рівень – технологічний. На цьому етапі основним орієнтиром стає світогляд, що фіксує надлюдину, яка, за Ж. Ламетрі, редукує людину до машини. Підтвердженням вищесказаного є також праці Р. Еттінгера «Перспективи безсмертя» (1962), «Від людини до надлюдини» (1972), Ф. М. Есфандіарі (FM-2030) «Чи є Ви трансгуманістом» (1989), М. Мора «Принципи екстропії» (1995), Н. Бострома «Що таке трансгуманізм» (1999) тощо.

У рамках трансгуманізму активно розробляється проблематика постлюдини, людська природа якої трансформована завдяки біотехнологіям. Прихильники цього напрямку вже вважають себе транслюдьми, бо покращують своє тіло за допомогою імплантів та активно використовують комп'ютерні технології. Відтак, транслюдина буде перетворюватись на постлюдину за допомогою нанотехнологій, ліків для зміни станів свідомості та покращення пам'яті, генної інженерії тощо.

У сучасних наукових колах термін «постлюдина» став ключовим для позначення онтологічних, епістемологічних, біотехнологічних змін у бутті людини у ХХ–ХХІ століттях. Зрештою цей термін почали вживати для позначення будь-яких сучасних по-

⁶ Huxley J., *New Bottles for New Wine*, London: Chatto&Windus, 1957, P. 17.

глядів на людину, що в підсумку спричинило методологічну й теоретичну плутанину серед науковців. Термін «постлюдина» вмістив постгуманізм, трансгуманізм, новий матеріалізм, частково антигуманізм та метагуманізм. Найбільш дискусійними в цьому ключі стали постгуманізм і трансгуманізм. Ф. Феррандо вказує на такі причини цієї плутанини: «...Обидва рухи виникли в кінці 80-х – на початку 90-х і вказували однакові теми й інтереси. Прихильники цих рухів поділяли сприйняття людини як живої істоти, стан якої не є остаточним та є змінним (*тобто, еволюція людини самою людиною не закінчується* – прим. Н. С.), проте перспективи й корені цих питань не були однаковими. Крім того, концепція постгуманізму сама по собі інтерпретувалась трансгуманістичними поглядами на людину, яка в кінцевому результаті може настільки радикально себе змінити, що стане причиною появи постлюдини в трансгуманістичній епосі»⁷. Таку плутанину слушно пов'язати з постантропоцентричними та постдуалістичними підходами постгуманізму, що містять як філософський, так і культурний аспекти. Отож, у контексті названих досліджень префікс «пост» почав фіксувати перехід того чи того культурного феномену в інший якісний стан, вказуючи на іншобуття Людини, яка в постмодерній культурі прийшла на зміну Людині «традиційній».

Поступове злиття людини з машиною стає предметом аналізу Донни Гаравей у її «Маніфесті кіборга». Дослідниця зазначає, що людина не в змозі більше сприймати саму себе як людську істоту, тому правильніше було б проголосити себе кіборгом. «Кіборг – істота постгендерного світу, що не має нічого спільного з бісексуальністю, доедипальним симбіозом, невідчуженою працею чи іншими спокусами органічної цілісності, досягнутої остаточним привласненням сили частин вищою єдністю... Можна сказати, що кіборг не має власної історії в її західному розумінні, і це парадоксально – адже кіборг представляє жажливий апокаліптичний телос загостреного домінування Заходу в абстрактній індивідуа-

⁷ Ferrando F., *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, "Existenz: an international journal in philosophy, religion, politics, and thearts", 2013, Nr 8, P. 26-32.

лізації; скінченне «я», нарешті вивільнене від усіх залежностей; людину в космічному просторі...»⁸. Донна Гаравей виокремлює три вирішальних межових злами в історії людства, що дозволили сформувати образ кіборга як людину майбутнього:

– біологічно-детерміністська ідеологія, У результаті якої кіборг з'являється там, де порушується кордон між людиною і твариною;

– розрізнення між твариною-людиною (організмом) і машиною (технологічний детермінізм). Наділяючи докібернетичні машини «привидом духу», дослідниця робить наголос на тому, що машини кінця ХХ століття фактично знівелювали різницю між природним і штучним, розумом і тілом, внутрішнім і зовнішньо сконструйованим. Отже, на думку вченої, «наші машини жваві, самі ж ми – страшенно інертні»;

– розмитість межі між фізичним та нефізичним. Донна Гаравей бачить світ майбутнього безстатевим, таким, що не має ні кінця, ні початку. Кіборги, на її думку, не можуть становити загрози для людини, адже сама вона частково стає кіборгом.

У результаті виникає питання – *чи може людина, частково ставши машиною, зберегти в собі людські якості?*

На сьогодні людство настільки тісно контактує з машиною, що межа між штучним та природним і справді поступово зникає. Людина, сформована єдиними технологіями, прагне більшого єднання зі світом машин, а це, своєю чергою, призводить до втрати нею своєї ідентичності. До питання взаємовідносин у рамках «людина-машина» звертається у своїх працях французький філософ Жан Бодрійяр. Він розглядає постгуманістичну реальність як світ машин, що турбуються про людей: «З віртуальними машинами проблем більше не існує. Ви вже не є ні суб'єктом, ні об'єктом, ні вільним, ні відчуженим, ні тим, ні іншим: ви перебуваєте в стані захоплення комутаціями. Відбувся перехід від пекла іншого до екстазу одного й того самого, з чистилища змін до штучного раю схожості. Дехто скаже, що це ще більше рабство, але Людина

⁸ Гаравей Д., *Маніфест кіборга*, <http://izin.com.ua/cyborg-manifesto/>

Телематична не може бути рабом, адже не має своєї волі. Немає вже відторгнення людини людиною, є лише гомеостаз людини з машиною...»⁹. На думку дослідника, умови постгуманізму можна сприймати як убивчу досконалість штучного середовища, що охоплює весь світ.

Підтвердженням цьому є застосування нових поколінь біонічних протезів, інтенсивний пошук способів перекодування інформації, що надають органи чуття: до прикладу, під час деяких уражень зорового нерву, результатом яких є кольорова сліпота, спеціальна відеокамера переводить кольори навколишніх предметів у звуки з певною частотою коливань, а пацієнти навчаються їх сприймати і використовувати з користю для себе. До того ж, цифрові технології сприяють розширенню наших когнітивних можливостей: цифрові прилади стали інструментом опосередкування, що здатні розширити обмежені можливості сенсорної, нейрокогнітивної та скелетно-м'язової системи людського організму.

У контексті порушеної проблеми постає питання кіборгізації соціуму. Наукові розробки, зокрема й згадані вище, формують у масовій культурі образ так званого Кіборга як одного з варіантів Постлюдини, що певним чином деформує онтологічні межі та ставить нові питання в екзистенційному погляді на постособистість.

Слід зауважити, що терміни «кіборг» та «кіборгізація» (від англ. –«cybernetic organism») 1960 року ввели в ужиток аерокосмічний винахідник Манфред Клайнс і лікар Натан Клайн, дослідники лабораторії динамічного моделювання в Нью-Йорку, які займалися проблемами інформаційних технологій, що доповнюють поведінку людини і є необхідними для організму людини в умовах космічних польотів. У науковій літературі та масовій культурі термін закріпився завдяки численним книгам і фільмам на тему майбутнього.

У науці тема зрощення людського організму з машиною та її елементами отримала практичне втілення в галузі медицини і

⁹ Бодрийяр Ж., *Прозрачність зла*, http://molotoff.info/books/prozorist_zla.txt

трансплантації штучних органів, сфері створення нових матеріалів на основі нанотехнологій, у розвитку інформаційно-когнітивних технологій. Її передумовами можна вважати і ідеї спрямованої еволюції в душі ноосфери, і сучасні теорії трансгуманізму, сингулярності – швидкого наукового прогресу, який призведе до створення штучного інтелекту й поступової кіборгізації людей.

Одним з авторів цих ідей є американський винахідник, програміст, футуролог, технічний директор Google, засновник Університету Сингулярності, «батько» трансгуманізму Реймонд Курцвейл. Він стверджує, що постбіологічний інтелект незабаром буде «встановлюватися» в роботів так само, як зараз встановлюється програмне забезпечення в наших комп'ютерах. За його словами, швидка стимуляція процесів кіборгізації може привести до технологічної сингулярності вже в 2045 році. Цей підхід – найбільш оптимістичний, навіть тяжіє до фетишизації кіборгів і має практичні аспекти. Р. Курцвейл у рамках діяльності компанії Google і Університету Сингулярності (2009) працює над проектом створення програмних продуктів на принципах штучного інтелекту, упровадження яких очікують до 2020 року.

На сучасному етапі технології для маніпулювання мозком людини з метою змінити її поведінку; нейрофармакологічні впливи, або застосування медичних препаратів, що дозволяють модифікувати емоції та поведінку людини; технології, спрямовані на суттєве продовження життя людини; технології генної інженерії належать до класу так званих технологій HI-HUME, спрямованих на маніпуляцію індивідуальною та масовою свідомістю. Їх вплив настільки вагомий, що вони здатні руйнувати механізми саморегуляції людського індивідуального й соціального простору. Поява технологій HI-HUME, на думку російської дослідниці О. Жукової, стала можливою лише після появи та стрімкого розповсюдження сучасних інформаційних і телекомунікаційних технологій, що дозволили обробляти масштабні масиви інформації і транслювати на великі території потрібні інформаційні потоки.¹⁰ Активне

¹⁰ Жукова Е., *Человек в плену hi-hume*, «Вестник Томского государственного педагогического университета», 2007, № 11., С. 30

використання зазначених (і не лише) технологій відкриває перспективу для теорії технологічної сингулярності, яка передбачає винайдення штучного інтелекту, що перевершить людський розум і буде здатен до самовдосконалення; інтеграцію людини з обчислювальними машинами; покращення можливостей людського мозку за рахунок біотехнологій. На початку 2000 року Еліезер Юдковські, американський фахівець з розвитку штучного інтелекту, виокремив дві ознаки наближення ери технологічної сингулярності: зростання техногенного безробіття та екстремально швидке розповсюдження ідей. Враховуючи вірусність розповсюдження новин/псевдоновин у мережі інтернет, людство наближається до певної точки у своєму розвитку, рух від якої кардинально змінить погляд Людини на саму себе.

Отож, уперше в історії Людини цілковита трансформація самої себе, своєї природи і конституції стає технічно здійсненна, і Людина, безумовно, неухильно починає вибудовувати відповідні практики. Кіборгізація соціуму у філософській думці неодмінно призводить до необхідності поставити заново чи не всі базові питання антропології: про існування «природи» і можливості «визначення» людини, про особистості, про ідентичність індивідуальну і видову, про ціннісні й етичні підстави людського існування.

Ще одним із напрямів у сфері наукових розробок стала генна інженерія, що також ставить перед філософською думкою низку важливих онтологічних та екзистенційних питань. Розшифровка геному людини стала вирішальною передумовою того, що гено-технології увійшли в розряд трансформативних практик, які ведуть до появи постлюдини. Сьогодні у сфері антропогенетичних досліджень велика різноманітність можливих стратегій, ліній розвитку, проте, водночас, ми маже не знаємо тих кінцевих пунктів, куди ведуть ці лінії.

Як і на шляху до Кіборга, виокремлюють певні ступені розвитку технологій, які є одночасно і ступенями просування до генетично модифікованих людей. Для стислості ми їх зведемо всього до

двох етапів, які часто називають стадіями: негативною, або терапевтичною і позитивною, або такою, що покращує, евгеніку.

На початковій стадії робота з генетичним матеріалом людини має винятково характер отримання інформації та вжиття заходів захисту (перш передусім від спадкових захворювань і генетичних дефектів, наприклад синдрому Дауна). Хоча і тут уже виробляються генетичні модифікації. Практики негативної евгеніки, будучи корекційними практиками, спрямовані в галузь медицини. Але використовувані в них з метою отримання інформації технології – передімплантаційна діагностика і «скринінг», генетичне тестування – можуть застосовуватися і для інших цілей, що належать уже до наступної стадії. Тут робоче поле нечітке: наприклад, «позитивна» евгеніка визначається лише «негативним» способом, передбачаючи зокрема будь-які генетичні зміни, трансформації, маніпуляції, які не зводяться до терапії.

Проте сьогодні і в цій галузі обговорюють, здебільшого, помірні стратегії, спрямовані лише на «поліпшення» наявного набору властивостей і ознак людини – пам'яті, інтелектуальних і сенсорних здібностей, фізичних можливостей, зовнішніх даних тощо. Серед таких «поліпшувальних» стратегій найдалі заходять стратегії створення «дітей на замовлення», у яких відбирають ембріони з заздалегідь проконтрольованим і оптимальним набором усіх спадкових якостей. Тут виникає питання, чи «спроєкована» або «сконструйована» дитина, навіть якщо вона відповідає всім видовим параметрам людини, може бути Людиною?

Наступною технологічною сходинкою є впровадження генної інженерії зародкових шляхів (germline therapy), яка буде актуальною, за прогнозами, приблизно до 2020 р. У клітинах зародкового шляху є повний обсяг генетичної інформації, і тому на цьому етапі відкривається можливість маніпулювання, власне кажучи, всім доступним спадковим матеріалом. Інакше кажучи, цілком може розвинути генетичне дизайнерство – напрям, що використовує геноматеріал різних видів, проектування і виробництво широкого асортименту генетичних конструктів. Априорі вони можуть як завгодно далеко відхилитися від Людини в усьому – у своєму

генотипі, фенотипі, психо-інтелектуальних характеристиках. Можуть, зокрема, бути «химерами» (істотами без упізнаваної спорідненості в колі природних організмів, «ні на кого не схожими»), міжвидовими гібридами, істотами з фантастичною гіпертрофією будь-якої властивості...

Порівняно з Кіборгами, гібридами всього двох «батьків» – Людини і Машини – у проблематиці генного дизайнераства виникає набагато більше змішання, більша дезорієнтація. Тому цілком справедливе зауваження Ф. Фукуями: «Ми перемішуємо гени людини з генами стількох видів, що вже не будемо чітко розуміти, що ж таке людина». Запитань більше, ніж відповідей. Чи є модифіковані або «штучно спрограмовані» люди Постлюдьми? Чи не символізуватимуть ці процеси смерть особистісної унікальності й травму ідентичності? Важко висловитись однозначно. Зрозуміло одне: подібні неприродні форми модифікації людини спричинять неприродні форми взаємовідносин.

Як бачимо, дискурс постлюдського є безперервним процесом обміну різними думками, що стосуються спроб змінити умови життя сучасної людини. Постгуманізм і трансгуманізм пропонують безліч шляхів для переосмислення можливих екзистенційних результатів. Трансгуманізм відкриває дискусію про вплив технологічних і наукових розвідок на еволюцію людського існування; постгуманізм, будучи сформованим на постантропоцентризмі та постгуманізмі, не визнає науку й техніку основними рушіями людського розвитку, роблячи акцент на гармонійному існуванні людини-машини. У контексті порушеної проблеми можемо звернутися й до біоетики, а саме до аболіціонізму – руху, що схвалює використання біотехнологій. Проте відразу виникають запитання: чи не призведе таке явище до стирання значення аксіологічної природи людини; чи є місце в постлюдському просторі таким цінностям, як моральність, свобода, щастя; чи зможемо ми говорити про Людину в дискурсі технологічного мислення нашої цивілізації? Ці питання потребують окремих наукових розвідок для різноаспектного підходу до аналізу відповідних явищ і ширшого осмислення їх.

Література

1. Бердяев Н., *Смысл истории*, http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1923_019_5.htm
2. Бодрийяр Ж., *Прозрачность зла*, http://molotoff.info/books/prozorist_zla.txt
3. Гаравей Д., *Маніфест кіборга*, <http://izin.com.ua/cyborg-manifesto/>
4. Жукова Е., *Человек в плену hi-hume*, в «Вестник Томского государственного педагогического университета», 2007, №11., С. 30
5. Ніцше Ф., *Так казав Заратустра*, <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=3781>
6. Фанон Ф., *Про насильство*, <https://vpered.wordpress.com/2010/11/22/fanon-de-la-violence>
7. Фуко М., *Слова та речі*, <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>
8. Ferrando F., *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, “Existenz: an international journal in philosophy, religion, politics, and the arts”, 2013, Nr 8, P. 26–32.
9. Huxley J., *New Bottles for New Wine*, London: Chatto&Windus, 1957.
10. Koene R. A., *Global Future 2045: Towards a New Strategy for Human Evolution*, <http://gf2045.com/read/265>

СОЦІАЛЬНО-КОЛЕКТИВНІ ТА ІНДИВІДУАЛЬНІ ВИМІРИ ПОНЯТТЯ «СВІТОГЛЯД»

Володимир Попов, Олена Попова

У сучасній філософській антропології проблема світогляду посідає одне з провідних місць. Зазвичай під світоглядом розуміють систему уявлень про світ, його сутність, його устрій, а також ієрархію цінностей, що впливає з неї. Одним із провідних моментів у процесі формування світогляду є взаємовідношення індивідуального досвіду та соціальних впливів. Наш вибір поведінки та окремих вчинків, які ми здійснюємо в особистому житті, не завжди залежить від досвіду і його раціонального осмислення, а від тих переконань (іноді хибних), яких ми свідомо чи несвідомо дотримуємося, і які становлять ядро світогляду. Навіть сучасна людина дуже рідко розглядає або хоча б намагається об'єктивно розглядати різні події. Переважно ми пропускаємо ці події через фільтр своїх переконань і в такий спосіб спотворюємо їх. Ці спотворення можуть негативно позначатися на нашому сприйнятті реальності і прийнятті різних рішень. До того ж, більшість наших переконань звідкись і від когось до нас прийшли. Вони були в нас кимось закладені. І зовсім незначний їх відсоток заснований на власному життєвому досвіді. Але навіть у цьому разі ми повинні розуміти, що наш досвід відображає лише малу частину того, що відбувається в житті. Саме переконання (beliefs) становлять основу нашого світогляду (worldview).

Ідея «світогляду» не є вічною філософською ідеєю, а виникає на ґрунті певних історичних зрушень, пов'язаних із європейською Реформацією, науковою революцією та Просвітництвом. Грецькі «δόξα» та «ἀρεσις» навряд можна вважати повними аналогами

того, що ми називаємо світоглядом. Християнські «доґма» та «doctrina» також мають дещо інший сенс, ніж «cosmotheoria» та «Weltanschauung». І ця відмінність полягає не лише в специфіці мовних концептуалізацій, а й у докорінному переосмисленні різних проявів людської суб'єктивності.

«Weltanschauung» народжується на тлі поєднання протестантського суб'єктивізму та просвітницької секуляризації свідомості. Концепт «світогляд» пройшов довгий шлях від фернель-ґюйгенсівської «cosmotheoria» до «worldview» Девіда Ногля та Марка Кольтко-Рів'єри, «одягнувшись» у словесні шати німецького Weltanschauung'a. Він зазнав багато метаморфоз і трансформацій: перебував на вершині популярності, був метою всього філософування, зазнав ганьби і зваблення тоталітарними ідеологіями.

Сучасні тлумачення концепту «світогляд», відкидаючи його ідеологічні інтерпретації, акцентують увагу на індивідуальному вимірі світогляду, розглядаючи його як когнітивну систему певних припущень (assumptions), переконань (beliefs) та цінностей (values), що значною мірою визначає нашу поведінку. У сучасній американській науковій публіцистиці найрозповсюдженішими є дві головні метафори концепту «світогляд»: «worldview-as-map» – світогляд як «мапа», що утворює певну модель реальності й дає можливість орієнтуватись у світі або як «worldview-as-lens» – світогляд як «лінзи», крізь які люди бачать світ. Не віддаючи переваги жодній із цих метафор, ми розглядаємо світогляд насамперед як ієрархію вірувань (faiths) та переконань (beliefs), що визначають значною мірою habitus – стиль соціальної поведінки індивіда.

Незважаючи на певну метафоричність, розмитий сенс поняття «світогляд», він інтуїтивно розуміється філософською спільнотою як щось індивідуальне, інтимне, притаманне лише певній особі. Водночас людина в наш час глобальних інформаційних технологій формує свої переконання та цінності на підставі наявних соціальних патернів.

Ця дилема стає рельєфнішою, якщо ми в самому понятті «світогляд» будемо розрізняти «вроджений» та «набутий» світогляди.

Свого часу Антоніо Грамші чітко провів межу між цими різновидами. «Можна “думати”, – писав він, – не усвідомлюючи критично свої думки, “думати” недоладно і випадково, інакше кажучи, “поділяти” певний світогляд, який механічно карбується оточенням, однією з соціальних груп, у яких людина автоматично розчиняється»¹. Але людина може вибрати й інший шлях, «намагатися виробити своїм рефлексивним і критичним мисленням власний світогляд і в такий спосіб вибирати свій напрям діяльності, керувати собою, а не пасивно і смиренно чекати, коли навколишній світ сформує її особистість»². Лише в останньому випадку можна казати, що людина має певний світогляд; у першому ж випадку навпаки – світогляд володіє людиною.

Подібну думку висловлював свого часу й Альберт Швейцер, який стверджував, що більшість людей «зазвичай не піднімаються у своїх поглядах на життя до усвідомленого світогляду. У масі своїй вони також не усвідомлюють необхідності і не відчувають потреби виводити свої ідеї і переконання з такого світогляду і зазвичай більшою чи меншою мірою орієнтуються на тон, заданий їх часом, прислухаються до провідних голосів своєї епохи»³.

Тобто можна чітко виокремити два типи світогляду: у першому випадку світогляд має характер соціальної схеми переконань і цінностей, запозичених із колективного досвіду; у другому правомірно говорити про світогляд у власному сенсі цього слова, тобто не як про статичну структуру, а як про внутрішню діяльність зі створення світу власних переконань та орієнтацій.

Це розрізнення чітко проявило себе в російській літературній критиці, яка з 1841 року активно використовувала запозичений з німецької романтичної традиції російській переклад терміну *Weltanschauung* – «міросозерцання», а згодом – «міровоззр'яніє».

¹ Грамші А., *Тюремные тетради. Избранные произведения в 3-х т.* Т. 3, пер. с итал. В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина, Москва: Издательство иностранной литературы, 1959, С. 11.

² Там само. С. 12.

³ Швейцер А., *Культура и этика*, пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского, Москва: Прогресс, 1973, С. 18.

Уперше його використовує Віссаріон Белінський у своєму огляді «Російська література в 1840 році», опублікованому в «Отечественних записках». Зокрема він пише: «Джерелом літератури народу може бути не якийсь зовнішній спонукання або зовнішній поштовх, але тільки *світоспоглядання* («миросозерцание») народу. Світоспоглядання всякого народу є зерном, сутністю (субстанцією) його духу, того інстинктивного внутрішнього погляду на світ, з яким він народиться, як із безпосереднім одкровенням істини, який є його силою, життям і значенням, – це та призма з одним або кількома первісними кольорами веселки, крізь яку він споглядає таємницю буття всього сущого. Світогляд є джерелом і основою літератури»⁴.

Отже, Белінський вважає концепт світогляду (світоспоглядання) ключовим у своїй теорії національної літератури. При цьому саме новостворене поняття є буквальною калькою з німецького «Weltanschauung», пояснюване як «світоінтуїція», внутрішня субстанція народного духу (Völkgeist). Тобто розуміння цього терміна досить наближене до німецького романтизму, який став ґрунтом Völk Philosophie. При цьому зазначимо, що «світоспоглядання», за Белінським, – це колективне несвідоме (інстинктивний внутрішній погляд на світ), яке нагадує майбутні юнгівські архетипи. Виходячи з примордіалістського розуміння походження нації, він стверджував існування в кожному народному дусі з «народження» вже певної «призми» з первинними «кольорами веселки», крізь яку кожен народ як колективний суб'єкт «споглядає таємницю буття».

Протилежного «індивідуалістичного» значення набуває цей термін у літературній критиці Миколи Добролюбова. Він розуміє світогляд («миросозерцание») як «особисте тавро», «ментальний бренд» майстра художнього твору. Зокрема він пише: «У творах талановитого художника, які б вони не були різноманітні, завжди можна відзначити щось загальне, що характеризує всіх їх і від-

⁴ Белинский В., *Русская литература в 1840 году*, в: Белинский В., Собрание сочинений в трех томах, Т. I.: Статьи и рецензии. 1834-1841, Москва: ОГИЗ, ГИХЛ, 1948, С. 707.

різняє їх від творів інших письменників. Технічною мовою мистецтва прийнято називати це світоглядом («миросозерцанием») художника. Але даремно почали б ми перейматися тим, щоб надати цьому світобаченню певні логічні побудови, виразити його в абстрактних формулах. Абстракцій цих звичайно не буває в самій свідомості художника; нерідко навіть він висловлює поняття, рязюче протилежні до того, що виражено в його художньої діяльності, поняття, прийняті ним на віру або здобуті за допомогою неправдивих, похапцем, чисто зовнішнім чином складених силогізмів. Власний погляд на світ, який є ключем до характеристики його таланту, треба шукати в живих образах, створених ним»⁵.

Саме це друге значення поняття «світогляд» в російській літературній критиці стає провідним. Уже 1916 року, немов підбиваючи підсумки майже столітнього володарювання літературної критики умами інтелігентної російської публіки, російсько-єврейський філософ Лев Шестов у своїй статті «В'ячеслав Неперевершений. До характеристики російського занепадництва» напише: «Світогляд ("миросозерцание") здавна улюблене слово російських письменників і читачів. Відтоді, як у Росії почали «мислити», люди, які пишуть і читають, шукають у нас світогляд: можна сказати, успіх письменника в Росії прямо вимірювався широтою і всеосяжністю його світогляду»⁶. І справді в російській критиці досить поширеними стають статті й монографії, присвячені особистому «світоспогляданню» того чи того письменника, філософа, мислителя тощо. «Класичною» роботою з цієї серії можна вважати книгу М. О. Бердяєва «Світогляд (миросозерцание) Достоевського», написану в радянській Росії, але опубліковану в Празі 1923 року.

Саме в цій книзі М. О. Бердяєв намагається дати остаточне визначення поняттю «світогляд (миросозерцание)», підбиваючи певний підсумок світоглядних пошуків російської релігійно-філо-

⁵ Добролюбов Н., *Темное царство*, в: Добролюбов Н. Собрание сочинений в 9 т., Т. 5, Москва-Ленинград: ГИХЛ, 1962, С. 21.

⁶ Шестов Л., *Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадочничества*, в: Шестов Л., Сочинения в 2-х томах, Т. 1, Москва, 1993, С. 243.

софської думки. Ця дефініція синтезує розуміння *Weltanschauung* Белінського з добролюбівськими індивідуалістськими інтенціями «цілісного, справжнього, істинного світобачення». «Що таке світоспоглядання письменника? – питає М. О. Бердяєв. – Це його споглядання світу, його інтуїтивне проникнення у внутрішню сутність світу. Це і є те, що відкривається творцю про світ, про життя». Тобто світоспоглядання є певним одкровенням митця, його «геніальною інтуїцією людської та світової долі. Це художня інтуїція, але не тільки художня, це – також ідейна, пізнавальна, філософська інтуїція...»⁷.

Утім дилема індивідуального й колективного складників у світогляді так і не була подоланою. Свідченням цього є зауваження Максима Горького, зроблене 1932 року в статті «Про п'єси», де він намагається окреслити ці відмінності за допомогою своєрідної «словотворчості». Зокрема він пише: «Ставлення людей до світу зручно – хоча це буде дещо незграбно – розмістити в чотири форми: світовідчуття («мироощущение»), тобто пасивне відчуття дійсності, як ланцюги різних і переборних протидій зростанню й руху людини; світоспоглядання («миросозерцание») – настрої байдужий та «об'єктивний», доступний лише тим, хто ще забезпечений ситістю, спокоєм, безпекою та впевнений, що на його вік усього цього вистачить; світогляд («мировоззрение») – система «радикальних» поглядів, засвоєних у сім'ї та школі й доповнених читанням різноманітних книжок. Про людину, яка володіє такими універсально гнучкими поглядами, прекрасно і влучно сказано:

Що йому книжка остання скаже,

Те на душі його зверху і ляже.

А найбільш драматичним героєм сучасності є людина світорозуміння – вона прагне вивчити й зрозуміти світ з метою повного опанування його, як свого господарства. Вона – людина нового людства, велика, зухвала, сильна»⁸.

⁷ Бердяєв Н., *Миросозерцание Достоевского*, Москва: АСТ Москва, Хранитель, АСТ, 2006, С.12.

⁸ Горький М., *О пьесах*, в: Горький М., *Собрание сочинений в 30 т.*, Т. 26, Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1953, С. 420.

Проте до середини 30-х років час «зухвалих і сильних» напівніцшеанських людей в СРСР минув, настав час людей з «універсально гнучкими поглядами», які вміють дотримуватися постійно змінної, але вічно істинної «лінії партії»; настав час світогляду – «мировоззрення».

Певним аналогом цієї полеміки в російській літературній критиці є знаменита львівська дискусія 1935 року між українськими літературознавцями і письменниками з проблеми «Чи мусить письменник мати світогляд». Її було започатковано на літературному вечорі-дискусії, що відбувся в Товаристві українських письменників і журналістів ім. Івана Франка (ТОПЖ) 14 квітня 1935 р. Ця культурницька акція актуалізувала розбіжності між трьома групами тодішніх галицько-українських інтелектуалів, що зосереджувалися навколо донцовського «Вісника», «демо-ліберального» часопису «Назустріч» та журналу «Дзвони», що «стояв близько до Святоюрської гори», тобто орієнтувався на традиціоналістські греко-католицькі цінності. Дискусія розгорнулася насамперед між двома останніми літературними групами. Розпочалась вона виступом найбільш поважного тодішнього львівського «ліберального» літературного критика, а згодом вимушеного співавтора радянського вульгарного памфлету «Під чужими прапорами» Михайла Рудницького, який виклав тезу про те, що письменник не мусить мати світогляду. Натомість його опонент – літературний критик католицької орієнтації Микола Гнатишак, який згодом помер від важкої хвороби на чужині в 37 років, відстоював думку, що письменник не може обійтися без світогляду. Утім, сказавши своє категоричне «ні», М. Рудницький усе ж не відкидав повністю прагнення мати світогляд, застерігаючи, що «мати світогляд і шукати його – це два різні психологічні стани», а М. Гнатишак, кажучи своє «так», усе ж не вважав світогляд головним і винятковим складником праці письменника, «бо головна річ у літературі – це її формально-естетичні вартості»⁹. Окрім двох названих опонентів, у дискусії взяли участь тодіш-

⁹ Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Zbruc», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

ній професор Львівської богословської академії, борець проти більшовицького атеїзму, а в 1946 році один з організаторів сумнозвісного Львівського собору Гавриїл Костельник, його колега по академії, монархіст-гетьманець Володимир Залозецький-Сас, релігійний і громадський діяч Іван Копач, інші відомі філософи, богослови та літератори. Підсумував її найбільш популярний у тодішній Галичині поет-містик та літературознавець Богдан-Ігор Антонич. Згодом стенограму дискусії було опубліковано в католицькій газеті «Нова Зоря».

Полемічна хвиля перенеслася на сторінки галицької періодики: до дискусії приєдналися голова католицької молодіжної організації «Орли» Василь Глібовицький, церковний і освітньо-культурний діяч, очільник «Просвіти» Юліан Дзерович, редактор журналу «Дзвони» Петро Ісаїв, поет-вісниківець, перший крайовий провідник ОУН Богдан Кравців, журналіст Роман Купчинський та учасник бою під Крутами, молодий історик Ігор Лоський. Опубліковані в пресі статті порушили проблему дефініції самого поняття «світогляд», впливу цього явища на літературну творчість, розмежування свідомих та ірраціональних чинників мистецтва.

Було висунуто два протилежні тлумачення поняття «світогляд». На думку Михайла Рудницького, «письменник не мусить мати світогляд, коли світоглядом називаємо суцільний, передуманий, гармонійний погляд на світ. Світогляд – це плід не тільки довгих досвідів і довгої інтелектуальної праці, але ще й винятковий дар, доступний нечисленним: тим, що тисячні явища зверхнього світу та вічно пливкі прояви духового життя вміють зв'язувати нитками ясних ідей»¹⁰.

За М. Гнатишаком, поняття «світогляд» має два сенси: широкий та вузький. У першому сенсі – це сукупність фундаментальних, метафізичних і етичних переконань людини, у вужчому – система поглядів на релігійні, політичні, національні й соціальні проблеми (ідеологія). Тож якщо трактувати аналізоване поняття

¹⁰ Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Збруч», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

в першому значенні – дискусія зайва, коли ж ідеться про роль ідеології в процесі творчості, то вона необхідна. Як у суспільстві людина зі сформованим і «морально позитивним» світоглядом вважається вартіснішою, так і письменник зі сформованим світоглядом є ідеалом кожної літератури. Натомість М. Рудницький доводив, що письменник працює не з ідеями, а з образами, а досвід «приватизації» політичними партіями світогляду митців свідчить про безперспективність дискусії.

Цікавими були й інші ідеї щодо світогляду, висловлені учасниками дискусії. Зокрема ідея про систему світоглядних кіл, які можуть суміщатися або ж перетинатися у творчості митця (Р. Купчинський), гармонійне сполучення свободи творчості з її обмеженням етичними ідеалами (Г. Костельник), узагальнення взаємозв'язку емоційного й інтелектуального начал крізь призму зміни епох (В. Залозецький). Іван Копач піддавав різкій критиці «безсвітоглядників»: «Перша і найважливіша річ у світогляді кожного чоловіка – то суб'єктивна його правдивість (ретельність)». Як яскравий приклад відсутності такої «суб'єктивної правди» І. Копач наводить поезії Б.-І. Антонича «Ярмарок» і «Вишні», називаючи їх «двома купами змістово непов'язаних зі собою слів»¹¹. Б.-І. Антонич зреагував на ці закиди публікацією «Сто червінців божевілля: До дискусії про світогляд і розуміння поезії», у якій виклав свої погляди на проблему: «На само поставлене питання відповідаю банально, як усі інші, позитивним «так». Іду за звичайним, популярним розумінням слова «світогляд»: якийсь світогляд має кожна людина, ну а письменник чейже також людина! Властиво зайво за це сперечатися. Тільки в тому справа, що світогляд для мистецької творчості письменника зовсім не найважливіша річ. Далеко важніші: творча індивідуальність, світовідчужання, світосприймання, чи як це там назвете»¹². Б.-І. Антонич чітко диференціює світогляд, що «належить до царини розуму», і

¹¹ Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Zbruc», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

¹² Антонич Б. І., *Сто червінців божевілля*, в: Антонич Б. І., *Повне зібрання творів*, Львів: Літопис, 2009, С.658.

мистецькі враження, які мають «характер передовсім чуттєвий». «Світоглядників» він виводить в образі Доктора Дальтоніста, який «зі знанням справи» оцінює твори живопису. Немов підбиваючи певний підсумок дискусії, Б.-І. Антонич проголошує: «...Кожний, хто розуміє і відчуває вартість літературного твору, мусить бути проти примітивного, розумового світоглядництва та його диктатури. Велика творчість родилась завсіди з великих емоцій. Не можемо вірити у мистців і поетів, що для них творчість – це тільки справа світогляду, що не зуміли б для свого мистецтва посвятити самих себе, виректись для нього так званого особистого щастя, не спати ночей і будитись серед сну в сьайві нових задумів. Бо своє мистецтво треба таки протерпіти. Справжнім мистцям дає на дорогу найясніший бог Діоніс коли вже не «сто червінців божевілля», то бодай одного»¹³.

Отже, «світоглядна дискусія» 1935 року виявила ідеологічну поляризацію у львівському літературно-філософському середовищі. Утім вона показала, що на той час іще не склалося однозначного розуміння концепту «світогляд»: поряд з інтерпретацією його як сукупності особистих переконань, з'являється його ідеологічне тлумачення (як системи політичних догматів) та раціоналістично-етичне розуміння (як релігійної системи цінностей). Намагання однієї з трьох груп нав'язати власне розуміння світогляду не мало повної переваги в міжвоєнному львівському культурному середовищі. Однак залишалось лише п'ять років до того часу, як Західна Україна стане справжнім «Campus Martius» не тільки між двома ворожими державами, але й двома тоталітарними світоглядами.

Теза про спорідненість нацистського і комуністичного світоглядів, починаючи з опусу Карла Поппера «Відкрите суспільство та його вороги» (1945) і закінчуючи бестселером французького історика Франсуа Фюре «Минуле однієї ілюзії» (1995), у якому він, порівнюючи комунізм із фашизмом і нацизмом, називає їх «тоталітарними близнюками», стала вже майже банальною в

¹³ Антонич Б. І., *Сто червінців божевілля*, в: Антонич Б. І., *Повне зібрання творів*, Львів: Літопис, 2009, С. 660.

західному гуманітарному дискурсі. Ідея такої спорідненості лежить і в основі резолюції Парламентської асамблеї Ради Європи №1096 (2006) від 27 червня 1996 року щодо ліквідації спадщини колишніх комуністичних тоталітарних систем та законів про декомунізацію, так званих законів Чистого четверга, ухвалених Верховною Радою України 9 квітня 2015 року. Засудження злочинів комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) режимів базується на визнанні подібності їх ідеологій, що спонукали своїх прибічників до скоєння злочинів проти людяності.

Саме ці прагнення офіційного Києва зрівняти комунізм і нацизм викликало досить негативну реакцію офіційної Москви. Уповноважений МЗС РФ з питань прав людини, демократії та верховенства права Костянтин Долгов заявив, що ці прагнення суперечать «міжнародному праву і рішенням Нюрнберзького трибуналу». Нюрнберзький трибунал ніяк не міг засудити комуністичну ідеологію, оскільки в його складі були й представники самого радянського режиму, який сповідував цю ідеологію, натомість у контексті міжнародного права вищевказана резолюція ПАРЄ свідчить якраз про зворотне. Утім, цей випадок офіційного Кремля є лише одним епізодом в інформаційній війні РФ проти України. А ця війна має підтримку не лише пересічних росіян, але й досить поважних «володарів думок» у сучасній Росії. Так, фундатор історіософської концепції «радянської цивілізації» Сергій Кара-Мурза безапеляційно стверджує, що «радянський стрій і фашизм – два різних і несумісних цивілізаційних проекти», а спроби ототожнити ці режими та ідеології є наслідком підступної політики Заходу з часів холодної війни проти СРСР¹⁴.

Поворот суспільної свідомості й офіційної ідеології в бік воєнного консерватизму, що відбувся на початку 2000-х і досяг апогею у 2014 році, базується на поверненні до радянських цінностей та символів, найзначимішим з яких є перемога у Великій Вітчизняній війні. Зрозуміло, що найменші натяки на якусь спорідненість

¹⁴ Кара-Мурза С., *Немецкий фашизм и русский коммунизм – два тоталитаризма*, в: Кара-Мурза С. и др., *Коммунизм и фашизм: братья или враги?*, ред.-сост. И. Пыхалов, Москва: Яуза-пресс, 2008, С.12.

комуністичної ідеології з нацистською викликають таку нервову реакцію сучасних російських «захисників традиційних цінностей», серед яких і цінності «світлого радянського минулого».

Проте є одна суттєва ознака, що поєднує ці дві смертоносні ідеології, утілення постулатів яких вартувало життя більше ніж 100 мільйонам людей. Обидві ідеології проголошували необхідність створення «нової людини», не просто відданої режимові або лояльної до нього, а й такої, яка є його складовою частиною, не мислить свого існування поза рамками тоталітарного ладу. І радянська, і нацистська пропаганда активно використовували поняття «світогляд» для формування такого типу людини. Знаний російський дослідник історії психоаналізу Олексій Руткевич вдало підкреслив, що «слово "світогляд" узагалі має надзвичайну привабливість для ідеологічно закритих систем»¹⁵. Нацистський «Weltanschauung» і радянське «мировоззрение» повинні були стати цілісною системою цінностей, ментальних і поведінкових настанов людини, беззастережно відданої певному політичному режимові.

У радянській філософії щодо проблеми світогляду домінувала думка, згідно з якою типовий індивідуальний світогляд є «відбитком», певною мірою відмінним від інших, але суттєво подібним до світоглядів людей тієї ж культури чи епохи. Інший погляд ґрунтувався на розумінні світогляду як універсальної «форми суспільної самосвідомості». Вона «засвоюється» окремими індивідами й певним чином визначає «їхні життєві цілі й інтереси». Світогляд «є засобом визначення їх власної "позиції" стосовно всіх життєво важливих явищ і подій у світі. Причому "позиції" не тільки теоретичної, а й практичної – як такої, що визначає спосіб участі в подіях. На основі світогляду формуються світоглядні установки щодо тієї чи тієї оцінки подій, які відбуваються у світі, щодо вибору тих або тих цілей і засобів своєї життєдіяльності»¹⁶. В обох цих пози-

¹⁵ Руткевич А., *Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций*, Москва: Форум, Инфра-М, 1997, С. 319.

¹⁶ Шинкарук В., Яценко А., *Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения*, Киев: Политиздат Украины, 1984, С. 39.

ціях виразно простежується спроба пояснити світогляд людини як вторинний щодо його суспільно-групових визначеностей.

Водночас представники Київської антропологічної школи та її лідер Володимир Шинкарук вважали, що світогляд не можна розглядати лише як соціальну модель відображення навколишнього світу, за своєю суттю він спрямований на становлення внутрішніх, смислових горизонтів людського буття і є основою життєдіяльності, творчості, а не механічним відображенням світу¹⁷. Поняття «світогляд» набуває в межах такого розуміння сенсу не колективного несвідомого чи політичної ідеології, а форми культурного самовизначення людини. В. Шинкарук у своїх працях, особливо 90-х років, зокрема в статті «Віра. Надія. Любов» (журналі «Віче»)¹⁸ та розділі «Поняття культури. Філософські аспекти» (монографія «Феномен української культури: методологічні засади осмислення» (1996)¹⁹) перетлумачує традиційні християнські чесноти (Fides, Spes, Caritas) як категорії світогляду. Можна вважати, що ця філософія Віри, Надії і Любові, незважаючи на певні ідеологічні обмеження, заклала підґрунтя для формування особливого київського духу особистої і громадської свободи, що став основою Революції Гідності.

Ідеї Володимира Іларіоновича Шинкарука стали основою для наукової творчості Миколи Олександровича Зайцева, який є вихідцем та видатним сучасним представником Київської філософської школи. Його вчителями були також Микола Тарасенко, Віталій Табачковський, Іван Бойченко й інші мислителі цієї школи. Але, на відміну від них, очевидно, більш згуртованих довкола світоглядної проблематики, він, як і більшість вихідців з «київського кола» в 1990-2000-і роки, звертається до ширшої антропологічної та культурологічної проблематики. Серед його чисельних праць ми не знайдемо робіт, безпосередньо присвя-

¹⁷ Шинкарук В., *Філософія і нові історичні реалії*, «Філософська і соціологічна думка», 1991, №1, С.5.

¹⁸ Шинкарук В., *Віра, Надія, Любов, «Віче»*, 1994, № 3(24), С. 145-150.

¹⁹ *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*, відп. ред.: В. Шинкарук, Є. Бистрицький, Київ: Фенікс, 1996, 476 с.

чених розгляду поняття «світогляд», зокрема співвідношенню індивідуальної й колективної складових частин його змісту²⁰. Але концепція індивідуально-особистісної визначеності людини М. О. Зайцева надає нових вимірів дослідженню проблеми співвідношення соціального і особистісного компонентів світогляду.

М. О. Зайцев намагався подолати цю дихотомію внесенням у неї третього начала, що опосередковує ці два складники, – культуру. Остання, згідно з його міркуваннями, «водночас виявляється і знаряддям пристосування до навколишнього середовища і підпорядкуванням його своїм потребам»²¹. На підставі цього мислитель розглядає формування світогляду людини як процес індивідуально-особистісного засвоєння соціокультурних цінностей. Зокрема він пише: «Особистість самовизначається у смислових координатах сучасності, тобто в координатах усталеного буття, де однобічно згасла потенційність минулого. У своєму ставленні до соціуму в його історичному русі особистість опосередкована сучасним, у смислових координатах якого продукується реальність її буття. Її продукування – творчість репродукції, а соціокультурне призначення – вияв потенційного різноманіття сучасного як необхідної умови динамічної рівноваги суспільства»²². Водночас М. О. Зайцев, розрізняючи особистість та індивідуальність, стверджує: «Визначаючись у смислових координатах сучасності, особистість зберігає вірність наявним соціокультурним обставинам. Спонукальні мотиви цього можуть бути різні: усві-

²⁰ Принаймні ми знайшли термін «світогляд» у назвах лише двох статей автора 2008 року (Зайцев М., *Принципи європейської парадигми культури в системі світоглядних координат Західноєвропейського середньовіччя*, «Наукові записки», Серія «Філософія», Острого: Вид-во НаУОА, 2008, Вип. 3. та Зайцев М., *Індивідуально-особистісне самоствердження людини в світоглядних координатах Ренесансу*, «Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки», Луцьк, 2008, № 12, С. 135-140.) та й то в сполученні «світоглядні координати», причому під світоглядом розуміється певна соціальна система загальних переконань та інтерпретацій.

²¹ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 189.

²² Там само, С. 114.

домлення свого безсилля перед ними, а отже, й залежності від них; відверте прийняття наявного порядку як єдино можливого та гідного людини; прагнення “пливти за течією”, бо так легше тощо. Формами такої “вірності” обставинам можуть бути: реальна ідентифікація з тим, на чиему боці сила, життєва правда, завдяки чому індивід відчуває себе сильнішим і сповненим внутрішнього комфорту; ілюзорне відчуття свободи, породжуване надією на долю та екзистенційну правильність наявних обставин, або ж напружена внутрішня активність, спрямована на самопізнання та самовдосконалення відповідно до обставин²³. Воднораз «якщо особистість “замкнена” на обставинах, знаходить у них підґрунтя своєї буттєвості, то індивідуальність “відключається” від них, втрачаючи в них опору». І далі: «Індивідуальність – це оголений у своїй безпосередності нерв соціуму. У такій іпостасі людина завжди незручна для суспільства і сприймається як аномалія. Парадоксальна річ, але ця аномальність зумовлена тим, що індивідуальність максимальною мірою і в повному обсязі реалізує родові визначеності людини. Якщо особистість не визначилася, якою мірою вона реалізуватиме своєю буттєвістю соціальне ціле у смислових координатах сучасності, то індивідуальність у своїй негачії щодо наявних соціокультурних обставин продукує власні координати здійснення буттям. Отже, у своїй буттєвості вона звекторована тим, чого ще нема, – майбутнім»²⁴.

Міркування мислителя, викладені в статтях та останній монографії, дозволяють стверджувати, що М. О. Зайцев розглядає світогляд як основу («підвалини») особливої «культурної реальності», при цьому чітко розрізняючи в ньому особистісні (обумовлені «культурно-історичними обставинами») та індивідуальні компоненти. Визначаючи культурну реальність як «спродуковану на основі смислів систему предметних та духовних цінностей, що окреслюють обшир індивідуального здійснення буттям»²⁵, він на-

²³ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 114-115.

²⁴ Там само, С. 116.

²⁵ Там само, С. 168-169.

живає її «фортецею суверенного перебування індивіда в бутті»²⁶. Заразом світогляд постає як засіб одночасного пристосування до світу й перетворення його згідно з власними переконаннями й ідеалами. Саме «індивідуальність «розпаковує» майбутнє, відкриваючи можливі смислові горизонти буття соціуму»²⁷.

Отже, світогляд складається з найбільш фундаментальних переконань та припущень про той Універсум, у якому мешкає людина. Кожна людина бажає жити у зрозумілому і зручному світі. Завдяки світогляду ми отримуємо відносно стабільну модель світу у своїй голові. Без нього ми були б змушені щоразу заново відкривати для себе цей світ, вивчаючи його особливості так, немов щойно народилися. У цьому сенсі наші переконання роблять нас зрячими в темряві невігластва і надають упевненості у власних можливостях.

Водночас створюючи спрощену (може, інколи й хибну) картину світу, світогляд задовольняє ще одну базову особливість людини – її неперевершену творчу активність. Саме генії з їх індивідуальним баченням світу (яке здається сучасникам досить фантастичним) створюють нову культурну реальність ХХІ сторіччя. Тобто саме індивідуальний світогляд, який змінює сітку координат наявної культурної реальності, і є когнітивно-поведінковою основою індивідуально-особистісного здійснення справжньою людиною свого неповторного, унікального буття в світі.

Література

1. Антонич Б.-І., *Сто червінців божевілля*, в: Антонич Б.-І., Повне зібрання творів, Львів: Літопис, 2009, С. 664–665.
2. Белинский В., *Русская литература в 1840 году*, в: Белинский В., *Собрание сочинений в трех томах*, Т. I.: Статті и рецензии. 1834-1841, Москва: ОГИЗ, ГИХЛ, 1948, С. 697–736.

²⁶ Зайцев М., *Здійснення людини індивідуально-особистісним буттям як проблема європейської парадигми культури: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03*, Київ, 2011, С. 24.

²⁷ Там само, С. 20.

3. Грамши А., *Тюремные тетради. Избранные произведения в 3-х т.*, Т. 3, пер. с итал. В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина, Москва: Издательство иностранной литературы, 1959, 566 с.

4. Добролюбов Н., *Темное царство*, в: Добролюбов Н., Собрание сочинений в 9 т., Т. 5, Москва-Ленинград: ГИХЛ, 1962, С. 7–139.

5. Зайцев М., *Здійснення людини індивідуально-особистісним буттям як проблема європейської парадигми культури: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03*, Київ, 2011, 32 с.

6. Зайцев М., *Індивідуально-особистісне самоствердження людини в світоглядних координатах Ренесансу*, «Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки», Луцьк, 2008, № 12, С. 135–140.

7. Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, 200 с.

8. Зайцев М., *Принципи європейської парадигми культури в системі світоглядних координат Західноєвропейського середньовіччя*, «Наукові записки», Серія «Філософія», Острог: Вид-во НаУОА, 2008, Вип. 3, С. 15–29.

9. Кара-Мурза С., *Немецький фашизм і російський комунізм – два тоталітаризма*, в: Кара-Мурза С. і др., Комунізм і фашизм: братія или вороги?, ред.-сост. И. Пыхалов, Москва: Яуза-пресс, 2008, С. 7–57.

10. Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Zbruc'», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

11. Руткевич А., *Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций*, Москва: Форум, Инфра-М, 1997, 352 с.

12. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*, відп. ред.: В. Шинкарук, Є. Бистрицький, Київ: Фенікс, 1996, 476 с.

13. Швейцер А., *Культура и этика*, пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского, Москва: Прогресс, 1973, 343 с.

14. Шестов Л., *Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадочничества*, в: Шестов Л., *Сочинения в 2-х томах*, Т. 1, Москва: Наука, 1993, С. 243–271.

15. Шинкарук В., *Філософія і нові історичні реалії*, «Філософська і соціологічна думка», 1991, №1, С. 3–11.

16. Шинкарук В., *Віра, Надія, Любов*, «Віче», 1994, № 3(24), С. 145–150.

17. Шинкарук В., Яценко А., *Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрения*, Киев: Политиздат Украины, 1984, 368 с.

ПЕРФОРМАТИВНІСТЬ ЯК УМОВА ГЕТЕРОГЕННОСТІ СУСПІЛЬСТВА: КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Максим Карповець

Дослідники сучасних антропологічних студій часто змушені переосмислювати свій категорійний апарат, реагуючи на появу нових феноменів у культурі. Одним із них є перформативність, що передбачає особливе ставлення до реальності й людини. Відповідно до положень Йоахима Ренна, розробника теорії перформативної культури, поняття перформативності дає можливість наблизитись до розуміння культури в контексті діяльності, сприйняття та знання¹. Для Й. Ренна важливо те, що перформативна культура формує так звану «множинну диференціацію» соціальної реальності, де класична (модерна) вертикальна структура світу змінюється на некласичну (постмодерну) горизонтальну площину людських взаємодій, часто невидимих і непередбачуваних. Найбільше значення тут має питання теоретизації і концептуалізації перформативної культури, адже, якщо наше життя складається з потоку перформативних актів, де слово зливається з дією, то чи можливо це все систематизувати? Як ми знаємо, коли щось сказати автоматично означає щось зробити?² Чи існує

¹ Renn J., *Performative Kultur und multiple Differenzierung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2014, S. 10.

² Parker A., and Kosofsky E. S. *Introduction: Performativity and Performance*, in: *Performativity and Performance*, eds. A. Parker and E.S. Kosofsky, New York: Routledge, 1995, P. 1.

певна логіка й структура у перформансах, які відбувається в культурі? Урешті, чи архаїчні перформанси суттєво відрізняються від сучасних, які ми бачимо на футбольних стадіонах, телеекранах, політичних трибунах чи під час релігійних свят?

Кожну спробу задати певні теоретичні координати нашим діям відразу ж скасовує новий вихід поза їх межі, що може продовжуватись безкінечно. Однак у цьому й полягає потенціал перформативної теорії, адже таке діалектичне «зіткнення» різних станів і видів нашої реальності парадоксальним чином детермінує онтологічну суть культури, яка постає як *єдність відмінностей*. Варто додати: що більше в культурі різноманітних її проявів і станів, то більш витривала вона до наступних викликів. Гомогенність у культурі рано чи пізно руйнує її зсередини, паралізуючи й цементуючи в незмінні форми. Натомість перформативність формує гетерогенність – сукупність відмінних і, що найважливіше, *процесуальних* проявів культури, здатних формувати й переформатовувати її завдяки людській діяльності. Розглянемо цю тезу більш детально, паралельно тематизуючи й проблематизуючи перформативність у сучасних філософських і культурологічних експлікаціях.

У нашому розумінні «перформативність» – це синонім «перформативної діяльності», адже так само передбачає реалізацію перформативів завдяки поєднанню вербальних і невербальних засобів у відповідному часі й просторі. Німецький антрополог Крістоф Вулф розуміє перформативність у контексті набуття знання шляхом активного залучення людської тілесності (не людського фізичного, біологічного тіла, а саме тілесності як символічного конструкта культури). Якщо йдеться про перформативність соціального знання, то логічним є принциповий взаємозв'язок «тіла, влади та дії»³. Річард Шехнер, чи не основний представник преформативних студій, також близький до вульфівського тлумачення перформативності. Він указує на процес перетворення, трансформації певного знання в значущий соціокультурний

³ Вулф К., *К генезису соціального*, Мимезис, перформативность, ритуал, Санкт-Петербург.: Интерсоцис, 2009, С. 16.

досвід, у якому «різниці руйнуються, відокремлюючи медіа від реальних подій, оригінали від цифрових чи біологічних клонів, мистецьких та повсякденних перформансів»⁴.

У класифікації К. Вулфа виокремлено три виміри перформативності: культурне представлення (інсценування) завдяки людській тілесності, перформативний характер мови та художні перформанси. Ми зосереджуємо увагу на перформативності як культурному інсценуванні, зокрема його значенні в контексті гетерогенної природи суспільства. Зокрема нас цікавить, наскільки перформативне інсценування важливе для творення й перетворення суспільства; чому такі його структурні особливості як праксис, ритуал і тілесність сприяють різноманіттю і, що найважливіше, динаміці, а не стагнації суспільства. Зрештою чому перформативні ритуальні інсценування та демонстрації досі важливі, хоча генеалогія багатьох із них сягає ще архаїчних часів? Зрозуміло, що це достатньо амбіційні та складні питання, але вони потребують принаймні теоретичного окреслення (шляхом методологічного й термінологічного опису), щоб з'ясувати природу й значення перформативності в культурі.

Для більш переконливого аналізу звернемося до культурно-антропологічного фокусу, який звужує розуміння перформативності до невід'ємного онтологічного складника людської природи, вираженої (яка досі виражається) у феномені культури. До того ж, культурна антропологія пов'язує сучасні соціокультурні процеси з архаїчними завдяки наявності спільних структур, або культурних форм, як-от ритуал, традиція, жертвопринесення, шаманізм, трансгресія. Усе це важливо для більш детального й водночас системного осмислення перформативності як умови гетерогенності суспільства.

Діалектика перформативності

Перший аспект перформативності полягає в тому, що її представники самі можуть визначати її порядок, а отже, володіють

⁴ Schechner, R., *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1985, 360 p.

особливим рівнем свободи й креативності в реалізації тих чи тих культурних процесів. Якщо звернутись до історії перформансу та авангардного театру, що передували утворенню перформативної теорії, то вони взагалі елімінують можливість будь-якого порядку. Перші митці й мисткині намагалися показати умовність не тільки класичних виражальних засобів, але й відносність міметичного сприйняття. Відтепер значення мав не результат мистецького творення, а процес, до якого вперше долучалась аудиторія. Звісно, аудиторія певним чином завжди брала участь в інтерпретації мистецтва завдяки власній уяві, емоційному стану, ментальним особливостям і культурному контексту, але зміст за будь-яких умов диктував автор. Натомість перформери відмовляються від сталого й закритого змісту, пропонуючи широкому колу реципієнтів «відкритий твір» (користуючись терміном Умберто Еко). Для перформерів порядок є наслідком вертикальної структури культури, тобто влади, що має бути подолано шляхом естетичного бунту. Попри все, перформанс містить умовність порядку, адже передбачає наявність місця, часу, тіла й взаємодії з аудиторією.

Однак саме останнє є найбільш важливим для перформансу, а згодом і для соціальної та культурної теорії перформативності, адже взаємодія між людьми без суворих правил і форматів відкриває *глибинний потенціал креативності*. Цей потенціал настільки вагомий, що його можна використати поза межами мистецтва. Саме це спонукало представників культурної й соціальної теорії бачити перформативні елементи в суспільних процесах: «Поняття “перформансу” передбачає цілу сферу людської активності. Він охоплює словесний акт у повсякденному житті чи театральну п'єсу, протести вболівальників на міських вулицях, перформанси в традиції західного високого мистецтва чи твір виконавського мистецтва (...) У всіх випадках перформативний акт, інтерактивний за своєю суттю, передбачає залучення символічних форм і живих тіл, дає змогу сконструювати смисл і утвердити індивідуальні та культурні цінності»⁵. Енергія перформансу настільки по-

⁵ Stern C. S., and Henderson B., *Performance: Texts and Contexts*, London and New York: Longman, 1993, P. 3.

тужна, що може змінювати стан свідомості виконавців і аудиторії, впливаючи згодом на перебіг тих чи тих соціальних процесів.

За цією ж логікою енергія перформативних актів може змінювати стан культури – як деструктивно, так і конструктивно. Як зазначив Річард Шехнер, «більшість людей у постійній напрузі між прийняттям і бунтом»⁶, тобто необхідним виконанням соціальних норм і бажанням подолати їх завдяки бунтівним практикам. Тому неправильно лише сказати, що соціальна чи культурна перформативність є креативним актом перформера та аудиторії без жодних правил. Річ у тім, що природа перформансів (так само, як і культури) амбівалентна, тому вони відтворюють соціальне знання в ритуальній формі й водночас можуть трансгресивно виходити поза його межі: «Діяльність громадського життя іноді спокійна, іноді повна смуги; іноді видима, іноді замаскована – усе це колективні перформанси. Ці дії варіюються від санкціонованої політики до вуличних демонстрацій та інших форм протесту й революції»⁷. Так чи так, перформативність перебуває там, де є взаємодія між людьми, а отже передбачає залучення діяльній сфери людського буття.

Перформативність і прaxis

Наступним положенням у розумінні перформативних основ культури є теорія **прaxisу**. Ідеться про зсув в інтерпретації культури: від розуміння її як ціннісного поля людського буття до тлумачення культури як множини практик. Уперше таку думку розвинув Зигмунд Бауман у своїй праці «Культура як прaxis», достатньо переконливо обґрунтував антропологічний концепт культури. Спочатку він проаналізував, як англійська та американська антропологічні школи тлумачать культуру, а точніше – як вони обмежені власним науковим, позитивістським дискурсом, що потребує подолання в більш «реальному» баченні культури. За Бауманом культура є поведінковим і символічним упорядку-

⁶ Schechner R., *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1985, P. 29.

⁷ Там само.

ванням, що готує людей до зустрічі зі світом невідомого та зміни умов, у яких вони опиняються⁸. У цьому контексті природні чи фізичні умови для людини є викликом, який може бути подоланим лише завдяки культурі. Але важливіше у визначенні Баумана зовсім інше: людина впорядковує світ не для стабільності й певності (зрештою, світ до появи людини вже впорядкований, але за своєю логікою, не придатною для людського виживання), а для змін. Культура – це можливість змінити незмінне: символічно подолати смерть; удосконалити власне фізичне тіло; здолати великі відстані завдяки машині; побачити інші галактики. Тому поза-логічні або поза-сміслові явища набувають штучного, культурного смислу, єднаючи людей у спільному колективному розумінні різних явищ. Процес творення культури тотожний процесу праксису (πρᾶξις) в аристотелівському сенсі, тобто діянню. Коротко підсумовуючи, констатуємо, що людина: 1) зустрічається зі світом невідомого й незрозумілого, де вона вижити не може; 2) щоб вижити в цьому світі, змінює його і створює сприятливі для життя умови; 3) змінюючи цей світ завдяки праксису (діянню), автоматично наділяє його власним смислом, антропологізує його в єдино можливій формі – культурі.

Праксис не є чистою дією, адже також передбачає певний задум і бачення. Попри це, саме завдяки праксису людина відтворює і витворює себе у світі культури, долає власну «недосконалість» у площині колективної співдіяльності або перформансу. Тому Ханна Арендт стверджує, що праксис є найбільш значним людським досягненням, адже показує спроможність людей критично осмислювати навколишній світ, створювати нові концепти і втілювати їх у життя, формуючи вільне демократичне суспільство⁹. Ідея Х. Арендт дуже близька до античного розуміння активного громадянина полісу, соціальність (і людська сутність) якого суворо й беззаперечно вимірювана праксисом, тобто його діяльністю. Для елліна недостатньо лише проманіфестувати свою належність до

⁸ Bauman Z., *Culture As Praxis*. London: SAGE Publications Ltd., 1999, P. 18.

⁹ Arendt H., *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, P. 207.

полісу, потрібно постійно доводити, що він має право бути гідним його членом. Цікаво, що такий строгий гендерний поділ, коли лише чоловіки мали можливість брати участь у публічному житті поліса, також має компенсацію у приватній сфері, яка належала тільки жінкам. Але ще більш видимим перформативним подоланням жіночої соціальної пасивності були діонісійські свята, де жінки могли трансгресивно зламати гендерні конвенції, задані античним полісом.

Ідея Х. Арендт у тім, що праксис закладено в основу поняття «*vita activa*» – соціальної та політичної діяльності людей. Зокрема, дослідниця конкретизує цей концепт таким чином: «Термін *vita activa* передбачає три основних види людської діяльності: працю, творення і дію. Вони є фундаментальними тому, що відповідають основним умовам, завдяки яким людське життя існує на землі»¹⁰. Зрозуміло, що дія (*action*) найбільш близька до перформативності, адже передбачає пряму взаємодію між людьми без посередництва матерії, де основним є акт множинності (*plurality*). Хоча Х. Арендт і розвиває цю думку в площині політичності, яка не позбавлена помітних антропологічних і культурологічних акцентів, оскільки множинність (відкрита завдяки перформативності) стосується різноманіття всіх людей, їхньої здатності до безкінечного продукування «певної первинної моделі», природа й суть якої була однаковою для всіх¹¹.

Не заглиблюючись у суть теорії Х. Арендт, підкреслюємо важливість входження в культурне поле перформативності як необхідної умови для культурного та людського різноманіття, на основі якого й будується цивілізація. Дослідниця, говорячи про праксис, указує на принципову нематеріальність і непрагматичність людської активності, що відрізняється від продукування (*poiesis*). У цьому контексті політика як праксис є вільною формою співдіяльності людей, які вирішили вибудувати між собою відносини. Не випадково в основі цієї діяльності (як і грецької по-

¹⁰ Arendt H., *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, P. 7.

¹¹ Там само, P. 8.

літики) є публічний виступ. По суті, це чистий перформанс, який не продукує жодних матеріальних благ, але формує, підтримує і постійно відтворює культуру в її різноманітності. Важливо, що перформативність також формує *суб'єктивність як основу для подальшого індивідуально-особистісного буття*, покладеного в розвиток усєї західної цивілізації, хоча ця теза потребує окремої аргументації.

У контексті нашої теми суттєвим є те, що в основі праксису – перформативність, тобто здатність змінювати певні явища й процеси завдяки дії. Ідеться про осмислену зміну того, що здається людині хаотичним або ворожим. Особливе значення тут має мова, яка, як відомо, позначає межі нашого буття. Такий підхід у культурній антропології не новий, адже його детально описав Браніслав Маліновський: «Мова у своїй примітивній функції повинна розглядатись як спосіб дії, а не як відбиток думки»¹². Слово не тільки виражає річ, а отже, є її сущим, але й також надає їй буттєвості в часі та просторі. Тому архаїчні суспільства часто супроводжували слова ритуалами, оберігаючи не стільки формальний, скільки сутнісний бік свого життя і, насамперед, колективу. Наприклад, фундаментальна й надзвичайно важлива антропологічна практика надавання імен є перформативною тому, що не тільки поєднує в собі слова та дію, але й упорядковує світ невідомого завдяки праксису. Важко уявити людину без імені як фізично, так і символічно, а в давніх суспільствах ім'я не тільки ставало точкою відліку життя людини, але й було глибоко сакральним явищем. У католицизмі й деяких інших релігіях досі збереглось подвійне називання, коли церковне ім'я відоме лише найближчим родичам. Називаючи речі, так само, як і називаючи себе, людина намагається протистояти зовнішнім умовам і водночас окреслює власні умови буття – *о-сутнює буття як таке*. Луман називає культуру «концептом відмінностей»¹³, указуючи не тільки на її

¹² Malinowski B., *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, in: *The Meaning of Meaning*, eds. C. K., Ogden and I. A. Richards, Orlando: HBJ Book, 1989, P. 296.

¹³ Luhmann N., *Kultur als historischer Begriff*, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur*

внутрішню різноманітність, але й принципову відмінність від будь-яких інших видів суцього.

Якщо спробувати поєднати теорію праксису Баумана та мімезису Вулфа, можна виявити декілька спільних особливостей у контексті перформативної діяльності. По-перше, обидва процеси важливі для адаптації в культурі, адже з самого дитинства людина навчається шляхом діяльності освоювати світ, інтегруватись у складну його систему. Міметичне наслідування неможливе без діяння, під час якого людина усвідомлює смисл того чи того культурного явища. Також в обох випадках ідеться про важливу роль креативності, що допомагає розкрити індивідуальний потенціал учасника перформативної дії, тому й мімезис «відіграє ключову роль у конституюванні суб'єкта»¹⁴. По-друге, обидва процеси дають людям можливість більш глибокого пізнати життєвий світ та інших людей шляхом співдіяльності. Зрештою праксис і мімезис не тільки відкриває людині зовнішній світ, але й власний внутрішній світ: «У міметичних процесах людина виходить за межі своєї особистості, прирівнює себе до світу, у неї є можливість впустити зовнішній світ у внутрішній і виразити його таким чином. Міметичні процеси є необхідною умовою розуміння зовнішнього світу»¹⁵. Обидва філософи схильні вважати, що без перформативності неможливе освоєння зовнішнього (культура) і внутрішнього (людина) світів, бо лише методом наслідування та взаємодії можливо вижити.

Інсценування та демонстрація людської дії

Теоретики перформативності припускають, що саме завдяки перформативності людська дія набуває смислу, адже що частіше людина її повторює, то більше значення має дія. Перефокусування з метафізики на філософію перформативності пов'язане з

und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4, Frankfurt Main: Suhrkamp, 1999, S. 31.

¹⁴ Вулф К., *К генезису соціального*, Мімезис, перформативність, ритуал, Санкт-Петербург: Інтерсоцис, 2009, С. 28.

¹⁵ Там само, С. 25.

тим, що людям потрібно не тільки засвоювати культурні правила й норми шляхом їх повторення, але й унаочнювати їх завдяки інсценуванню, тобто *оприявнювати* для аудиторії та себе. Коли відбувається розігрування певної ситуації шляхом інсценування, то «абстрактні» правила набувають реального значення. Хоча діалектика перформативної дії в тому, що навіть повторювана щоразу дія не є однаковою. Бажання вийти на невідомій станції метро –також перформативний акт, як і щоденний рух знайомою гілкою. Крістоф Вулф пов'язує таку особливість із міметичними процесами, що унаочнюють символічне знання в культурі. Ідеться про «повторення й відмінність», завдяки чому формується потужна креативна енергія під час інсценованих дій: «Повторення соціальної дії ніколи не призводить до її точного відтворення, а завжди створює нову ситуацію, у якій відмінність щодо попередньої постає конструктивним елементом»¹⁶. Натомість варіанти змістів уможливаються завдяки перформативності й, знову ж таки, залежать від місця, часу, суб'єкта та його взаємодії з аудиторією.

Можна провести аналогію з мистецтвом, коли художники міметично відтворюють манеру своїх попередників доти, доки не знайдуть власного стилю. Кожне їхнє відтворення наче близьке або й дуже подібне до оригіналу, але завжди є його версією або варіантом. Тому це ще не мистецтво, а більше креативність, унаслідок якої художник шукає свій стиль. У контексті культури й суспільства перформативність є особливим станом *продуктивності* людських дій, здатних як міметично відтворювати акумульований досвід з урахуванням «попередніх соціальних ситуацій і композицій»¹⁷, так і породжувати якісно нові практики й феномени. Особливість мімезису в тім, що це не просте автоматичне засвоєння й відтворення певних правил і норм, а відкритість до живого досвіду зовнішнього світу. Навіть більше, міметичні процеси умовно піддаються плануванню, вони переважно експери-

¹⁶ Вулф К., *К генезису соціального*, Мімезис, перформативність, ритуал, Санкт-Петербург: Інтерсоцис, 2009, С. 15.

¹⁷ Там само, С. 28.

ментальні¹⁸. Отже, перформативність завдяки мімезису відкриває людині зовнішній світ не тільки в його різноманітті й варіативності, але й в унікальності. Вулф зазначає, що міметичні процеси стосуються неінструментального ставлення до світу з шанобливим ставленням до людей та речей¹⁹. Тут ідеться про безпосередній зв'язок перформативності й людини, унаслідок чого остання може прийти до власної природи через зустріч зі світом та Іншим.

У випадку зустрічі людини зі світом інсценування мім етично уможлиблює більш ефективне засвоєння соціального досвіду та відтворення власної суб'єктивності завдяки принципу відповідності. Завдяки показові певної дії перформер (*a performer*) задає умовні межі її відтворення, але ніяким чином не позбавляє індивідуального методу реалізації. Наприклад, Річард Шехнер наводить приклад матері, яка навчає свою дитину їсти ложкою²⁰. Вона спочатку сама показує, як треба правильно їсти ложкою, а тоді чекає від дитини подібної дії. На першому етапі цього простого ілюстративного перформансу дитина – лише глядач, але вже далі вона починає долучатись до нього як співучасник, пробуючи шляхом візуального наслідування повторити цю дію. Тут наявне не тільки ритуальне відтворення й повторення необхідної культурної практики (хоча не універсальної, адже не всі культури практикують використання ложки для їжі), але й креативне її перетворення в заданих символічних рамках, коли в дитини не виходить відразу відтворити, а тому вона пробує різними шляхами навчитись цієї дії, опанувати всі її особливості й етапи завдяки власному тілу. Водночас дитина перформативно «відкриває» свою суб'єктивність шляхом відповідності, тобто кореляції власного досвіду (чи швидше не-досвіду такої практики) та вмінь матері (утілення соціального).

¹⁸ Вулф К., *К генезису соціального*, Мімезис, перформативність, ритуал, Санкт-Петербург.: Интерсоцис, 2009, С. 30.

¹⁹ Там само, С. 31.

²⁰ Schechner R., *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1985, P. 30.

Шехнер також показує розвиток цього перформансу, коли батько, скажімо, вирішить зняти цей ритуал на камеру, який уже доросла дитина захоче переглянути або й показати власним діям. Дослідник переконує, що перформативність пронизує нашу повсякденність, вона уможливорює поступове, але доволі *швидко й ефективно* адаптування до різних життєвих ситуацій шляхом демонстрації. Якщо припустити, що матір не показала, а розказала про необхідність використання ложки в побуті, то чи був би ефект засвоєння цієї практики меншим? Результат був би тим самим, але використання ресурсів (часу, простору, енергії, мови) значно більшим. Цей приклад доводить, що демонстративність у перформансі необхідна для більш ефективного засвоєння культурного досвіду й загалом соціалізації, коли люди завдяки дії та співдіяльності засвоюють правила й закони культури.

Як бачимо, інсценування необхідне для того, щоб складний соціальний досвід був трансформований у більш доступну, сприйнятливую форму. Однак у ширшому соціальному контексті інсценування може взагалі бути засобом для перегляду певних життєвих сценаріїв, як це часто буває під час вуличних демонстрацій та виступів. Інсценування – це також форма *перформативного дистанціювання* від відомого й засвоєного соціального досвіду із метою його переосмислення. Завдяки цьому учасники перформансу намагаються зрозуміти доцільність певних соціальних практик і сенсів, використовуючи принцип гри чи драми. Водночас інсценування, культурні витоки якого походять від античних містерій і середньовічних карнавалів, уможливорює які завгодно зміни шляхом перевертання соціальних масок і ролей. Такий трансгресивний складник не стільки оприявнює певну соціальну проблему завдяки текстові, тілу й дії, але й переводить у реєстр відкритого обговорення й реагування. Як зазначає Річард Шехнер, інсценування однаково наявне в мистецьких і соціальних перформансах, тому «політик, активіст, адвокат або терорист використовують усі технічні засоби для представлення, демонстрації, протесту чи підтримки конкретних соціальних дій, спрямованих на підтримку, зміну чи перевертання наявного соціально

ладу»²¹. Яскравим прикладом є акції громадянського протесту на Волл-стріт, коли учасники перевдягались у відомі образи, наприклад, корпоративні зомбі, демонструючи залежність окремих людей від фінансового ринку. У цьому випадку мистецтво й суспільство перформативно переплітаються, використовують ресурси для трансляції значних повідомлень у відповідному місці й часі.

Ритуал у структурі перформативності

У контексті розуміння гетерогенності культури важливим є те, що перформанси дають свободу своїм учасникам так чи так визначати потік культурного дійства, хоча й у суворих символічних рамках. Йоахим Ренн послуговується таким незвичним терміном як «неявний етос», маркуючи важливість певних меж і законів у перформансі, але вони не настільки регламентовані, як це відбувається в канонічному обряді чи інших кодифікованих форматах культури²². Ідеться про те, що учасники перформансу дотримуються певної домовленості або негласних правил, щоб соціальна чи культурна дія була реалізована. Скажімо, учасники футбольного матчу можуть спонтанно й колективно вигукувати які завгодно гасла, робити феєричні шоу й візерунки завдяки прапорцям, підтримуючи свою команду. Однак вони не можуть робити щось протилежне тому, що суперечить цінностям команди і, зрештою, футболу, наприклад, вигукувати расистські гасла. Кількість перформативних акцій необмежена, але тільки всередині «неявного етосу». Ренн влучно зауважує, що ці «правила» призначені для того, щоб «зв'язати лінгвістичні й нелінгвістичні практики в рамках культурного горизонту»²³. Можна було би припустити, що символічні рамки чи «правила», як указує Ренн, надають перформативним діям значення, але це не зовсім так. Безумовно, перформативні дії мають значення для людей, часто сакральне й

²¹ Schechner R., *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1985, P. 26.

²² Renn J., *Performative Kultur und multiple Differenzierung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2014, S. 15.

²³ Там само.

виняткове (промова президента, проголошення миру, подружня клятва), проте правила потрібні для *максимальної кількості перформативних варіацій*. Останнє й забезпечує множинність культурних практик, «задає» горизонт для розвитку й динаміки.

Структурним елементом у перформативному наслідуванні й відтворенні є **ритуал** – універсальний засіб пізнання культури. У контексті перформативності найбільш точно визначення ритуалу подає Крістоф Вулф: «Ритуали можна розуміти як символічно закодовані тілесні процеси, що створюють та інтерпретують, зберігають та змінюють соціальну реальність»²⁴. Ідеться про те, що реалізація перформативної дії неможлива без ритуалу, який також не може реалізуватись без інсценування. Саме ця ознака й відрізняє перформативну дію від будь-якої іншої дії, адже учасники перформансу не просто роблять щось, а *показують комусь*, як вони щось роблять. Знову ж таки повертаючись до попереднього прикладу, бачимо, що перформативним ритуалом є навчання дитини їсти ложкою, а вже безпосередньо ритуалом – наступне використання ложки в побуті. Тобто як тільки з'являється хоча б один глядач чи глядачка в ритуалі – останній автоматично стає елементом перформансу. Навіть більше, він набуває *сакральності*, що також вирізняє його з-поміж інших дій людського життя. Тому не випадково Шехнер згадує батька, який знімає, документує першу спробу дитини використати ложку, адже це – сакральна, виняткова подія в житті дитини й батьків.

Водночас можна задуматись над наступними питаннями. Чи робимо ми щось просто так, без жодної демонстративності, а отже – значення? І чи передбачає показова складова частина дії автоматичне її розуміння? Ідеться не стільки про розуміння під час перформансу, скільки про взаємодію, тому Шехнер і зазначає про особливість інтерпретації перформативних дій у культурі: «Трактувати будь-який об'єкт, роботу чи результат як перформанс – означає дослідити, що об'єкт робить, як він взаємодіє з іншими об'єктами чи істотами і як він ставиться до інших об'єктів

²⁴ Вулф К., *К генезису соціального*, Мимезис, перформативність, ритуал, Санкт-Петербург: Інтерсоцис, 2009, С. 46-47.

та істот»²⁵. Якщо конкретизувати, то взаємодія між людьми під час перформансу є поки ефективним відтворенням або творенням соціокультурного знання, а його осягнення вже відбувається пізніше. На цьому етапі важливо правильно передати культурний досвід, зробити його візуально переконливим, а вже далі учасники перформансу зрозуміють, що без нього важко або неможливо існувати. Людина в полі культури взагалі позбавлена можливості робити щось без значення, але рівень значущості, а отже й соціальності, може варіюватись. Відмінність і особливість перформативних дій саме в тому, що їхнє інсценування стає можливим і важливим саме завдяки ритуалові. Як зазначав Вулф, «остенсивний бік ритуалу – наслідок того, що він є видовищем»²⁶. Людина повинна унаочнити смисл, *о-при-люднити*, тобто демонстративно долучити людей до спільної дії. Ритуал забезпечує культурне інсценування завдяки особливому драматичному й ігровому складникам, які вирізняють перформативну дію від повсякденних практик, а також формують гетерогенність культури.

Це означає, що ритуал у межах перформативної активності має здатність скріплювати соціальні зв'язки, як і все подієве поле культури. Перформанси єднують людей як колектив, задаючи йому певну соціальну визначеність завдяки спільним скоординованим діям. Тобто фактично перформативність уможливило також вирізнення не тільки з-поміж некультурних форм буття, але й із числа інших перформативних культур. Проте відмінність, як влучно стверджує Ханна Арендт, не є тотожною іншості (*otherness*): «Іншість у найбільш абстрактній формі виявляється лише в справжньому розмноженні неорганічних об'єктів, тоді як все органічне життя вже демонструє варіації та відмінності навіть між особинами одного виду»²⁷. Так чи так, мова та дія, виражені

²⁵ Schechner R., *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1985, P. 30.

²⁶ Вулф К., *К генезису соціального*, Мимезис, перформативность, ритуал, Санкт-Петербург.: Интерсоцис, 2009, С. 21.

²⁷ Arendt H., *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, P. 176.

в перформативі, є найбільш первинним і достеменним засобом вирізнення культури. Особливість внутрішньої організації вже демонстративно вирізняє одну культуру від іншої, але перформативність уможливує також її діяльнісне, принципово інсценоване вирізнення.

Крім того, ритуал завдяки своїй драматичності *компенсує соціальні відмінності*²⁸, а отже, й тримає суспільство або суспільства в єдності. Можна додати, що ритуал також компенсує антропологічні відмінності, хоча й часто їх загострює під час інсценування, але саме це зміщує всі можливі й неможливі відмінності в поле соціальної солідарності. Простіше кажучи, перформативність завдяки ритуалу об'єднує та фактично формує культуру, зберігаючи її діалектичну природу.

Прикладом того, яким чином ритуал перформативно утримує суспільство від внутрішнього розпаду, може бути антропологічна теорія сакрального й жертвовного Рене Жирара. Застосовуючи чималий антропологічний матеріал, учений переконливо показує, наскільки важливою є жертва для підтримки порядку. Не випадково Жирар звертається до насилля й жорстокості, часто наявних у ритуалах, адже вони додають видовища, перформативно посилюють ритуальне дійство та його вплив на колектив²⁹. Серед багатьох цікавих аспектів теорії Жирара вирізняється роль «цапа-відбувайла», що й знімає внутрішнє напруження та відмінності в колективі. Жирар згадує приклад канібалізму племені тупінамба, де особливо показово використано перформативне інсценування (хоч антрополог безпосередньо й не вживає поняття перформансу чи перформативності, але не оминає важливість інсценування в реалізації жертвопринесення). Наступний приклад канібалізму чудово ілюструє не тільки амбівалентну роль ритуалу, але й перформативного його аспекту, здатного утримати культуру від розпаду і зникнення.

²⁸ Вулф К., *К генезису соціального*, Мимезис, перформативність, ритуал, Санкт-Петербург.: Интерсоцис, 2009, С. 20.

²⁹ Жирар Р., *Насиліе и священное*, Москва: Новое литературное обозрение, 2010, С. 17.

Особливість канібалізму племені тупінамба полягає в тому, що воно практикувало його як поза межами колективу, так і всередині, але в другому випадку людодство мало строгу й виразну ритуальну природу. Ритуальний канібалізм стосувався лише ворогів. Їх приводили до племені живими, а потім ставилися до них амбівалентно: з одного боку, їх годували, одружували і взагалі повністю інтегрували в спільноту; з іншого боку, їх могли ображати, бити й знущатись. Однак до моменту смерті ворогові створюють умови для ритуальної втечі – своєрідного перформансу, без якого не відбудеться ритуалу. Полонений нічого не їсть, тому змушений вчинити правопорушення, перетворюючись на злочинця або «цапа-відбувайла», якого потім цілком легітимно вб'ють. Таким чином плем'я тупінамба заздалегідь виправдовує ритуальне вбивство, максимально віддаляючи його від неприпустимого й нелогічного акту. Найважливіше в цьому те, що на жертву переносять усі проблеми й суперечності суспільства, які вона в кінцевому разі приймає. Під час перформансу умовної соціалізації (двоєк ставлення), утечі, убивства й поїдання жертви реалізується не тільки компенсаторна функція культури (не без ролі видовища, що й обумовлює перформанс), але й соціальна, адже «полонений повинен притягнути до себе всі внутрішні напруження, усю накопичену ненависть і злобу»³⁰. Тобто перформанс іще за життя поступово робить із ворога жертву, яка вже «оточена ореолом неминучої смерті»³¹, фокусуєчи й виносячи поза межі племені все насилля, накопичене до того.

Важливим антропологічним доповненням у перформативній теорії культури є те, що ключову роль в інсценуванні відіграє людське тіло. Як зазначає Крістоф Вулф, завдяки інсценуванню й залученню людського тіла утворюються соціальні ситуації як «продукт культурної діяльності, під час якої різні й неоднорідні суспільні сили призводять до соціального порядку»³². Аналіз зна-

³⁰ Жирар Р., *Насилля і священне*, Москва: Новое литературное обозрение, 2010, С. 365.

³¹ Там само.

³² Вулф К., *К генезису соціального*, Мимезис, перформативність, ритуал,

чення людського тіла в перформативних актах вимагає окремого дослідження, для якого Вулф окреслив достатньо важливих проблем і гіпотез. У світлі цієї проблеми людське тіло відіграє роль своєрідного медіума між світом символічного (сакрального) та повсякденного (профанного). Воно транслює і водночас перформатизує цінності у формат реального живого соціального досвіду, об'єднуючи колектив у певний час і в певному місці. Ідеться не тільки про унаочнення складних символічних систем, але й про наш повсякденний реальний світ. Навіть щоденна сімейна вечеря, під час якої обговорюють події дня, уже є ритуалом, де залучено людські тіла: завдяки жестам, міміці та, що найважливіше, мові люди *унаочнюють* свою належність до сім'ї, тобто колективу. Розмови за столом можуть узагалі стосуватись неважливих речей, забутих уже наступного дня, але важливо те, що всі члени сім'ї були присутні, підтвердили свою належність до роду. Також суттєве й те, що батьки передають свій досвід дітям, хоча й роблять це в невимушеній формі³³. Знову ж таки, цей ритуал може варіюватись у різних сім'ях, але його формат і композиція лишаються однаковими. Не варто навіть наголошувати, що ритуали вищого соціального рангу (як-от Різдво, дні народження, весілля) мають більш потужний продуктивний потенціал.

Загалом різниця між ритуалами й перформативами в тому, що останні можуть бути практично в усіх сферах. Навіть більше, ритуали охоплюють, як правило, невелику кількість людей для ефективної, а основне – точної їх реалізації. Натомість перформативи й зокрема перформанси можуть охоплювати значно більшу аудиторію не так для точної, як для ефективної та емоційної реалізації. Тому ритуали переважно спрямовані на ретельне відтворення певних календарних чи життєвих сценаріїв, коли перформативи й перформанси більше зорієнтовані на зміну соціального стану певної спільноти. Хрещення дитини є прикладом релігійного ри-

Санкт-Петербург: Интерсоцис, 2009, С. 17.

³³ Keppler, A., *Tischgespräche. Über Formen kommunikativer Vergemeinschaftung am Beispiel der Konversation in Familien*. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1995, S. 5..

туалу, що належить до життєвого циклу народження. Натомість інавгурація президента, хоч і має елементи ритуалу, є прикладом політичного й соціального перформансу. Водночас трапляються соціальні дії – зразки переходу ритуалу в перформанс, як-от поховання відомих осіб. З одного боку, такі події стосуються життєвого циклу, а з іншого – охоплюють велику аудиторію і можуть суттєво змінити соціальну реальність, тому є перформансами.

У цьому контексті Тьорнер зазначає, що перформанс є не «слабкою імітацією реального життя в якомусь місці», а суттєвою складовою частиною людського буття, тому пропонує сприймати людину не тільки як *Homo sapiens*, але й *Homo performers*³⁴. Як показав Джейн Остін, ритуали хрещення, присяги чи шлюбу мають особливе значення для людини не тільки як метафізичної істоти, але й діяльній³⁵. Відповідно ритуальний перформанс (і водночас перформативний ритуал) фактично переносить учасників у лімінальний простір «між тим і іншим»³⁶, тобто особливу помежову ситуацію людської екзистенції. Такі перформативні ситуації настільки потужні, що дають учасникам ритуалу особливий досвід, діючи на людину не трансцендентно, а іманентно, тому і антропологі, і загалом усі перформативні теоретики настільки уважні до людської тілесності, яка перформативно відтворює й передає досвід. Досягнення Віктора Тьорнера в тому, що він розвинув теорію соціальної драматургії, сфокусувавши увагу на поняттях перформансу, спільноти, ритуалу та лімінальності, де останнє є важливим для розуміння гетерогенності й динаміки культури.

Тьорнер використовує термін «лімінальний» для опису особливих станів переходу від одного стану до іншого, проаналізованих як порогові стани або по-межові стани, які також відповіда-

³⁴ Turner V., *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications, 1988, P. 81.

³⁵ Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1975, P. 129.

³⁶ Turner V., *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications, 1988, P. 95.

ють ситуації виходу зі структури. Тьорнер визначає лімінальність як «центр переходу в статус-послідовність (*a status-sequense*) між двома позиціями»³⁷. Нема таких ритуалів, які б не містили фази лімінальності, коли традиційні розрізнення зникають, соціальна напруга спадає, а спільноти об'єднуються в процесі перформативної активності. Здається, що фаза лімінальності, як і самі ритуали, ніяк не сприяє гетерогенності, а швидше навпаки – гомогенності, підтримуючи суспільство в сталому стані. Однак Тьорнер додає, що спільноти (*communitas*) не тільки «прориваються крізь лакуни в структурі» завдяки лімінальності, але й також «супроводжуються досвідом безпрецедентної потенції»³⁸. Останнє й показує, що фази лімінальності в культурі створюють простори чи середовища для «анти-структури», тобто розвитку й процесуальності. У цій ситуації культура «шукає» нові форми для самореалізації, немов розуміючи, що кожна стала й незмінна структура рано чи пізно приведе до стагнації.

Висновки

Отже, перформативність є умовою культурної гетерогенності, адже уможливорює не тільки різноманітні тексти й практики культури шляхом людської діяльності, але й загалом подальший культурний поступ. Подібно до перформерів, які відмовляються від зафіксованих і незмінних конвенцій, учасники перформансу також перебувають у ситуації постійного «продукування смислів». Однак перформанси – це не тільки те, що з'являється у ХХ столітті, а взагалі невід'ємна частина культури, певною мірою її передумова, завдяки чому відбулась організація хаосу (природи) у колективній співдіяльності. Зокрема, людина позначала мовою невідомі для себе речі, а потім перформативно їх унаочнювала завдяки відтворенню й засвоєнню. Механізм перформативного повторення необхідний для того, щоб наступні покоління більш

³⁷ Turner V., *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications, 1988, P. 122.

³⁸ Turner V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: Routledge, 1969, P. 128.

ефективно засвоювали попередні знання й досвід. Тому не дивно, що перформативна теорія асоціюється з антиметафізичним поворотом, адже сфокусована на важливості дії та події в культурі.

У більш широкому культурному контексті перформативність є особливим станом продуктивності та взаємодії людей, здатних як міметично відтворювати акумульований досвід з урахуванням попередніх соціальних композицій, так і породжувати якісно нові практики й феномени. Це й обумовлює діалектику перформативності: з одного боку, це ситуація виходу та подолання певного порядку, де особливе значення має людська тілесність; з іншого ж, це інваріантне відтворення певних ситуацій, що відбувається в певних символічних рамках. Тому перформативність може слугувати як інструментом утримання порядку й стабільності в суспільстві, так і його радикальним переосмисленням.

Реалізація дії відбувається в символічних рамках чи правилах, а реалізовується завдяки ритуалу. Перформативна функція ритуалу – забезпечити колективне інсценування ключових життєвих сценаріїв у суспільстві. Основним у ритуалах є фаза лімінальності – пороговий і перехідний стан у культурі, що зосереджує в собі досвід безпрецедентної активності. Водночас функція ритуалу полягає в тому, щоб утримати суспільство від потенційного розладу, тому особливе значення тут має жертва – символічна (у сучасних культурах) чи реальна (в архаїчних культурах). Так чи так, ритуали є рушійною силою перформативності, оскільки здатні змінювати соціальну реальність завдяки перетворенню акумульованої людської енергії в якісно нову ситуацію. Інакше кажучи, ритуал перформативно компенсує соціальні відмінності в певному колективі, переадресовуючи їх у конструктивне русло.

У всіх випадках ключовим чинником творення соціальної реальності є людська діяльність, що відповідає поняттю «пракسيس». Соціальні чи культурні перформанси завдяки ритуалам володіють особливою енергією для єднання та скріплення спільнот. Це відбувається у форматі праксису – діяння, яке об'єднує колектив і формує суспільство як таке. Праксис завдяки ритуалам надає ви-

димості тим феноменам, що для колективу є надто абстрактними, а тому недосяжними.

Завдяки перформативності відбувається постійне оновлення культури, зняття суперечностей і внутрішньої емоційної напруги та пошук потенційних шляхів для подальшого культурного поступу. Крім того, перформативність має глибинну культурно-антропологічну основу. З одного боку, вона уможливорює засвоєння складного соціального досвіду та знань завдяки ритуалам, формуючи порядок і сталість людського буття. З іншого боку, перформативність суголосна відкритості людини до свого буття, що проявляється у принциповій неможливості адаптуватись повною мірою навіть до культури.

У кінцевому разі перформативність показує, що людина завжди *перебуває в ситуації власного винайдення*, формуючи себе як на індивідуально-особистісному, так і на колективному, соціальному рівні. Будь-яка визначеність, а отже, й гомогенність у суспільстві є необхідною, але водночас такою, що потенційно може зруйнувати як саме суспільство, так і людину. Перформативність завдяки діяльнісному буттю людини відкриває горизонт постійного оновлення як шляхом відтворення відомого, так і шляхом творення нового, задаючи координати в яких, зрештою, відбувається наше життя.

Література:

1. Вулф К., *К генезису соціального*, Мимезис, перформативность, ритуал, Санкт-Петербург: Интерсоцис, 2009, 164 с.
2. Жирар Р., *Насилие и священное*, Москва: Новое литературное обозрение, 2010, 450 с.
3. Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1975, 184 p.
4. Arendt H., *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, 350 p.
5. Bauman Z., *Culture As Praxis*. London: SAGE Publications Ltd., 1999, 208 p.

6. Keppler A., *Tischgespräche. Über Formen kommunikativer Vergemeinschaftung am Beispiel der Konversation in Familien*. Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag, 1995, 299 s.

7. Luhmann N., *Kultur als historischer Begriff*, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4, Frankfurt Main: Suhrkamp, 1999, s. 31-54.

8. Malinowski B., *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, in: *The Meaning of Meaning*, eds. C. K. Ogden and I. A. Richards, Orlando: HBJ Book, 1989, pp. 296-337.

9. Parker A., and Kosofsky E.S. *Introduction: Performativity and Performance*, in: *Performativity and Performance*, eds. A. Parker and E.S. Kosofsky, New York: Routledge, 1995, P. 1-18.

10. Renn J., *Performative Kultur und multiple Differenzierung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2014, 304 s.

11. Schechner R., *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1985, 360 p.

12. Stern C. S., and Henderson B., *Performance: Texts and Contexts*, London and New York: Longman, 1993, 558 p.

13. Turner V., *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications, 1988, 185 p.

14. Turner V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: Routledge, 1969, 232 p.

ЛЮДИНА ЯК ЦЕНТР ЕТНІЧНОГО БУТТЄВОГО ПРОСТОРУ (крізь призму роману П. Куліша «Чорна рада»)

Жанна Янковська

Одним із шляхів пізнання *Людини* як центру світобуття є звернення до системи архетипів як знаково-символічних констант, що є наскрізними для розвитку культури і виступають позачасовими установками, за допомогою яких формується об'єктно-буттєва та світоглядна платформа Людини як особистості зокрема та етносу загалом. Вища сутність Людини полягає в тому, що їй недостатньо для життя практично-утилітарної сфери. Вона не може існувати поза усвідомленням свого буття етнічному просторі певного соціуму, а тому, відповідно, керується його символами, архетипами, ідеями, ціннісними орієнтирами.

За К. Юнгом, архетипи поєднують в собі «особисте» як «поверхневий шар несвідомого» (надбаний) і «колективне» як «глибший пласт несвідомого» (вроджений), що «володіє змістами і способами поведінки, які скрізь і в усіх індивідах *cum grano salis* є знаковими»¹. «Коллективне несвідоме» є спільним, загальнолюдським, а «особисте», зрозуміло, формує *natio*, ті архетипні відмінності, що притаманні певному етносу і кожному його свідомому етнофору, ідентифікуються з тією чи іншою національною культурою. Цілковито зрозуміло, що національні особливості в архетипах можуть виникати й продукуватися лише в націопросторі, є

¹ Юнг К., *Архетипи і колективне несвідоме*, пер. з нім. Катерина Котюк, наук. ред. укр. видання Олег Фешовець, Львів: Астролябія, 2013, С. 12.

«особистісним» рівнем, співвідносним до якого є поняття-концепт «національний образ світу».

Передбачаючи найрізноманітніші контакти зі світом, «особистісне» (індивідуальне «Я» та колективне етнічне «Ми») зумовлює формування особливих рис як окремого індивіда, так і етносу, які з часом стають типовими (повторюваними) та проявляються не лише на свідомому, але й на підсвідомому рівні. У процесі буттєвих змін вони трансформуються і породжують поняття самості, «мікрокосму» як «внутрішнього центру людської особистості» та формують архетипні ознаки національної культури. Підтвердженням цього є слова С. Кримського, який писав: «Усвідомлення індивідуальності утворює вищу інстанцію людської самості – особистість»².

Ментальність кожного етносу проявляється у його характері, психології, традиціях, національно-культурних архетипах, які, взаємодіючи між собою, і відображають складну картину національного буття. Тут архетип найчастіше визначається як первинний образ (праобраз), «прообраз, ідея, первинний мотив, теоретично вірогідна форма»³, і можемо стверджувати, що архетипи (за словниковим визначенням) складають «основу загальнолюдської символіки, послуговуючись підґрунтям для художньо продуктивного мислення в галузі фольклору, літератури, мистецтва»⁴. Звідси випливає, що архетипи – це «абсолютні цінності», які «не змінюються протягом всієї історії людства, а набувають інваріантної смислової забарвленості, нових смислових нашарувань, або ж пробудження сталих цінностей, інваріантного змісту досвіду нації»⁵.

² Кримський С., *Запити філософських смислів*, Київ: Вид-во ПАРАПАН, 2003, С. 35.

³ *Літературознавча енциклопедія: у 2 т.*, Т. 1, автор-укл. Ю. І. Ковалів, Київ: ВЦ «Академія», 2007, С. 96.

⁴ *Архетип*, в: Словник іншомовних соціокультурних термінів, <http://slovopectia.org.ua/39/53392/260678.html>

⁵ Северинова М., *Значення та роль архетипів у етнонаціональній культурі*, «Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв», 2013, № 2, С. 124-128, http://nbuv.gov.ua/j-pdf/vdakkkm_2013_2_33.pdf

Потрактуюючи розуміння *архетипів* за К. Юнгом, С. Кримський називав їх «символічними схемами «колективного підсвідомого», при цьому зазначив, що «йдеться про те, що під час занурення людини у глибини власної психіки вона знаходить у них колективні уявлення людського роду» і відповідно «підносить особисту долю до долі людства»⁶.

Національно-культурні архетипи є глибинними, стійкими духовними утвореннями етносу, які визначають його буття в межах конкретного хронотопу, певного життєвого простору. Вони здатні трансформуватися, осучаснюватись, але зберігають свою «сутісну основу» і не лише диференціюють одну націю від іншої, але за смыслом можуть розглядатися як такі, що дають можливість показати специфіку національної культури як явища, залученого у всевітньо-культурну комунікацію. М. Северинова, спираючись на судження С. Кримського стосовно цього зазначає, що, «модифікуючись у ході історичного розвитку, архетипи зберігають у собі ті генокоди (першообрази), що відповідають етнокультурам як частинам загальносвітової культури, поданим у національних образах культури. А тому зрозуміло, що національна культура є відображенням історичного досвіду “в його індивідуально-неповторному, етнічно своєрідному відображенні”⁷, оскільки, «культура надає результатам діяльності статусу історичної та смисложиттєвої події»⁸. Етнокультурні архетипи можуть «мовчати», «не працювати» у чужому соціокультурному середовищі.

Дослідниця взаємозв'язку національних цінностей та архетипів О. Ременець слушно заважила, що «базові архетипи культури не можуть бути зведені до праформи несвідомого. Вони є ширшими та універсальнішими». На її думку, виокремлені у К. Юнга

⁶ Кримський С., *Архетипи української культури*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008, С. 305.

⁷ Северинова М., *Значення та роль архетипів у етнонаціональній культурі*, «Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв», 2013, № 2, С. 124-128, http://nbuv.gov.ua/j-pdf/vdakkkm_2013_2_33.pdf

⁸ Кримський С., *Запити філософських смислів*, Київ: Вид-во ПАРАПАН, 2003, С. 55.

архетипи колективного несвідомого «цілком співвідносяться з базовими реаліями способу життя найдавнішого людства, що відтворюються протягом усієї його історії». Більш вагомим та переконливим аргументом «трансперсональних феноменів» у ментальності особистості авторка вважає саме національні архетипи як «наскрізні символічні структури ментальності, що проходять через увесь масив національної культури»⁹. І до такої універсальної міжнаціональної структури дослідниця суголосно із С. Кримським віднесла етнобуттєвий архетипний концепт «Дім – Поле – Храм», де «Дім» визначила як «символ святого довкілля», в якому «людина займає чільне місце», «Поле» – як «життєвий топос, природу, продукти на столі», а «Храм» – як «святину». О. Ременець наголосила на тому, що «ці структури внаслідок своєї символічності можуть мати у різні епохи і в різних етносів різну інтерпретацію, але тематично вони присутні завжди»¹⁰.

Якщо ж більш узагальнено розуміти вибудовану С. Кримським (слідом за М. Гайдеггером та Г. Гачевим) теорію вказаного концепту, то можна стверджувати, що змістовий локус «Дім» втілює в собі «ціннісно-сміслову домобудівництво етносу»; «Поле» є для людини тим топосом, життєвим простором, який «забезпечує її земними благами», що «з'являються на її родинному столі», а «Храм» – це те «небо» етносу, яке концентрує в собі його святині, ідеали, духовні цінності¹¹.

Тому завважуємо, що теорія архетипів зараз не тільки не виходить із наукового дискурсу, мало того, плідно розвивається, породивши нову методологію – так званий *метод архетипів*, який значно розширив поняття архетипу і часто використовується для аналізу в різних наукових галузях в тому числі й у сучасній

⁹ Ременець О., *Взаємозв'язок цінностей та архетипів культури*, «Вісник Інституту розвитку дитини», <http://www.stationline.org.ua/pedagog/85/15378-vzayemozv-yazok-cinnostej-ta-arxetipiv-kulturi.html>

¹⁰ Там само.

¹¹ Кримський С., *Архетипи української культури*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008, С. 240.

фольклористиці та літературознавстві, який ґрунтується й стає основою інтердисциплінарних досліджень.

Архетипи, які найчастіше трансформуються в літературу, належать до тих сутнісних національно-духовних цінностей, які залишаються стійкими навіть під впливом сучасних глобалізаційних процесів, оскільки останні, як зазначив Я. Гарасим, «не спроможні стерти специфіку етнічно маркованої ментальності між людьми чи бодай втрутитися в перекодування національно змодельованих та глибинно архетипізованих психоестетичних процесів сприйняття дійсності»¹².

Маємо справу зі своєрідним відзеркаленням національних архетипів в образах, адже буття Людини – це перетворення видів людської присутності у світі в певні екзистенціали її існування. Інтерпретуючи екзистенціали як назви топосів, що належать до особливого, відмінного від матеріальних предметів та ідеальних сутностей, онтологічного пласту оточуючої людину дійсності, (орієнтуючись на праці С. Кримського) можемо зазначити, що екзистенціал існування кожної нації розкривається через певні «хронотопи, сигнатури та архетипи». Вони стають фундаментом для формування та виявлення міфології, світогляду, художньої культури, релігійної свідомості народу.

Оскільки література є художнім відображенням дійсності, то у ній відображуються усі суспільні процеси, в тому числі й архетипи (найчастіше символічно, як архетипні образи).

Архетипний образ є більш конкретним проявом етнічно маркованого архетипу у вигляді предметно-буттєвих (*дім, ворота*), рослинних (*калина, верба*), особистісних, (кобзар, козак), просторових (*степ, дорога*), часових (*день, ніч*), абстрактно-персоніфікованих (*доля, добро*) чи іншого порядку понять, що викликають в уяві стійкі асоціації та пов'язані з художньо-естетичним мисленням народу, націопростором, позачасовими або повторюваними етнічними реаліями. Багато із них можуть вважатися загальнолюдськими, хоч і відрізняються, все ж, за своїм символіч-

¹² Гарасим Я., *Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору*, Львів: НВФ «Українські технології», 2010; Чернівці, 2010, С. 31.

ним наповненням; окремі ж є суто національними (як, наприклад, *кобзар* чи *козак*).

Семантика *архетипного образу* взаємодіє із семантикою *символу*, подекуди частково наповнюючись його змістом, проте не повністю з ним зливаючись, оскільки перша із названих двох констант є більш місткою та наскрізною. За визначенням С. Кримського, символ постає «не просто алегоричним іншовиразом» чи «різновидом метафори», «горизонтальним порівнянням мовних чи предметних одиниць». У його трактуванні *символ* – це «знак з безконечним смислом, бо він є вкоріненим у безмежному семантичному полі культури»¹³.

Поняття «*архетипний образ*» в літературній галузі співвіднесено із поняттям «художній образ», що виступає як «особлива форма художнього структурування дійсності, якій притаманна яскрава предметна чуттєвість. Образ може бути як цілісним художнім феноменом (наприклад, образ України, образ Матері, інші “вічні” образи), так і його складником»¹⁴. До згаданих у визначенні «вічних» образів можемо віднести й архетипи та архетипні образи, відображені у літературних творах із їх усталеним символічним змістом.

При взаємодії архетипного образу із художнім виникає таке стійке утворення, яке можна назвати образом-ідеєю, що за своїми ознаками є «металогічним», оскільки належить до такого типу художнього образу, в якому, за словами О. Галича, «чуттєвий образ є формою вияву такої ідеї, яка, узагальнюючи зміст одиничного, виходить за його межі і вказує на якийсь інший, якісно відмінний від нього предмет»¹⁵, наприклад, архетипні образи дому, воріт, сорочки, хліба, дороги, Мудрого Старого тощо. Такий художній об-

¹³ Кримський С., *Софійні символи буття*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Кієво-Могилянська академія», 2008, С. 21.

¹⁴ Семенюк Г., Гуляк А., Науменко Н., *Літературна майстерність письменника: підручник для студ. вищих навч. закладів*, Київ: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2012, С. 66.

¹⁵ Галич О., Назарець В., Васильєв В., *Теорія літератури*, Київ: Либідь, 2001, С. 107.

раз стає ніби «прозорим», втілюючи за матеріальною оболонкою часто нематеріальні смисли і семантику, що нерідко сягають глибин міфологічної та фольклорної свідомості й у різних формах художнього мислення трансформуються в сучасність.

Спираючись на позицію М. Бахтіна, Д. Наливайко зазначив, що «література за своєю природою є мистецтвом часопросторовим, «хронотопічним», воно [...] вводить час у простір і простір у час, поєднує їх у феноменологічну цілість. У літературному творі [...] «час згущується, ущільнюється, стає художньо видимим, простір же інтенсифікується, втягується в рух часу, історії. Прикмети часу розкриваються в просторі, і простір осмислюється і вимірюється часом»¹⁶.

У першому українському історичному романі П. Куліша «Чорна рада» виразно прокреслено національний простір буття, який оприявнюється концептом «Дім – Поле – Храм». Осьовою фігурою, що, власне, створює та об'єднує складові семантичні локуси цього концепту й, разом з тим, представляє кожен із них окремо, є Людина, конкретний персонаж, риси характеру та спосіб життя якого максимально увиразнені письменником, аби ідентифікувати його із тим чи іншим топосом буття. У кожному із героїв зазначеного твору бачимо втілення певної ментальної риси, яка має смисл тільки в окремому топосі, реалізуючись у якому особистість також творить свій «дух», а звідси – й духовність. Головні персонажі «Чорної ради» настільки індивідуалізовані, а доля їх «напередвизначена», що складається враження неможливості проходження ними описаного життєвого шляху по-іншому в описаному хронотопі.

Єдиним образом, терези долі якого «схитнулися», хоч «прокресленими» були зовсім по-іншому, є Леся Череванівна, яку мати заручила із гетьманом Сомком. І сон її матері провіщав здійснення цього задуму. Та Лесине власне серце і доля (кордоцентрична

¹⁶ Наливайко Д., *Літературна компаративістика вчора і сьогодні*, в: Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи: антологія, за заг. ред. Д. Наливайка, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2009, С. 28.

лінія) вирішили по-іншому. Вона залишилася із Петром Шраменком, бо Сомко загинув, а з ним – і «прокреслена» доля України.

Тісно пов'язана з історичною канвою твору його філософська, а точніше – *етнофілософська* площина з її етнобуттєвими символами, в межі якої повністю лягає і система образів, при зображенні яких письменник чи не першим досконало (порівняно з попередниками), як вважає Є. Нахлік, «опановує художню типізацію, поєднуючи узагальнюючі риси з індивідуалізуючими», що «в душі романтичної естетики набуває виняткового сенсу», сприяючи «зображенню в романі колоритних особистостей»¹⁷.

Екзистенція Людини не просто як особи, а як особистості оприявнюється через певні форми усвідомленого буття, котрі здатні рефлектувати у модуси людської присутності у світі. Іншими словами, будь-який простір, який заповнює своєю присутністю Людина, стає «людиновимірним», він стає топосом плинності її буття. У процесі аналізу особливостей протікання такого «людинобуття» вчені окреслили низку універсальних концептів, які пронизують усі його сфери і визначають векторність конкретних моно- чи полігалузевих досліджень. Згаданий концепт «Дім – Поле – Храм», що його відомий український філософ і культуролог С. Кримський вивів у площину характеристик для аналізу реалій української культури, є одним із таких визначальних векторів. Зокрема, В. Личковах вважав: «Дім, Поле і Храм – це топоси дійсного буття людини, що визначають горизонти її вкоріненості, «Край» її особистого і родового, етнонаціонального існування»¹⁸. У статті «Дім – Поле – Храм» С. Кримський стосовно дієвості та універсальності названого концепту писав, що «змістовно в ідейному вимірі ці екзистенціали перетворюються один на одного, утворюють єдине ментальне поле цієї й іншої епох, локальної ци-

¹⁷ Нахлік Є., *Українська романтична проза 20–60-х років XIX ст.*, Київ: Наукова думка, 1988, С. 121.

¹⁸ Личковах В., *Філософія етнокультури як новітній напрям народознавства*, «Вісник Чернігівського державного університету. Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури», Вип. 75, Серія «Філософські науки», Чернігів, 2010, С. 5.

вілізації чи нації»¹⁹, а широта змісту їх символіки «розкривається в ідейному житті тих чи тих націй своєрідністю їхнього досвіду, певними пресупозиціями, схильностями чи архетипами»²⁰.

Щодо літературних творів можемо говорити також про категорію не тільки реального, але й художнього простору, який також відрізняється від першого насамперед своєю словесною формою вияву з усіма ознаками художнього мовлення, що дає можливість сприймати його і як об'єктивно дійсний, і як суб'єктивно поданий (чи то сприйнятий).

Художній простір у «Чорній раді», заповнений відповідними персонажами й подіями, також постає у всій багатозначності категоріальних об'єктивно-суб'єктивних формовиявів та їх складних взаємовідношеннях: 1) як локальне середовище буття (Череваневий хутір), 2) як територія, на якій відбуваються основні події (Хмарище – Київ – хутір Гвинтовки – Ніжин) та 3) як Україна загалом, ідея постання якої не тільки просторовою, а й державною субстанцією керує діями полковника Шрама та гетьмана Сомка. Причому кожен із цих топосів для різних героїв твору визначається як один із дихотомії «свій/чужий». Окрім того, у романі можна говорити й про метафорично-символічну семантику простору як індивідуальну організацію характеру і душевного стану героїв – це простір екзистенційний, внутрішній, який М. Бахтін назвав «душевеним ландшафтом»²¹.

Концепт «Дім» у контексті символічного ряду «Дім – Поле – Храм», за С. Кримським, первинно виступає як символ родинного вогнища, власного космосу, захищеності від світу іншого, чужого. Пізніше, розширюючи смислові межі символу, вчений назвав «Дім» «святою округою буття», в якій Людина посідає централь-

¹⁹ Кримський С., *Дім – Поле – Храм*, в: Кримський С., Про софійність, правду, смисли людського буття: збірн. наук.-публ. і філос. статей, Київ: ІФНАНУ, 2010, С.427.

²⁰ Там само, С. 428.

²¹ Бахтин М., *Проблеми сентименталізму*, в: Бахтин М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5: Работы 1940-х – нач. 1960-х гг., под ред. С. Г. Бочарова, Л. А. Гоготишвили, Москва: Русские словари, 1997, С. 364.

не місце: «Дім символізує й сім'ю, й забезпеченість особистості, рівень її заможності та соціальної захищеності. Дім – це антропоцентричне буття, ніша людини в драматичному світі»²². Як доповнив це визначення О. Кирилук, «Дім» – «це певна область трансцендування людини в світ»²³, оселя, житло, хата, сфера її фізичного буття, центр, що розширюється від обійстя, власної землі, хутора до населеного пункту, країни («Дім» національного буття), про що згадує також у статті «Мотив чужого у формуванні культурної ідентичності українців» Є. Більченко²⁴.

«Дім» – це ще й духовний простір, бо у ньому особливими смислами наповнюються та живуть звичай і традиція, які у суспільстві виступають своєрідними «регуляторами» людської взаємодії, апелюючи до давніх систем культури й динамізуючись у зразках побутової поведінки представників суспільства, а в родині мають ще й свої, власні, індивідуальні конотації. Звичай акумулює в собі сукупність значень, які потрібно сприйняти і про(пере)жити в процесі особистісного буття. Він належить до тих апріорних законів світу, які індивід має засвоїти, не виключаючи власної взаємодії із ним, про що згадує дослідник М. Зайцев: «Осягаючи світ, людина не лише щось дізнається про нього, а й усвідомлює значення світу для свого буття. Проте визначатися у своєму індивідуальному існуванні людина не може, осягаючи лише значення світу для себе. Це значення переломлюється через свій індивідуальний досвід, в результаті чого значення світу трансформується у смисл, який співвідносить будь-яке явище, будь-який предмет з людиною; якщо щось позбавлене смислу, воно перестає існувати для людини»²⁵.

²² Кримський С., *Дім – Поле – Храм*, в: Кримський С., Про софійність, правду, смисли людського буття: збірн. наук.-публ. і філос. статей, Київ: ІФНАУ, 2010, С. 427.

²³ Кирилук О., *Універсально-культурні структури міфологічних підвалин масової політичної свідомості*, в: Універсальні виміри культури, Одеса, 2000, С. 29.

²⁴ Більченко Є., *Мотив чужого у формуванні етнокультурної ідентичності українців*, «Вісник Чернігівського державного пед. університету», Серія «Філософські науки», Вип. 75, Чернігів, 2010, С. 86.

²⁵ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*,

На перший погляд, «Дім» – це приватний простір, у якому Людина мала б почувати (і насправді й відчуває) себе вільно. Проте, якщо звернути увагу на звичаї, традиції, ритуали, правила поведінки у цьому Домі, символіку його простору та складових, то розумієш, що це особливий світ зі своєю «семіосферою», який стає реальним тільки завдяки Людині. У «Сутінках Європи» О. Шпенглер писав про те, що Дім навіть має свою душу, яку він ототожнював із душами його мешканців. На його думку, «усі побутові аксесуари у давнину відображали спосіб життя Людини, кожен первісний елемент облаштування житла відбивав осанку людського тіла, кожна ручка посудини наче продовжувала порух людської руки»²⁶.

Семантичний локус «Дім» у романі П. Куліша представлений надзвичайно виразно саме як центр фізичного буття та духовної свободи Людини, родинного затишку і тепла. Це хутір Хмарище. Через його опис автор утверджує своє бачення «Дому» та ідеї «хутірської філософії». А. Сініцина пише, що «хутір у філософії П. Куліша є символом духовного розвитку українського народу. Образ хутора побудований за принципом подвійності (матеріальне – духовне)...»²⁷. Саме тут автор познайомив читача із головними героями твору, вивів їх за межі цього «Дому», у світ «чужий», небезпечний, де вони переживають усі перипетії випробувань, і повернув назад, стверджуючи у такий спосіб засадничу основоположність для українців родового буття. Череванів хутір – ідеал такого життєвого простору, що символізує гармонію людини та природи, яка сприяє її духовному самовдосконаленню та душевному спокою: «А те Хмарище було окрите гаями справді наче хмарами. Кругом обняла його річка з зеленими плавами й

Київ: Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007, С. 151.

²⁶ Шпенглер О., *Закат Европы: очерки морфологии мировой истории: в 2 т.*, Т. 2: Всемирно-исторические перспективы, Москва: Мысль, 1998, С. 122-123.

²⁷ Сініцина А., *Історико-філософські ідеї українського романтизму (Пантелеймон Куліш, Микола Костомаров)*, Львів: ЛНБ ім. В. Стефаніка НАН України, 2002, С. 105.

очеретами. Через річку йшла до воріт гребелька»²⁸. П. Куліш постав тут як майстер ідилічної пейзажно-побутової деталі. Словесний опис дуже лаконічний, проте у підтексті буквально уявно-візуально проступає цілісна картина згармонізованого з природою хутора. Дуже доречною тут видається думка С. Кримського про те, що «знаково-символічний лад буття» в українців «пов'язаний з архетипом ставлення до природи», оскільки «в українському менталітеті природа – це не тільки материнський, родинний початок, а й дзеркало людської душі»²⁹.

Не менш ідеальним змальовано у творі й внутрішнє облаштування «Дому» Череваня як представника цього локального простору: «Світлиця в Череваня була така ж, як і тепер буває в якого заможного козака (що ще то за луччих часів дід або батько збудував). Сволок гарний, дубовий, штучно покарбований; і слова із Святого Письма вирізані; вирізано і хто світлицю збудував, і якого року. І лавки були хороші, липові, із спинками, да ще й килимцями позастилані. І стіл, і божник із шитим рушником округи...»³⁰. Згадані матеріальні об'єкти, описані з етнографічною точністю, «працюють» тут на правдиве сприйняття читачем зображуваного хронотопу. Цікаво, що автор не наголосив на їх утилітарному призначенні, яке розуміється саме собою, а символічне – «прочитується» у підтексті. Наприклад, сволок (основна несуча балка, яка з'єднує стіни і на якій тримається стеля) у цьому випадку символізує міцні устої патріархальної сім'ї, родини, що здавна закріплено у народній традиції.

Ідею сакрального «Дому» як родинного вогнища доповнено у романі описом пекарні, де стояла піч (усоблення родинного вогнища), випікався хліб: «Тільки ж Петру, Шрамовому синові, здалось найкраще у пекарні, хоч там не було ні шабель, ні сагай-

²⁸ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 38.

²⁹ Кримський С., *Софійні символи буття*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008, С. 28.

³⁰ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 48-49.

даків, а тільки самі квітки да запашні зілья за образами й поза зволоком, а на столі лежав ясний да високий хліб»³¹.

Гармонія матеріального і духовного простору Людини, передана у романі, розкриває її сакральну опертість на певні символічні константи, що для душі є також своєрідним «Храмом». Незамінний просторовий локус «Дім» у сюжеті роману відіграє надзвичайно важливу роль посередника у характеристиці героїв. Наприклад, через описи його та обійстя письменник охарактеризував Череваниху та Лесю – як добрих господиень, справжніх берегинь родини, Череваня – як господаря, колишнього козака-воїна. В екзистенції людського буття «Дім» взагалі не існує і не мислиться поза Людиною.

Якщо порівняти, для прикладу, лінію полковника Шрама, то для нього основним «Домом» була Україна (друге, більш широке значення топосу «Дім»), а не «Хутір». Ми бачимо його постійно в дорозі (зона міжсвіття). Він не вписується у схему суто родинної ідилії, та й загалом в Україні на той час до ідилії націобуття, що, за романом, є основною ціллю життя героя, було ще далеко. Тому він гине, а його син, Петро, віддає перевагу родинному осередку.

Матеріальне облаштування Дому (як місця проживання, будинку) у кожного народу є не випадковим, відображаючи тісну взаємодію профанного і духовного у житті Людини. Стосовно першого Освальд Шпенглер про Дім як головне місце протікання буденності зазначив: «Первозданна форма дому в цілому проростає із органічного відчуття [...]. Вона володіє такою ж внутрішньою необхідністю, як раковина молюска, як бджолиний вулик, як пташині гнізда [...]. Будинки і рівним чином основні вживані форми начиння, зброї, одягу та посуду належать до тотемної сторони буття. Вони характеризують не смак, але навички боротьби, життя і роботи»³². Духовне ж проявляється у використанні профанного, матеріального в ритуалах, обрядах, звичаєвості, під час виконання яких різні частини та місця у будинку, звичайні

³¹ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 49.

³² Шпенглер О., *Из раздела «Города и народы»*, <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/shpengler.html>

речі поза своїм утилітарним призначенням набувають функції символу або, як пам'ятка, зберігають у собі відбиток минулого життя. У «Чорній раді» П. Куліша такі речі в будинку Череваня («шапки-сисярки», «сагайдаки», «кришталеві кубки», «німецькі гаркебузи» і т. п.) є гордістю господаря, нагадують йому про козакування, життя поза Домом, передаючи у такий спосіб зв'язок героя із топосом «Поле».

Описи П. Кулішем побуту – це місток, що єднає минуле з теперішнім, дає можливість збагнути цінності, якими жили наші предки, їхні духовні потреби, глибину їхньої мудрості, світогляд. Водночас, обстановка чи інтер'єр оселі, пейзаж і т. п. – це те оточення, в якому перебувають герої твору, це світ їхнього буття, середовище, у якому вони живуть, а отже, це середовище певною мірою їх характеризує, бо створене ними самими.

Отже, представником «Дому» у романі виступає Черевань. І хоч за плечима у нього козацька слава, в описаний у романі період на «чорну раду» («Поле»), тобто за межі «Дому», він потрапив лише через глибоку повагу до Шрама, та й участі ніякої у подіях фактично не брав, думаючи лише про те, як залишитися живим та швидше добратися до затишного Хмарища. Череваня задовольняє тихе, сите хутірне життя, коли шаблі висять на стіні, а бойова звитяга є солодким спогадом. Це його світ. Тут він – господар. А от на «раді» під Ніжином, де йдеться про долю України, йому вже й лачно: «Бгате Василю! [...] Давай мені боржій коня! Нехай їй біс, сій раді! От не в добру годину знесло мене з тим божевільним Шрамом!.. Ой, коли б мені добратись живому та здоровому до Хмарища! Нехай тоді радіє собі хто хоче»³³.

Для порівняння, полковнику Шраму, навпаки, не існує світу речей і взагалі нічого у нього немає над Україну та її незалежність, заради цього він ладен усім пожертвувати. Навіть на кобзаря у Череваня і Шрама різні погляди. Для першого – то добрий гість, якого гарно послухати, сидячи мирно на пасіці; для другого – мудрий порадник, навіть помічник у справі навернення козацтва на

³³ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 151.

праведну дорогу, тому й просить його: «Їдьмо зо мною на той бік: тебе козаки поважають, твоєї ради послухають»³⁴.

Наскрізна ідея Дому-Родини проглядається ще й у тому, що, за спостереженням В. Івашківа, ознаки головних представників цього інтегративного локусу (Леся, Череваниха і Черевань) великою мірою «підглянуті» у родині Білозерських. У Лесі дослідник вбачав риси своєї дружини Олександри Білозерської в роки юності, у Череванисі – її матері Мотрони Василівни, а в Череваневі – Михайла Васильовича Білозерського³⁵.

Ідею Хутора як «Дому-Храму» П. Куліш ствердив власним прикладом, усамітнівшись у кінці життя для духовної та інтелектуальної праці на хуторі у Мотронівці. Це прямо стосується філософських поглядів письменника, його так званої «хутірської філософії» і є окремою, дуже важливою темою, що, за словами В. Івашківа, «супроводжує особу цього митця протягом усього його довгого життя, починаючи з середини 1840-х рр. [...], та завершуючи життям самого письменника на хуторі Мотронівка (відомого і як Кулішівка чи Ганнина Пустинь) у 1890-х роках»³⁶.

Відзначаючи перевагу «Дому», варто все ж акцентувати, що хронотоп Козаччини досить вагомо апелює й до локусів «Поле» та «Храм», у центрі яких теж стоїть Людина і що також достовірно відображено у творі П. Куліша.

Зокрема, С. Кримський визначав, що «образ Поля – це не обов'язково степ (він може покривати уявлення й про ліс, і про гори), але це, як правило, життєвий топос, поле життя, джерело багатства й ноосферної мрії українця. Образ поля пов'язаний з архетипом землі. А українська земля – не тільки ґрунт, а й рідний

³⁴ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 48.

³⁵ Івашків В., *Художня, літературознавча і фольклористична парадигма творчості Пантелеймона Куліша*, Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2009, С. 190.

³⁶ Івашків В., «Хутірська філософія» та її контекст, «Літературознавство. Фольклористика. Культурологія: зб. наук. праць», Черкаси: Видавець Чабаненко Ю. А., 2013, С. 186.

край, батьківський соціальний ареал»³⁷. Таке розуміння «Поля» як обмеженого і все ще власного простору є для українця дуже близьким, «Поле» тут виступає ніби периферією «Дому», жадаючою землею, без якої селянин не може прожити. Тільки праця на цій землі та її результати дають йому фізичну силу і духовну насагу. Окрім того, в українців існує ще й поняття «рідна земля», яке, на думку С. Кримського, «має неперекладний, ідіоматичний смисл», а тому «рідна земля – не тільки ґрунт, а й рідний соціум, асоційований з національною державністю»³⁸.

Варто пам'ятати, що «Поле» – бінарний топос. З одного боку, як вказано, це джерело багатства та родинного добробуту, з іншого – (за дослідженням Є. Більченко) існує й антипод впорядкованості, усталеності «Дому» – це світ чужий, «Дике поле» або «Степ»³⁹, який уособлює ворожий, непізнаний світ і століттями виплескував на українців напади орд кочових народів. Це невпорядкованість і хаос, що властиві чужому, неосвоєному простору, який контрастує з простором, окультуреним людиною.

У його смислах знову ж можна простежити кілька векторів. З одного боку, Степ – це вільна, «нічийна» земля, яка може стати і власним Полем. С. Кримський з цього приводу зазначив, що «освоєння степу, перетворення його на поле було історичною місією українського народу, охарактеризованою феноменом козацького хутора як особисто відвойованої у степового хаосу землі»⁴⁰. Саме такою землею, яка межує із «Диким полем», у «Чорній раді» П. Куліша постає хутір Хмарище (власне, архетип «Дому»). Через це і облаштування хутора виглядає як укріплена міні-фор-

³⁷ Кримський С., *Ментальні цінності в контексті виборчої кампанії*, Газета «День», 2004, 3 серпня, С. 4.

³⁸ Кримський С., *Архетипи української культури*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008, С. 312.

³⁹ Там само, С. 86.

⁴⁰ Кримський С., *Ментальні цінності в контексті виборчої кампанії*, Газета «День», 2004, 3 серпня, С. 4.

теця, з «державськими» воротами, баштою та «годящим валом»⁴¹, які мають у романі ще й символічне навантаження.

Отже, інтегративний локус «Дике поле» з одного боку, уособлює в собі семантику небезпеки, ворожості, яку приносять орди кочівників-завойовників, з іншого ж – як похідна від культури кочових етносів – це символ волі, свободи. Потрапляючи у творче й енергетично могутнє поле слов'янської осілої культури, цей «культурний ген» в Україні дає таке синкретичне явище, як козацтво із центром у Запорозжі, де, як ідеться в романі П. Куліша, «усяк рівен», «нема там ні панів, ні мужиків, ні багатих, ні вбогих»⁴².

Стихію «Поля» у романі репрезентує Кирило Тур – персонаж наскрізь романтичний, для котрого характерне найбільше прагнення до свободи, а «хата, піч, подушки», тобто «Дім», – не приваба: «козакові поле не поле, море не море, щоб ізнайти долю. Козацька доля в Бога на колінах. Туди і рветься наша душа, коли хочеш знати...»⁴³, – відповідає він Петру Шраменку, коли той бачить, як побивається за ним мати і сестра. Цим переконанням козацький характерник лишається вірним до кінця, гайнувши з побратимом на Чорну Гору, що також символізує «Поле», світ «чужий», невідомий. На думку Є. Нахліка, «образ Кирила Тура виростає з барокового світу, в якому химерно й вигадливо переплітаються суперечності, змінюють одна одну протилежності». Автор переконаний, що в Кулішевому потрактуванні цього персонажа «найчіткіше проявилася властива романтичному мисленню символізація: раз і назавжди сформована особистість перетворюється на свій символ»⁴⁴. Дослідник висловив цікаву думку про те, що в романтичному образі Кирила Тура, який не асоціював себе з усталеним та унормованим життям «Дому», «проявляєть-

⁴¹ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 39.

⁴² Там само, С. 99.

⁴³ Там само, С. 114.

⁴⁴ Нахлік Є., *Українська романтична проза 20–60-х років XIX ст.*, Київ: Наукова думка, 1988, С. 128.

ся романтичний парадокс: романтизм, який тяжіє до серйозного, “осерйознює” і сміх; але романтизм – це й вічна іронія з приводу ним же створених ідеалів»⁴⁵. Водночас дослідник «фольклорним прототипом» Кирила Тура вважає козака Мамаю⁴⁶. Образ виписаний дуже детально, можна сказати «любовно», у ньому подекуди вгадуються риси неспокійного та неоднозначного характеру самого автора твору.

Далеко не моносемантичним вектором означено у «Чорній раді» і локус «Храм». Насамперед це, звичайно, осередок святості, Дім Господній, своєрідний «центр світу». Архетип Храму пов’язаний із трансцендентним заступництвом перед спільнотою, народними святинами, він, за переконанням С. Кримського, «поєднується із національною ідеєю і в цьому розумінні позначає зв’язок небесного та земного, ідеологію Софійного, освяченого мудрістю буття»⁴⁷. Тому усвідомлення архетипу Храму не завжди вимагає прямої присутності церкви, а насамперед – певного звернення до трансцендентного, де серце (кордоцентризм) є важливим джерелом моралі. Якщо ж говорити про відображення змістового локусу «Храм» у романі П. Куліша, то фактично маємо, за словами С. Кримського, «толерантне співвідношення християнської духовності з раціональною картиною світу»⁴⁸.

Неодноразово на сторінках роману зображено величні київські церкви: «Хто б то мав таке слово пишне да красне, щоб так, як на картині, змалювати той монастир Печерський? Щоб хто й не був ізроду в Києві, так щоб і той, читаючи, мов бачив на свої очі тії муровані огради, ту височенну дзвіницю, тії церкви під золотом

⁴⁵ Нахлік Є., *Українська романтична проза 20–60-х років XIX ст.*, Київ: Наукова думка, 1988, С. 129.

⁴⁶ Нахлік Є., *Пантелеймон Куліш: особистість, письменник, мислитель: у 2 т.*, Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша, Київ: Український письменник, 2007, С. 114.

⁴⁷ Кримський С., *Архетипи української ментальності*, в: Проблеми теорії ментальності, відп. ред. М. В. Попович, Київ: Наукова думка, 2006, С. 274.

⁴⁸ Кримський С., *Дім – Поле – Храм*, в: Кримський С., *Про софійність, правду, смисли людського буття: збірн. наук.-публ. і філос. статей*, Київ: ІФНАНУ, 2010, С. 429.

та під скульптурою»⁴⁹. Сила «Храму» – у вірі, а віра у ті часи в народі була міцна, тому, як спостерігаємо за сюжетом, жодні чи то родинні, чи державні справи не звершуються без благословення Божого. Мало того, козаки добре знають Святе Письмо та послуговуються ним у повсякденні. Тому звернення бодай подумки, чи то вголос, у розмові до Біблії для козака у подорожі рівносильна була відвідуванню Храму.

На цьому смисловому рівні можемо простежити точки перетину локусів «Поле» і «Храм». Оскільки тріада «Дім – Поле – Храм» є символічно взаємопроникною єдністю, то і на сторінках роману П. Куліша можна помітити це «проростання» одного локусу в інший як в утилітарно-побутовому, так і в духовно-символічному планах. Уже навіть сама обстава хати на хуторі Череваня поєднує в собі ідеї Дому-Вотчини, Храму і Поля. Описи світлиці та пекарні як Дому було приведено вище. Місцями «Храму» у цьому «Домі» був насамперед «божник із шитим рушником округи» у світлиці та «образи» у пекарні⁵⁰. «Поле» ж дає знати про себе у цій затишній оселі зовсім іншими речами, здобутими у походах: «Одно тільки диво було в Череваня таке, що вже тепер ніде не зуздриш. Кругом стін полиці, а на тих полицях срібні, золоті й кришталеві кубки, коновки, пляшки, таці і всяка посудина, що на війні поздобувано». Належали вони колись «каштелянам» та «старостам», котрі «полягли головою в полі, а їх кубки стоять у козака в світлиці. Ще ж по стінах висять і їх шаблі, пищалі під сріблом, старосвітські сагайдаки, татарськії, шитії золотом ронди, німецькі гаркебузи, сталеві сорочки, шапки-сисюрки...»⁵¹.

На дещо іншому рівні перетин цих трьох субстанцій простежується у козацькому звичаї «прощання із світом» описаному в романі П. Куліша, де «світ» – це воля, людність, Запорожжя, тобто «Поле». Залишаючи його, козак переходить лімінальну зону

⁴⁹ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 68-69.

⁵⁰ Там само, С. 49.

⁵¹ Там само.

(ворота) і опиняється у «Храмі» (монастирі), який стає його «Домом» і для тіла, і для душі.

Загалом, як зазначив автор концепту С. Кримський, «символіка концепту «Храм», яка маніфестує національні святині в українському менталітеті, не обмежена рамками православної церкви, бо християнство в Україні не було одноконфесійним [...]. Історично статус святинь українського народу пов'язували з національною ідеєю, з архетипом Слова (мови) та з архетипом Софійності, знаками мудрості самого життя, осяяного благодаттю»⁵².

Тому в романі П. Куліша можемо засвідчити використання й метафоричного значення Храму. Це ідея «Храму душі», що, окрім глибокої віри в Бога, включає порядність, чесність, лицарську честь, вірність, моральну чистоту, благородство і т. п. Перед такими цінностями блякнуть усі багатства, заможність, слава. Поєднавшись, ідеї «Храму Божого» і «Храму душі» дають розуміння справжніх життєвих цінностей та пріоритетів. Цікавим у цьому сенсі є епізод, де описано, як полковник Шрам, «вистоявши службу» у Печерському монастирі, проходить між надгробками і на одному, пишному, читає золотими літерами викарбувані слова: «Многою сіяв я златостію, властію і доблестю, а як умер, так з убогим старцем зрівнявся і за широкії свої лани сім ступнів землі взяв. Не дивуйся тому, читачу, бо й тобі те ж буде: нерівними на світ народжаємось, а рівними вмираємо!»⁵³. Задумавшись, герой резюмував для себе, що «усяке багатство, усяка слава – усе воно суєта суєт: і шабля, й булава з бунчуком, і горностайова кирея поляжуть колись поруч із мертвими кістками», а потім «спогадавши так, вийняв із-за пазухи щирозлотий обушок, що одбив колись на війні у лядського пана чи в недоляшка, да й повісив на ризі в Богоматері»⁵⁴. Дбаючи за «Храм душі», кобзарі козакам на Запо-

⁵² Кримський С., Дім – Поле – Храм, в: Кримський С., Про софійність, правду, смисли людського буття: збірн. наук.-публ. і філос. статей, Київ: ІФНАНУ, 2010, С. 428.

⁵³ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 69.

⁵⁴ Там само.

рожжі виспівують «лицарських пісень» навіть під час обіду, «щоб козацька душа і за трапезою росла вгору»⁵⁵.

Наскрізню ідею «Храму» уособлює собою у творі Божий Чоловік. У нього навіть імені немає. Він виступає посередником між Богом і людьми. «Людина-Храм», людина як ідеал мудрості, святості, бо хоч «темний він був на очі», але «ходив без проводиря» та «викупляв невольників із неволі», «знав він лічити усякі болісті і замовляти усякі рани. Може, він помагав своїми молитвами над недужим, а може, і своїми піснями»⁵⁶. Для нього «Храм» – це Бог і правда, і людська душа – теж «Храм». Тому й зупиняє він нарікання Петра на долю та несправедливість світу, навчаючи його не чекати вдячності за сподіяне добро, бо «слави треба мирові, а не тому, хто славен», а «славному слава у Бога»⁵⁷.

Окрім того, Божого Чоловіка можна вважати й представником «Поля», оскільки він постійно мандрує, для людей є завжди подорожнім, тобто уособлює в собі й культ предків, тому його завжди шанують і пригощають, як дорогого гостя. Певною мірою цей образ у романі можна вважати навіть позалокусним, проте наскрізь сакралізованим. Він уособлює в собі філософську інстанцію Мудрості й архетип Мудрого Старого.

Зіставляючи «змістові характеристики» Божого Чоловіка і Кирила Тура В. Івашків дійшов цікавого висновку, що «Кирило Тур – це Божий Чоловік у молоді роки, а Божий Чоловік як дійова особа роману П. Куліша – це Кирило Тур у старості...»⁵⁸, ніби накреслюючи цим шлях від козацького лицарства у молодості до ідеї Мудрості на схилі літ. Цей мотив, не новий загалом у фольклорі та літературі, отримав оригінальне вирішення у романі письменника.

⁵⁵ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 129.

⁵⁶ Там само, С. 43.

⁵⁷ Там само, С. 173.

⁵⁸ Івашків В., *Художня, літературознавча і фольклористична парадигма творчості Пантелеймона Куліша*, Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2009, С. 198.

Образ Божого Чоловіка у романі П. Куліша не зовсім простий у плані його традиційності. З одного боку, він виростає безпосередньо із цієї традиції, а з іншого – у його зображенні спостерігаємо ніби опір цій традиції наданням зазначеному образу іншого, глибоко філософського смислу. Кобзар, своєю незрячістю будучи насправді абстрагованим від політичних перипетій, проте, знає все, що відбувається межи козаками, своїми порадами може впливати на хід подій; начебто другорядний персонаж, проте зовсім не сприймається як художня деталь чи «фоновий» образ, певна «декорація часу» чи «заповнення простору». Він з'являється там, де потрібно і коли потрібно. В його уста письменник вклав дуже сконцентровану думку, зміст. Жодне із його (та про нього) висловлювань не сказане просто для підтримання розмови. Його мовлення та характеристики дуже влучні й переважно мають морально-етичний зміст. Саме з огляду на це, Божого Чоловіка можна вважати відображенням у романі архетипу Мудрого Старого (Старця). Його життєве кредо і високоморальна місія виражена у словах: «Мир нехай навчається добру, слухаючи, як оддавали жизнь за людське благо...»⁵⁹. Екзистенціальність Божого Чоловіка межує з «космополітизмом» (В. Петров), проте це не заважає йому бути глибоко національним у своєму просторі й часі.

«Міжлокусним» персонажем у системі «Дім – Поле – Храм» у «Чорній раді» виступає полковник Шрам. Своїми діями і своїм життям він відповідає усім векторам аналізованого концепту, ніби зв'язуючи його у смислове ціле. Він є представником «Дому-Родини» (бо має сім'ю, дітей, оселю) і «Дому-України», заради якого жертвує усім, навіть життям: «Як треба рятувати Україну, байдуже мені і літа, й рани. *Обновиться* яко орля юность моя. На коня!...»⁶⁰. Шрам представляє і «Храм», бо є «паволоцьким попом», з благоговінням кланяється київським церквам, добре знає Святе Письмо, є людиною мудрою, безкомпромісною, не обтяженою чварами. Але він одночасно є й представником «Поля», козацтва,

⁵⁹ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 173.

⁶⁰ Там само, С. 135.

бо ні «Дім», ні «Храм» не втримали його, коли в Україні поста-ла смута; має чин полковника, і козаки та людність поважають його. Проте сюжетна лінія цього героя обривається його смертю, як і Сомка, чий інтереси він представляє, а історична перспектива України за романом залишається невідомою. Натомість на передній план виступає Кулішева філософська ідея «Хутора-Дому».

Отже, як бачимо на прикладі роману П. Куліша, Людина є творцем, вісцю, представником, «духом» і «душею» певного простору, зокрема в системі топосів концепту «Дім – Поле – Храм». Вона фізично й духовно наповнює його своєю присутністю й активністю, а також стверджує зазначений концепт як єдиний тривимірний простір загалом, змінюючи постійно місце свого життєперебування. Для кожного зі згаданих героїв роману переважно характерний свій, «суб'єктивний» простір власного буття, який є йому найближчим і комфортним, має свою відповідну обстановку, речі, навіть запахи. Наприклад, для Череваня – це кубки, мушкети, аркебузи і т. п. (але у Домі на стіні та на полицях) – речі, які в сьогоденні персонажа є предметом його чоловічої гордості й несуть у собі навантаження зв'язку із його козацьким минулим, що міцно вкоренилося у пам'яті як згадка про молоді роки, і те, що стало джерелом його ситого й затишного життя, до якого він прагнув. У справжньому життєвому просторі героя (хутір – дім – пасіка) все це сприймається як рудимент колись пережитого, музейний експонат, а Хмарище, як бачимо із його поведінки, виступає його найбільшою цінністю та природним життєвим простором. Для Череванихи і Лесі у змістовому локусі «Дім» таким символічно-суб'єктивним макропростором є пекарня із запахом і виглядом свіжовипеченого хліба на столі та квітами й рушниками на іконах. Для Кирила Тура – це запах степу, вітру, що асоціюється із волею та гармоніює з його нестримним свободолюбним характером. На формування і вибір власного макропростору буття Божого чоловіка вплинули більш трагічні життєві обставини – перебування його в турецькому полоні.

Завершується роман родинною ідилією, утвердженням цінностей патріархальної сім'ї, визначаючи цим пріоритет екзистен-

ції «Дім – Родина» для української ментальності та культурної традиції: «А Петро і оставсь у Череваня, як у своїй сім'ї. Черевань йому став тепер за батька, а Череваниха за матір. Стали жити вкупі люб'язно да приязно»⁶¹. Майже казкова формула кінцівки підтекстово все-таки налаштовує читача на гармонійно-ідилічний лад і щасливе майбутнє. Хоча існує думка, що таким «родинним» закінченням історичного роману П. Куліш виразив свою думку про те, що Україна в описаний у творі час втратила перспективу державності.

Загалом цікаву співвіднесеність автора роману з його героями помітив Є. Нахлік, відзначаючи, що він повністю «не ідентифікує себе з жодним персонажем, хоча зображає із симпатією майже всіх, окрім хіба що Брюховецького та Гвинтовки»⁶². Стосовно ж інших персонажів, то він, на думку вченого, «частково солідаризується з позиціями головних героїв (Шрама й Сомка, Божого Чоловіка й Кирила Тура, Петра й Лесі), але ні з ким – повністю. Автор балансує між різними векторами: історичним (Шрам, Сомко), іронічно-історичним, та й загалом іронічно-життєвським (Кирило Тур), духовно-екзистенційним (Божий Чоловік) і хутірно-ідилічним, патріархально-сімейним (Петро, Леся), не віддаючи переваги якомусь одному»⁶³. Хоч все-таки можна стверджувати, що найближчим «по духу», за складом характеру для П. Куліша із персонажів роману був Кирило Тур.

У кінці роману П. Куліш помітно відійшов від історичної лінії і намагався глибше зазирнути в людську душу. Стосовно цього Є. Нахлік у передмові до двотомного видання творів письменника 1989 року також висловив цікаву думку: «У цьому розумінні “Чорна рада” – роман не тільки історичний, а й, як це не парадоксально, трансцендентальний, позначений позаісторичним

⁶¹ Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 173.

⁶² Нахлік Є., *Пантелеймон Куліш: особистість, письменник, мислитель: у 2 т.*, Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша, Київ: Український письменник, 2007, С. 117.

⁶³ Там само.

осмисленням людської екзистенції. Бо ж вустами “Божого Чоловіка” Куліш, по суті, знецінює історію, позбавляє її будь-якого значного сенсу. Історичне буття виявляється минушим, відносним, а отже, й неістотним, тоді, як абсолютним смислом наділяється сакральний час – вічність, Бог»⁶⁴. Попри всі попередні авторитетні й хрестоматійні судження, із цим твердженням важко не погодитися. Твір настільки багатоплановий, що, незважаючи на численні дослідження, у ньому, в зв’язку із відкриттям нових методологій, проглядаються щоразу нові лакуни для відкриттів та наукових студій.

Література:

1. *Архетип*, в: Словник іншомовних соціокультурних термінів, <http://slovopedia.org.ua/39/53392/260678.html>

2. Бахтин М., *Проблеми сентименталізму*, в: Бахтин М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5: Работы 1940-х – нач. 1960-х гг., под ред. С. Г. Бочарова, Л. А. Гогтишвили, Москва: Русские словари, 1997, 732 с.

3. Більченко Є., *Мотив чужого у формуванні етнокультурної ідентичності українців*, «Вісник Чернігівського державного пед. університету», Серія «Філософські науки», Вип. 75, Чернігів, 2010, С. 84-88.

4. Галич О., Назарець В., Васильєв В., *Теорія літератури*, Київ: Либідь, 2001, 488 с.

5. Гарасим Я., *Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору*, Львів: НВФ «Українські технології», 2010; Чернігів, 2010, 376 с.

6. Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007, 202 с.

7. Івашків В., *Художня, літературознавча і фольклористична парадигма творчості Пантелеймона Куліша*, Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2009, 448 с.

8. Івашків В., *«Хутірська філософія» та її контекст*, «Літературознавство. Фольклористика. Культурологія: зб. наук. праць», Черкаси: Видавець Чабаненко Ю. А., 2013, С. 186-194.

⁶⁴ Нахлік Є., *Пантелеймон Куліш: особистість, письменник, мислитель: у 2 т.*, Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша, Київ: Український письменник, 2007, С. 117.

9. Кирилук О., *Універсально-культурні структури міфологічних підвалин масової політичної свідомості*, в: Універсальні виміри культури, Одеса, 2000, С. 27-38.

10. Кримський С., *Архетипи української культури*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008, С. 301-319.

11. Кримський С., *Архетипи української ментальності*, в: Проблеми теорії ментальності, відп. ред. М. В. Попович, Київ: Наукова думка, 2006, С. 273-301.

12. Кримський С., *Дім – Поле – Храм*, в: Кримський С., Про софійність, правду, смисли людського буття: збірн. наук.-публ. і філос. статей, Київ: ІФНАНУ, 2010, С. 426-439.

13. Кримський С., *Запити філософських смислів*, Київ: Вид-во ПА-РАПАН, 2003, 240 с.

14. Кримський С., *Ментальні цінності в контексті виборчої кампанії*, Газета «День», 2004, 3 серпня, С. 1, 4.

15. Кримський С., *Софійні символи буття*, в: Кримський С., Під сигнатурою Софії, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008, С. 21-29.

16. Куліш П., *Чорна рада. Хроніка 1663 року*, в: Куліш П., Твори: в 2 т., Т. 1., Київ: Наукова думка, 1984, С. 38-173.

17. Личковах В., *Філософія етнокультури як новітній напрям народознавства*, «Вісник Чернігівського державного університету. Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури», Вип. 75, Серія «Філософські науки», Чернігів, 2010, С. 3-9.

18. *Літературознавча енциклопедія: у 2 т.*, Т. 1, автор-укл. Ю. І. Ковалів, Київ: ВЦ «Академія», 2007, 608 с.

19. Наливайко Д., *Літературна компаративістика вчора і сьогодні*, в: Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи: антологія, за заг. ред. Д. Наливайка, Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2009, С. 5-42.

20. Нахлік Є., *Пантелеймон Куліш: особистість, письменник, мислитель: у 2 т.*, Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша, Київ: Український письменник, 2007, 462 с.

21. Нахлік Є., *Українська романтична проза 20–60-х років XIX ст.*, Київ: Наукова думка, 1988, 317 с.

22. Ременець О., *Взаємозв'язок цінностей та архетипів культури*, «Вісник Інституту розвитку дитини», <http://www.stationline.org.ua/pedagog/85/15378-vzayemozv-yazok-cinnostej-ta-arxetipiv-kulturi.html>

23. Северинова М., *Значення та роль архетипів у етнонаціональній культурі*, «Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв», 2013, № 2, С. 124-128, http://nbuv.gov.ua/j-pdf/vdakkkm_2013_2_33.pdf

24. Семенюк Г., Гуляк А., Науменко Н., *Літературна майстерність письменника: підручник для студ. вищих навч. закладів*, Київ: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2012, 367 с.

25. Сініцина А., *Історико-філософські ідеї українського романтизму (Пантелеймон Куліш, Микола Костомаров)*, Львів: ЛНБ ім. В. Стефаника НАН України, 2002, 160 с.

26. Шпенглер О., *Закат Європы: очерки морфологии мировой истории: в 2 т.*, Т. 2: Всемирно-исторические перспективы, Москва: Мысль, 1998, 606 с.

27. Шпенглер О., *Из раздела «Города и народы»*, <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/shpengler.html>

28. Юнг К., *Архетипи і колективне несвідоме*, пер. з нім. Катерина Котюк, наук. ред. укр. видання Олег Фешовець, Львів: Астролябія, 2013, 588 с.

ЯК ТРЕБА БУТИ, ЩОБ БУТИ ЛЮДИНОЮ МІСТА/СЕЛА В ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ УМОВАХ СУЧАСНОСТІ?

Ольга Шляхова

За тисячолітню історію цивілізаційного розвитку людства було сформовано два найбільш стійкі типи суспільного співпроживання: місто і село. Всі інші відомі нам типи поселень, такі як хутори, селища міського типу, передмістя, мегаполіси, міста-держави тощо – це або проміжний етап до створення села / міста, або наступний етап після їхнього створення – їх різноманітність. Так хутір і СМТ – це різновиди сільської общини, мегаполіс і місто-держава – міської, а передмістя ми б назвали етапом «між» містом і селом. У будь-якому випадку йдеться про дві основні стратегії організації простору і культури повсякдення: ментальність, поведінка, система цінностей, а якщо конкретніше – про способи буття міста і в місті та про буття села й в селі.

Факт розподілу на буття міста і буття села вказує на те, що між ними історично склалась відчутна онтологічна різниця. Важливо уточнити, що про чіткі, принципові відмінності між містом і селом теоретики звикли говорити у минулому часі. Такі відмінності часто набувають характеру протиставлення та мають радше стереотипний характер, не завжди відповідаючи дійсності. Натомість, коли мовиться про актуальну реальність, то свої корективи до розуміння цього питання вносить глобалізаційний фактор, первинне радикальне, але спрощене розуміння якого передбачає уніфікацію всього; у тому числі і потенційне зникнення смислових меж між містом і селом.

Проте, реальність демонструє дещо іншу, відмінну від прогнозів, ситуацію. У ній, справді, трансформацій зазнає буття і міста та містянина, села і селянина. Окремих коректив зазнали також і різного роду межі між ними. Але, по факту, не йдеться про тотальне стирання ні фізичних, ні семантичних кордонів між названими поселеннями та способом буття у них. Закономірним виникає питання: чому глобалізація по відношенню до буття у цих двох типах поселення не отримала звиклого для себе наслідку – гомогенізації?

Можемо припустити, що описаний нами актуальний стан речей та відсутність прогнозованої уніфікації та гомогенізації має *безпосередній зв'язок із повсякденним життям містянина та селянина*. Адже саме повсякденне життя у місті визначає людину, як городянина, натомість у селі – як селянина. Сюди варто зарахувати властиві містянину та селянину повсякденні практики в рамках свого поселення; специфічні темпоритами міста і села; унікальну архітектоніку кожного із визначених типів поселення. При цьому, для буття міста \ села, важливим є кожен окремий мешканець, який своїми діями регулярно *відтворює* повсякдення поселення.

Усі зміни й трансформації у цих двох означених просторах можуть бути розкриті у контексті поняття *топосу міста* і *топосу села*. У перекладі з давньогрецької поняття *топос* (τόπος) означає *місце*. І, якщо у смисловому значенні порівняти поняття топос із поняттям локусу, то основна їх розбіжність зводиться до самопрезентації людини: у локусі – вона прагне бути собою (наприклад локусі дому), у топосі поселення – городянином або селянином. Мовиться про приватну і публічну сферу, де для топоса, очевидно, відведена роль арили для публічності.

Сучасний дослідник Андрій Артеменко, ґрунтовно аналізуючи концепт топосу, підкреслює, що методологічним підґрунтям соціальної топології можна вважати феноменологію Едмунда Гуссерля – дослідження актів свідомості, у яких конструюється предметний світ і життєвий світ як фундаментальна залученість існування. Феноменологічна методологія, на його думку, нада-

ла поштовх для топологічного дослідження існування людини в соціумі, появи нової онтології, системи множинних соціальних структур і соціальних практик. Саме ці аспекти топології можна бачити у філософських системах Мартіна Гайдеггера, Жан-Поль Сартра, Моріса Мерло-Понті, Емануеля Левінаса, соціологічних теоріях Альфреда Шюца, Томаса Лукмана, П'єра Бурдьє¹.

За припущеннями того ж дослідника, звернення до проблеми визначення топосу в межах соціально-філософського дослідження зумовлене необхідністю відійти від вузького розуміння цього концепту, який увійшов у сучасну науку про суспільство завдяки соціальній топології в суто соціологічному значенні. «Топос має подаватись як концепт, що відбиває не лише простір соціального буття, життєвий світ, який свідомо вибудовується у творенні соціокультурної спільноти. Це концепт, у якому *онтологізується проблема межі* (авт. – курсив О.Ш.)»². На питанні межі дослідник додатково наголошує: «Будь-яка соціальність конструюється в конкретних кордонах, має обмежений простір існування і залежить від зміни оточення як умови свого якісного прояву. Проблеми руху і розвитку соціальної спільноти прив'язані до проблем межі, місця, стику, через що прояснюється діалектика мінливості і сталості, «свого» і «чужого»»³. Місце, топос постає як здатність спільноти до організації соціальності, створення ідентичності через постійне відчуття меж між «власним» і «чужим».

Методологічну основу до розуміння топосу як *певного способу буття* вдало й аргументовано висвітлив сучасний український філософ Максим Карповець, ідеї якого викладені у монографії «Місто як світ людського буття». Працюючи в напрямку урбаністичних студій, дослідник зазначає: «...людина неможлива без світу, який, своєю чергою, надає можливість для *буттєвості* людини (...), світ є потенційним горизонтом саморозкриття і встановлення людини як особистості. Якщо прийняти до уваги місто,

¹ Артеменко А., *Поняття «топос» в онтологічній та соціально-філософській сферах дослідження*, «Гуманітарний часопис», 2011, № 1, С. 20.

² Там само, С. 23.

³ Там само, С. 23.

то формою такого розкриття є міська ідентичність або городянин. Тому теза про те, що для городянина не достатньо лише жити у місті, а потрібно *діяльнісно* бути в ньому, *залучатися* до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів міста, є повністю справедливою. Можна припустити, що «світ» – *ціннісно-смілова єдність структурно-нормативних зв'язків між суб'єктами у просторі та часі культури*. Зрозуміло, що єдність людських зв'язків зафіксована не лише фізичними, а й метафізичними межами. Тому питання про межі світу міста не вичерпуються топографічними і темпоральними рубежами, а повинні бути доповнені смисловими і ціннісними. Крім того, якщо місто є світом, тобто, по суті, *місто є всім...* (авт. – для мешканців)»⁴.

Наведена дослідником методологічна установка щодо розуміння міста, на нашу думку, цілком логічно й виправдано може бути застосована також до розуміння села як світу людського буття. Ця наукова позиція у дослідженні буде прийнята нами як методологічний підхід до розуміння топосу міста і топосу села як специфічних способів людського буття зі своєрідними видами діяльності, а також унікальними ціннісно-смісловими установками мешканців.

Визначивши це, повернемося до описаної ситуації на початку дослідження: глобалізація чинить інтенсивний вплив на топос міста і села з чіткими інтенціями до універсалізації. Прояви і феномени глобалізації – фактично однакові для обох топосів, але наслідки для міста і села – різні. Чому так? Чому мешканець міста – не є і не буде селянином, а мешканець села – городянином?

Для розуміння логіки створення означеної ситуації у цьому дослідженні ми сформулюємо два взаємообумовлювальні проблемні питання:

1) Як можна описати традиційну модель повсякденності селянина / містянина?

⁴ Карповець М., *Місто як світ людського буття*, Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014, С. 63-64.

2) Які усталені елементи традиційного сільського / міського повсякдення долають тиски глобалізації, унеможлиблюючи гомогенізацію повсякденності городянина / селянина та стирання фізичних та семантичних кордонів між топосом міста і села?

Поетапно відповідаючи на них, ми отримуємо можливість розібратись у ключовому питанні: як треба бути, щоб бути городянином / селянином в глобалізаційних умовах сучасності?

1. Традиційна модель повсякденності селянина / городянина

Щоб лаконічно, але ґрунтовно охарактеризувати творену століттями модель сільського і міського життєвих світів, нам доведеться обмежити свій аналіз ключовими елементами, що ці світи наповнюють. Серед таких елементів найважливішими структурними ланками для аналізу ми виділяємо:

- 1) жителя як діючого суб'єкта поселення;
- 2) соціальну спільноту як множину діючих суб'єктів;
- 3) архітектоніку поселення⁵, що визначається діями соціальної спільноти.

Село і селяни(н)

Жителі. Село як тип поселення людей, форма їх спільності, як культурне ціле сформувалося ще в архаїчний період і, безумовно, є унікальним явищем в історії і культурі. Обумовлене й організоване людиною, село можна розцінювати як специфічний спосіб людського буття. Йдеться не лише про утворення характерних житлових осередків, але конструювання окремої реальності, стійкого конструкту й укладу щоденного життя. Специфічні звички, традиції, ритуали, практики, що актуалізуються і здійснюються в повсякденній культурі експлікують стратегію сільського буття. Повсякдення, що містить у собі норми щоденної поведінки, пов-

⁵ Архітектоніка (від грец. *Архитеκτονική* – будівельне мистецтво, архітектура) – композиційна забудова поселення, що зумовлює співвідношення його головних і другорядних архітектурних елементів. У широкому сенсі – композиційна будова будь-якого твору мистецтва.

сякденні практики, спосіб мислення і відношення до явищ – це і є культура села, творцями і носіями якої є селяни.

Доктор філософських наук, професор Лев Коган пропонує розрізняти поняття – *сільське населення* (в нього входять всі, хто проживає в сільській місцевості, в тому числі – городяни-дачники, селяни, що працюють на в установах міста, службовці, які проживають в селі, але не є селянами, тощо) і *селяни* (тільки ті, хто зайнятий сільськогосподарською працею і постійно проживають у сільській місцевості). Так, лише селяни – творять культуру села, а сільське населення її відтворює.

Вчений виділив наступні усталені (традиційні) особливості сільської культури, що відображають організацію повсякденного простору й внутрішню систему пріоритетів та цінностей:

1. Велика увага і значимість приділяється для колективної повсякденної культурної діяльності. Навіть перегляд телепередач відбувається колективно – всією сім'єю або дружньою компанією.

2. Більше ніж у місті приділяється увага екологічній культурі і збереженню навколишнього середовища.

3. Високий вплив чуттєво-емоційних елементів та велика роль ментальності в культурі.

4. Нерівномірна завантаженість аграрною працею упродовж року: надмірна напруженість праці в період сезонних сільськогосподарських робіт, що не має унормованого робочого тижня і фіксованого робочого дня, компенсується великою кількістю свят, що відбуваються, в основному, взимку та в період міжсезоння;

5. Персоніфікація міжособистісних відносин, що зумовлює витіснення і заміну всіх інших типів відносин довірливо-особистісними. Село є невеликою за чисельністю територіальною спільністю, всі члени якої утворюють у прямому чи непрямому сенсі певну спорідненість (племінник, кум, сват, сусід, тощо).

6. Щільний, неформальний контроль за поведінкою кожного члена локальної спільності. Повсякденне життя селянина є відкритим для спостереження інших мешканців. Поступово формується дух згуртованої закритої громади, де «один за всіх і всі за одного». Високий рівень взаємоконтролю межує з таким же висо-

ким ступенем взаємозаміни і взаємообміну (предметами, діями). Так, наприклад, непрацюючі сусіди забезпечують догляд за дітьми, коли цього вимагають обставити.

7. Принципи виховання дітей, вибір шлюбного партнера й інші ключові питання особистого життя є темою для колективного обговорення, незалежно від волі індивіда.

8. Особлива якість міжособистісних відносин у селі ґрунтується на чітко вираженій фамільярності у спілкуванні один з одним. Звернення на «Ви» означає значну соціальну віддаленість учасників діалогу, або вищість одного із них (також вітається у зверненні дітей до дорослих). Натомість, у переважній більшості інших випадків, культурною нормою є «тикання» і звернення один до одного на ім'я.

9. У потоці інформаційного обміну в селі провідну роль виконують місцеві чутки, місцева інтерпретація історичних та загальнодержавних подій. Внутрішньообщинна думка визначається не менш важливою, аніж офіційна державна.

10. Обмежений культурний вибір, що обумовлено інфраструктурою села (відсутність або присутність у невеликій кількості музеїв, театрів, художніх виставок, ресторанів, нічних клубів і т. п.). Це обмежує культурні запити і культурний кругозір, що унеможлиблює розвиток культурного смаку, різнобічних неутілітарних культурних потреб. Натомість така локальна замкнутість сільської культури формує особливий менталітет селянина, який не розуміє мінливого міського життя⁶.

Зауважимо, що коли Коган говорить про сільську культуру і визначає наріжні характеристики її представників, то йдеться лише про тих людей, які народилися, вирости і реалізують себе у цьому середовищі. Вони «постійні мешканці, які мають фундаментальну культурну ідентичність того місця, в якому вони живуть»⁷. На думку дослідника, лише вони є повноцінними носіями цієї культури. Однак, коли мовиться про щоденне життя як потік

⁶ Коган Л., *Социология культуры*, Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 1992, С. 45-46, http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/40853/1/5-230-06679-2_1992.pdf

⁷ Там само, С. 83.

сільської повсякденності, ми схильні вважати, що конструюючими елементами тут є не лише постійні мешканці, але й всі ті, кого зараховують до категорії «населення села» (за Коганом).

«Приїжджі» люди, наприклад, дачники, які не ситуативно, а регулярно перебувають за межами простору села мають *додатковий досвід*. Вони по-своєму сприймають і репродукують сільське повсякдення, а додатковий досвід уможлиблює привнесення у нього елементів *інновації*. Однак варто визнати, що і вони, потрапивши в культурний простір села, починають рахуватися з його приписами. Відтак, простежуємо, що городянин, потрапивши у повсякденні ритми сільського життя, оточує свій будинок (дачу) присадибною ділянкою. Рід занять і спосіб їх виконання є відтворенням архетипного повсякдення селянина.

Сільська спільнота. Архетип, за Карлом Гюстафом Юнгом, є символічною фігурою, що закріплена в ментальності народу, поселення. Тому можна сказати, що структура культури повсякденності в селі, представляючи собою соціальну логіку, дублюється колективним несвідомим. Це джерело динамічної роботи міфів, бажань, інтуїції, які становлять постійно діючу афективну структуру.

Безпосереднє вираження вони знаходять у раціональних сторонах соціальних феноменів – нормах, явищах, фактах і взаємодіях. Станіслав Лур'є говорить прямо: «Такого роду парадигми, що визначають структуру і, частково, сам зміст культури, є несвідомими, оскільки в іншому випадку людина могла б довільно конструювати для себе культуру, і культура перестала б бути культурою, тобто чимось об'єднуючим меншу або більшу групу людей. Такі парадигми можна уявити собі як інтеріоризований і неусвідомлюваний сценарій культури»⁸. Звідси, про повсякдення сільської общини можна судити як про передбачуване і зрозуміле. В системі повсякденних дій і практик, де наявна активна рефлексивна діяльність, несвідоме проявляє себе поруч із актуальними культурними установками.

⁸ Лур'є С., *Психологическая антропология*, Москва: Академический проект, 2003, С. 12.

Для селянина не достатньо лише жити у селі, а потрібно *діяльно* бути в ньому; залучатися до відтворення історико-культурних, соціальних, антропологічних кодів і смислів села; під час формування ціннісного відношення – орієнтуватися на образи культури села, що є основою його архітектоники.

Архітектоніка села. Багатвікова історія села як особливого типу поселення уможливила формування культурних констант (образів), які можна розцінити як архаїчні культурні підвалини способу повсякденного мислення й систему цінностей людини села. З точки зору просторового означення таких основ, особливо цінними видаються міркування Сергія Кримського.

У своїх роздумах про «наскрізні символічні структури ментальності» Сергій Кримський заявляє: «Такими структурами для всіх етносів та націй є тріада: «Дім» (як символ святого доквілля буття, де людина займає чільне місце, де, за виразом Тараса Шевченка, «своя й правда, і сила, і воля»); «Поле» (тобто життєвий топос, природа, продукти якої з'являються на хатньому столі); «Храм» (тобто святині)»⁹. Це архетипні образи, які, за висновками української дослідниці-культуролога Євгенії Більченко, «фіксують структурні характеристики світу буття людини: суспільство, природу і сферу сакрального»¹⁰.

Можна окреслили ключові елементи, універсалії світу села, завдяки яким навколишній простір мислиться як цінність, як «своє» оточення, домашнє вогнище, безпечний і затишний прихисток, тобто – упорядкований простір, космос. В дискурсі повсякденності названі універсалії визначають горизонт і вектор повсякденних практик і дій: *побуту* у визначених архітектурних границях архетипу «Дім», *працю* у визначених топографічних границях архетипу «Поле» і *відпочинку* у визначеному просторі

⁹ Кримський С., *Заклики духовності XXI століття*, Київ: Вид. дім «КМ Академія», 2003, С. 15.

¹⁰ Більченко Є., *Топос «Ліс – Печера – Скарб» contra топос «Дім – Поле – Храм»: міфологічні механізми формування образу ворога*, <https://www.religion.in.ua/12255-topos-lis-pechera-skarb-contra-topos-dim-pole-xram-mifologichni-mexanizmi-formuvannya-obrazu-voroga.html>

архетипу «Храм». Виокремлення цих трьох форм активної дії селянина є ключовим під час відповіді на наше друге питання «Які усталені елементи повсякдення долають тиски глобалізації?». До їх аналізу ми звернемось у другій частині нашої роботи.

Місто і городяни(н)

Жителі. Місто, у порівнянні із селом, завжди було більш складним соціокультурним простором. Його конструювання, як особливого типу людського буття, є перманентним і ніколи не набуває характеру завершеного процесу. Повсякденний спосіб життя містянина у кожен наступну епоху не схожий на повсякдення попередників. Різні міські спільноти є носіями різних ціннісних та смислових кодів культури. Це проявило себе у різних архітектурних конструкціях, у топонімах, у соціальній організації міського простору.

З позиції організації повсякденного життя, узагальнено можна стверджувати лише те, що місто є економічним, адміністративним і культурним центром; організм, що постійно розвивається, який чутливо вловлює тенденції суспільного життя, відтворює та видозмінює їх. Матеріальні і духовні цінності, норми, традиції, особливості організації життя створюють неповторний вигляд міста того чи того регіону та формують відмінні риси характеру їх мешканців.

Орієнтуючись на ці міркування, можна погодитись із висновком сучасної дослідниці в галузі соціології Анни Хохлової, яка стверджує, що «узагальненого», типового городянина не існує. Він є не більш ніж конструкт, точно так само, як конструкцією є уявлення про місто в цілому або про «співтовариство городян»¹¹. Таке бачення міста повністю розкривається поняттям «уявна спільнота», визначення якого запропонував американський історик і соціолог Бенедикт Андерсон. Мешканці міста «ніколи не знатимуть більшості своїх побратимів ..., не зустрінатимуться з

¹¹ Хохлова А., *Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 164.

ними або навіть не будуть чути про них, у той же час, як в умах кожного з них живе образ їхньої спільності»¹².

Питання про можливість виявлення загального для всіх жителів міст специфічного способу життя (mode of life) або умонастрою (state of mind), про який писав ще Луїс Вирт, до сих пір залишається відкритим¹³. Попри те, що універсальні риси, приписувані місту / городянам, часто піддаються критиці в урбаністичних студіях, вже згадувана Анна Хохлова, все ж, перераховує їх:

1. Яскраво виражений поділ праці.
2. Анонімність.
3. Світськість.
4. Велика кількість поверхневих вузькофункційних контактів на шкоду особистим, емоційно навантаженим зв'язкам¹⁴.

Все із вищесказаного спонукає до думки про відчутну різновекторність діяльності і тотальну відкритість до змін повсякденного життя людини у топосі міста. Де місто є складним соціокультурним простором, який витворюється різноманітністю місцевих жителів, а також гостей міста. Всі вони формують складну соціальну спільноту міста.

Міська спільнота. Усі, хто потрапляє у топос міста, творять його повсякденні ритми. Цікаву класифікацію «людей у місті» подає Анна Хохлова. Першим у ній є *фланер*, який означає форму міської поведінки *городянина*. Він схожий на «допитливого зів'язку», його увага непостійна і розсіяна. Він гнучко реагує на постійні зміни повсякденності міського життя, гостро відчуває її атмосферу, але його враження епізодичні. Наступний – це *турист*, який прагне потрапити в місто, щоб побачити його, зібрати

¹² Андерсон Б., *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва: Канон-пресс-Ц, «Кучково поле», 2001, С.31.

¹³ Wirth, L., *Urbanism as a Way of Life*, New York: Appleton-Century-Crofts & Meredith Corporation, 1969, P. 50.

¹⁴ Хохлова А., *Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 164.

побільше нових вражень і досвіду. В повсякденному бутті міста він стає зримим і важливим діючим елементом лише в зоні туристичних пам'яток. І останнім, не менш цікавим персонажем, є мігрант – той, хто переїхав у місто на постійне проживання. Зазвичай найбільш активними вони стають у трудовій діяльності, адже це базова ланка їх закріплення у місті. Спочатку мігрант постійно перебуває у стані «входження у поле міської культури»¹⁵. Він вирізняється від городянина, який вже цей етап входження пройшов, і туриста, для якого цей етап не настане.

Філософ Максим Карповець у своїй монографії подає дещо інший ракурс для подібної класифікації – антропологічний. Він припускає, що у спільній міській перспективі соціальну різноманітність можна схопити через різноманітність «модусів» тіл. Дослідник відразу уточнює, що розподіл на модуси є штучним «... тому що людська тілесність існує як цілісний комплекс модусів у міській реальності, які так швидко змінюються і видозмінюються, що марною видається спроба зафіксувати їх окремо. Проте, – продовжує філософ, – коли йдеться про більш соціальний дискурс, то різні тілесності... можна виокремити у більш-менш незмінну тілесну тріаду: тіло городянина (своє тіло), фланера (ситуативне тіло) і туриста (чуже тіло)»¹⁶. Усі названі модуси мешканців міста і першої, і другої класифікації вкрай ускладнюють образ міської спільноти, роблять його різноплановим і складним у внутрішніх стосунках. Так, Максим Карповець у своїй антропологічній концепції уникає цього поняття, натомість використовує інше – *тіло натовпу*¹⁷, що, справді, притаманне лише світу міста. Натовп передбачає дещо іншу архітекtonіку міста, аніж села.

Архітекtonіка міста. Вичерпно архітекtonіку міста описує концепція американського соціолога Рея Ольденбурга викладена

¹⁵ Хохлова А., *Мігрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 165-167.

¹⁶ Карповець М., *Місто як світ людського буття*, Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014, С. 165.

¹⁷ Там само, С. 174.

в книзі «Третє Місце». У цій праці дослідник означає три основні точки повсякденної активності (дім, роботу і «третє місце») для усіх містян (городянина, туриста, мігранта). Важливо, що поведінка кожного із них спрямована на те, щоби стати «своїм» у місті і для міста. Факт – кожен прагне стати городянином.

Ольденбург називає «першим місцем» будинок – місце, де людина живе. У вимірі повсякденної культури міського життя – це, як правило, не приватний будинок, а квартира. Мешканець міста «утверджує» себе як городянин у цьому просторі через *побутові дії* (власне, так як і селянин). «Друге місце» – це робоче місце, де люди насправді проводять більшу частину свого часу. Тут мешканець міста утверджує себе як городянин через *оплачувану, унормовану роботу*, яка має принципово інший характер у порівнянні із сільською працею. Третє місце (англ. The third place) – частина міського простору, яка не пов'язана з домівкою («перше місце») або з роботою («друге місце»). Це простір «між» першим і останнім. Класичного роду приклади «третіх місць» може стати кафе, клуб, парк, бібліотека¹⁸. Для повсякдення міста – третє місце є тим рекреаційним пунктом, де мешканець міста може відчутти себе городянином через форму дозвілля, яке на відмінну від сільського відпочинку, має низку якісно інших функцій.

Так, у пошуках відповіді на перше питання ми здійснили аналіз традиційної моделі топосу міста і села, а також – усталених повсякденних місць для дії городянина і селянина. В ході первинного аналізу з'ясувалось, що топос міста і села вже у базових повсякденних практиках городянина і селянина принципово різняться між собою.

1. Побутові дії: для селянина – в локусі дому, для городянина – в квартирі.

2. Трудова діяльність: для селянина – це праця (work), для городянина – це робота (labor).

¹⁸ Ольденбург Р., *Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места тусовок как фундамент сообщества*, пер. с англ. А. Широкаковой, Москва: Новое литературное обозрение, 2014, С. 26.

3. Рекреація: для селянина – як відпочинок, для городянина – як дозвілля.

Відштовхуючись від них, ми спробуємо дати відповідь на друге питання.

2. Які усталені дії сільського / міського повсякдення долають тиски глобалізації, унеможливаючи гомогенізацію повсякденності городянина / селянина та стирання фізичних та семантичних кордонів між топосами міста і села?

Перед тим як розпочати аналіз повсякденних дій селянина та городянина, варто зазначити, що глобалізація – це ситуація, яка перебуває у безпосередній кореляції з міською культурою, а точніше – з її феноменами урбанізації, технізації, особливого комунікативного простору, тощо. Тому, аналізуючи культуру повсякдення як фактор, що долає (унеможливує) уніфікацію та гомогенізацію, нам більш логічно буде звертатися, насамперед, до сільського повсякдення. Адже воно є тим фільтром глобальних трансформацій, який не транслює явища глобалізації, а, радше, перетворює їх на феномени глокалізації.

Побутові дії і дім / квартира

Глобалізаційний стан сучасності демонструє актуальну ситуацію, де побутові дії селянина вписані в приватний локус дому, городянина – в напівпублічний локус квартири, або публічний – комунальної квартири.

Дім для селянина – це значно більше, ніж житло. Сакральний зміст слова «дім» означає «храм», семантично тотожний в європейських мовах. Будучи похідним від лат. *domus*, в італійській мові храм (собор) *duomo*, в німецькій – *dom*. Назва Собору Паризької Богоматері мовою оригінал звучить як, «Notre Dame de Paris», а Домський собор в Ризі, латиською *Rīgas Doms*. Як бачимо, саме розвиток людства поставив храм у центр життя вірян. Це вказує не тільки на змістотворну роль храму в просторі людського існування, але і на особливості діяння людей, об'єднаних ідеєю храму.

Поняття дому охоплює не тільки хату з її інтер'єром, а й можливі господарські будівлі (комори, клуні, хліви), дороги, худобу, а також підвали, горища, подвір'я і садибу. Порядок внутрішньої організації території виходить далеко за утилітарні функції й потреби, адже уявлення про буття нерозривно пов'язане з будинком. Так, наприклад, в українській мові ці два слова побут і буття є спільнокореневими. Тут передбачається особливого роду буття – обжитий, освоєний людиною сектор Всесвіту, який сприймається як гармонійний простір, порядок, лад, Ойкумена (населений світ) з чітким виглядом і границями.

Будинок як інтимний обжитий простір є необхідним атрибутом повсякденності особистості. Згідно теорії російського релігійного філософа Василя Розанова, простір, що є для людини своїм обжитим місцем, є її внутрішнім спокоєм. Філософія Розанова – це спроба онтологічного осмислення повсякденності, зрозумілої як будинок, обжитий простір, де народжується і виростає самість.

Справжнє дано тільки через повсякденний досвід. Він розділяє простір будинку, що зберігає тепло буття і чуже «зовнішнє місце», від якого треба берегти себе і будинок. «Міцніше зачини двері будинку, щоб не надуло. І не відчиняй їх часто. І не виходь на вулицю. Не сходи із сходів свого будинку – там зло. Далі будинку вже зло, тому що далі байдужість»¹⁹. Можливо, це твердження звучить дещо драматично, але, тим не менш, саме в домівці людини сконцентровані всі базові знання та цінності. Там же є сім'я, з якою суб'єкт поділяє приватне життя, що є джерелом духовного досвіду. Розанов послідовно і переконливо доводить у своїх роботах необхідність *відношення до дому і повсякденного життя в ньому не як до побуту, але як до буття*.

Маленький особистий світ, який складається з повсякденних ритуалів (сімейні турботи, їжа, розваги), важливіший, ніж будь-які соціальні потрясіння. Сім'я є способом пізнання світу не лише для дорослої людини. Вона дає підстави для духовного досвіду дитини. Саме в родині формується моральна позиція,

¹⁹ Розанов В., *Опавшие листья. Сочинения*, Москва: Правда, 1990, Т.2, С. 524.

зкладається думка дітей. Справді, проблематика повсякденності містить у собі широке коло предметів, відносин і явищ, які дуже важко стратифікувати за ступенем значущості. Однак, місце і значення будинку надзвичайно велике.

Городянину, як і селянину, для усвідомлення себе у своєму повсякденні як певної цілісності, неминуче потрібні інші люди. Потреба в Інших зумовлена людською природою і забезпечується екзистенційним вибором. Інші – це не випадкові сторонні (за Шюццом), а обрані Ти (за Бубером). Квартира, як основний тип дому у місті, передбачає розділення будинку між чималою кількістю власників. І, як правило, сусідів не обирають. Тому Інші – це випадкові люди, які дотичні до повсякдення кожного окремо взятого мешканця міста.

Натомість досвід недавнього історичного минулого й актуального сьогодення має приклади, коли через низку обставин повсякдення городянина стає повністю відкрите Чужим, і, навпаки, – Чужі стають частиною повсякдення Я. Прикладами, де розгортається такий «сценарій» можна вважати життєвий простір комунальної квартири.

Процеси урбанізації і розвиток міської культури визначали характер комунальної квартири. Звертаючись до історичного минулого, культуролог Людмила Якушева доволі лаконічно описала проект комунального простору: «барачного типу житло міських околиць разом із ідеологією таємних політичних спільнот породили феномен співжиття, який визначив не тільки хронотоп епохи, а й став стійким конфігуратором радянської культури». Опіраючись на напрацювання науковців-попередників, дослідниця називає три його основні характеристики: *тимчасовість проживання, багатолюдність і тісноту*²⁰. Очевидно, що суб'єкти в такому просторі опиняються не через зважений вибір, а, здебільшого, через фінансову вимушеність. Тому в цьому контексті варто говорити не про сприйняття людиною визначених вище якостей комунально простору, а про *позбавлення самої можливості вибору*.

²⁰ Якушева Л., *Філософія комунальної життя*, «Вестник Челябинского государственного педагогического университета», 2017, № 1, С. 179-180.

Детермінована ідеологічними установками соціалізму й економічними умовами сьогодення комунальна квартира характеризується особливою внутрішньою атмосферою, а психологічний клімат у подібних «вимушених сім'ях» – дуже нестійкий. Людмила Якушева також зауважила, що «свята та сварки набували гіпертрофованій характер: добродушність і сердечність були настільки ж відвертими, як і роздратування, неприязнь»²¹. Відсутність душевного комфорту і спокою відзначав Михайло Пришвін, називаючи комуналку антиподом будинку і «життям на площі»²². У таких психологічно-емоційних міжособистісних відношеннях *комунальний простір є публічним простором*, який збігається з іншими соціокультурними практиками взаємодії індивідів – з вокзалом, лазнею, базаром.

Останнє слугує доказом, що комунальне повсякдення має амбівалентний по відчуттях простір співпроживання людей: мешканці змушені публічно взаємодіяти один із одним в побуті, але в той же час діють на своїй території, в якій протікає їхнє приватне життя. Тут людина постійно залучена до комунікації і відчуває на собі перетин приватного й публічного простору. І, що важливо, співвідношення між ними не можна охарактеризувати як рівно збалансоване.

Праця селянина (work) і робота городянина (labor)

Трудова діяльність селянина визначається неунормованою, «сакральною» працею в аграрному секторі, городянина – унормованим трудовим днем і профанним заробітком грошей на роботі.

Архетип, що фіксується словом «Поле» визначає характер повсякденної праці селянина; такої, що характерна селу з його родом трудової діяльності. Поле, яке потрібно з року в рік обробляти, витворило сільське розуміння роботи в селянсько-землеробському значенні. Діяльнісна сутність людини села проявляється, зокрема, в тому, що праця ніколи не є чисто функційним

²¹ Якушева Л., *Московская коммуналка как художественный образ*, в: Столицы и столичность в истории русской культуры, Ярославль: ЯГПУ, 2006, С. 123-124.

²² Пришвин М., *Дневник 1938 года*, «Октябрь», 1997, № 1, С. 134.

заняттям, спрямованим на виробництво необхідних речей і заробляння грошей.

Осмыслена, цілеспрямована трудова діяльність завжди була характеристикою людини розумної. Однак відомо, що в різних суспільствах її роль була і залишається різною. Диференціація значимості праці є помітною вже на локальному рівні поселення, де аксіологічне відношення селянина і городянина до трудової діяльності буде відчутно різним.

Якщо звернути увагу на смислову різницю між працею (work) і роботою (labour), то можна помітити, що остання є найманою працею, обмеженою робочими годинами, за яким простежуємо бажаний відпочинок. Таке розуміння притаманне радше людині міста, а не села. Натомість для селянина праця – це вся повсякденна діяльність людини, обмежена світловим днем і святами.

Традиційно селянин вважає, що праця є джерелом сенсу життя. Минуле наявне в праці у вигляді знарядь і техніках поводження з ними, у вигляді успадкованих трудових операцій і навичок. Їх успішне щоденне виконання дає працівникові впевненість у своїй професійній придатності. Закономірно, що науково-технічний прогрес привніс свої корективи у трудову діяльність селянина. Так, *людина села переносить прийоми праці на нові види обладнання і технології виробництва, натомість у місті потребують нові фахівці на нові технології.*

Корисним у цьому питанні є напрямок досліджень російського соціолога Марини Буланової, яка встановити кореляцію між виконанням сільськими жителями власне сільської роботи та їх освітою. «Для більшості працюючих в сільських поселеннях отриманого рівня шкільної або професійно-технічної освіти цілком вистачає для виконання дорученої їм роботи»²³. Проблеми освіти і праці селян розведені. Затребуваність у селі освічених, кваліфікованих людей нижча, ніж в інших типах поселень і стосується, в основному, деяких професій. Закономірно, що розуміння сільсь-

²³ Буланова М., *Образование в жизненном мире жителей села*, «Вестник РГГУ Философия. Социология. Искусствоведение», Москва, 2016, № 2 (4), С. 111.

кої роботи передбачає інші, суміжні терміни – фізичну і аграрну роботу.

Освіта, що передбачає не фізичну роботу, а інтелектуальну – передбачає не-сільську працю, а власне регулярну роботу, що приносить заробіток коштів. Такий формат трудової активності був характерний, насамперед, для міста. Натомість у села – це виходить за межі архетипної системи поле-праця. Важливо, що оплачувана робота, характерна людині сучасного села не меншою мірою, ніж архетипна. Так, повсякдення села лишає за собою специфіку практикування обох видів трудової діяльності: *work* і *labor*.

Натомість формат роботи жителя міста постійно йде на крок попереду. Унормований трудовий день для городянина – це доволі давно вже не єдиний формат роботи. Інформаційна епоха і перманентний режим *online* уможливили нові формати роботи – фрілансера або корпоративна робота в коворкінгу (*co-working*). Таким чином, у плані трудової діяльності глобалізаційні обставини ніби наближують село до міста, але через динамічні зміни в останньому – унеможливають їх уніфікацію.

Відпочинок селянина і дозвілля городянина

Рекреація селянина можлива через «розриви повсякдення» (наприклад свято, відсутність роботи, закінчення світлового дня), натомість у городянина – дозвілля є частиною повсякденних практик.

Повсякденний робочий цикл селянина сповнений шохвилиних турбот, і усі вони задовольняють конкретні життєві вимоги. Дослідники, що констатують це задаються питанням: чому культура повсякденного життя все ж не зводиться до звичайного задоволення «машинальних раціональних вимог»?²⁴

Припускаємо, що відповідь криється у *розривах повсякдення*.

Теоретик, який наблизився до відповіді на існуюче питання, Бернхард Вандельфельс. Дослідник пише: «...Повсякденність тільки тоді зберігає або навіть набуває силу супротиву впоряд-

²⁴ Золотухина-Аболина Е., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, С. 180.

кованій раціональності, коли вона сама стає чимось більшим, аніж звичайне повсякденне життя, тобто коли вона сама себе перевершує. Це перевершення себе можливе до тих пір, поки повсякдення зберігає свою зворотню сторону – *неповсякдення*²⁵. У ментальному середовищі села архетип «Храму» розкриває характер таких розривів. Дозвілля й відпочинок, що вплетені в цикл праці, залучають неповсякденні зони й предмети (або ж надають повсякденним якісно іншого змісту). Розриви повсякдення мають релігійно-ритуальну природу в культурі села.

Перервати потік повсякденного у традиційній сільській культурі ставало можливим завдяки календарним святкам, які, здебільшого, є релігійні. Храм як узагальнений, семантично насичений образ світобудови займав центральне місце в сакральному просторі селянського світу. У селі розриви щоденних циклів роботи і побутових клопотів в домашньому господарстві пов'язані з цим архетипом і уявленнями про сакральне, що виражається у феномені свята – лакуни *поза* повсякденного в повсякденні. Про свято у світі села варто говорити в, насамперед, сакральному ключі, адже первинно, історично воно мислилось так. Чисто світські свята виникають доволі пізно, вже в Новому часі. Однак селянину і тоді будь-які особисті святкові події (народження, весілля) також відзначались як події «вищих сил». Досвід свята у його релігійному значенні наклав свій відбиток на культурну установку щодо способів і місця відпочинку людини села.

Найбільш загальна характеристика способу відпочинку у свято – це фізична пасивність (*не-робіння*), долучення до «священного», розваги. Золотухіна-Аболіна у своєму аналізі акцентує, що під час свята «людина радіє благам реального світу (...) і одночасно, ніби розігрує в емпіричних матеріальних умовах ситуацію Раю: відсутність важких зусиль, необмежене вживання смачної їжі, веселощі, пісні, танці»²⁶. Зрештою, традиційному святку-

²⁵ Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигель рациональности*, «СОЦИО-ЛОГОС», Москва: Прогресс, 1991, С. 49-50.

²⁶ Золотухіна-Аболіна Е., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, С. 59.

ванню в селі з їжею та напоями передують різного роду ритуали звернення до вищих сил.

Досвід свята – це не лише зовнішнє дійство з ритуальною пишністю та карнавальними елементами. Це також стан самовідчуття, «стан душі»²⁷. Тому відчуття чи проживання свята людина може переживати за межами офіційних дат і подій. Отже, внутрішнє і суб'єктивне переживання може не лише бути розривом повсякденного життя, але й розривом повсякденного мислення. Розриви повсякденності виходять із думок людини, але туди ж і повертаються; вони її освітлюють, додають їй форму і ритм, чим організовують темпоральний простір повсякденності села.

Не менш важливим способом вийти за буденну трудову діяльність є *гра*. Як розвага, гра здебільшого виходить за межі свята, але все ж здійснюється в близькому смисловому полі. Особливо чітко це проявляється а практиці спортивних чи різного роду інтелектуальних вікторин, де головними є не прагматичні цілі, а наявний змагальний інтерес. Йоган Хейзінга у своїй знаменитій праці «*Homo ludens. В тіні завтрашнього дня*» підкреслює, що такого роду ігри дуже близькі до ритуалів. Для неї створюється певний сакральний простір що набуває виду чи то спортивного поля, чи шахової дошки. В цьому «містичному просторі» повинна творитися істерія, що відводить людину від повсякденного життя. Це дозволяє відсторонитись від буденних турбот і зануритися в напівритуальне змагальництво.

Гра відбувається за визначеними правилами у визначеному просторі, що на деякий час «вимикає» людину із повсякденної дійсності. Однак ігровий настрій, як висловився вчений, «лабільний за своєю природою (...) В будь-яку хвилину повсякденне життя може висвітлити свої права, наприклад, через якийсь поштовх ззовні, порушення правил гри, або ж через випадання із *ігрової свідомості* (авт. – *О.Ш.*) учасника, розчарування або опам'ятання учасників»²⁸. Варто підкреслити, що ігровий настрій

²⁷ Золотухина-Аболина Е., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, С.62.

²⁸ Хейзінга И., *Homo ludens. В тени завтрашнего дня*, Пер. с нидерл.

(стан) завершується разом із її припиненням, адже гра як особливе дійство, як ритуал має початок і кінець.

Світ села зі своєю стратегією організації повсякденної культури існує на рівні архетипних образів і традиційної ментальності селян. Стратегія, відпрацьована задовго до глобалізаційних процесів, спрацювала так, що повсякдення культура села не зливається з міською в процесах урбанізації.

У топосі міста до відпочинку завжди було інакше ставлення та інше, більш широке поняття – *дозвілля*. Сучасною людиною міста воно сприймається як самостійна позитивна цінність і є протиположною не лише для роботи, але і для нудьги.

Вибір того чи того способу проведення дозвілля обумовлений, з одного боку, рівнем культурного розвитку самої людини, що проявляється в системі її запитів і цільових установок, а з іншого боку, тими можливостями, які соціум надає їй для реалізації інтересів. Вчені відзначають, що наслідком переходу на конвеєрне виробництво стала поява абсолютно нового, раніше невідомого типу людини, здатного реагувати на напругу не мобілізацією, а, навпаки, «відключенням» свідомості. Специфіка дозвілля сучасної людини стала початком для нової індустрії – індустрії дозвілля, породила «цивілізацію дозвілля», що реалізовується у просторі «третіх місць» (за Ольденбургом).

Починаючи з 60-х рр. ХХ століття відбувається становлення сфери дозвілля, у багатьох західних країнах спостерігаємо «рекреаційний бум». Дозвілля утвердилося як автономна, самоцінна сфера життєдіяльності людини. Виробництво товарів і послуг, орієнтованих на вільний час, стало однією з найбільш прибуткових форм бізнесу. Нічні клуби і гральний бізнес, ігрові автомати і комп'ютерні ігри, тематичні кафе – це далеко не повний перелік тих форм підприємництва, які активно зароджуються і розвиваються.

Дозвілля як форма наповнення міського повсякдення має низку ознак:

Розширення і комерціалізація простору дозвілля у споживачькому суспільстві. Спостерігається повсюдне збільшення галузі обслуговування, індустрії відпочинку і розваг. Великі торгові центри, гіпермаркети перетворюються в місця проведення дозвілля, музеї сучасної культури споживання. Разом із цим змінюється поведінка покупців: все більше місце належить так званому shopping about – ходіння по магазинах без належної цілі. Дозвілля орієнтується на фінансово статних клієнтів.

Проводячи дозвілля певним чином, людина орієнтована на демонстрацію свого соціального статусу і платоспроможності. Ця потреба в самоствердженні успішно експлуатується організаторами сервісів дозвілля. Дозвільні практики і супутні товари стають об'єктом бажань не стільки задля задоволення їх споживання, скільки через можливості заявити про себе оточуючим. Для молоді це особливо актуально. У зв'язку з цим змінюється структура вартості товарів і послуг: до традиційної вартості додається символічна, що отримує все більш помітну роль у сучасній економіці.

«Ущільнення» простору дозвілля. З одного боку, зростає кількість пропозицій з боку індустрії дозвілля, з іншого – практично всі вони мають на меті комерційний прибуток, розважальний, рекреаційний характер. Все більше привабливим способом проведення часу стає занурення у віртуальну реальність і комунікації в мережі Інтернет.

Посилення значення символічної складової дозвілля. Американський економіст, соціолог та публіцист Торстей Веблен ще в кінці XIX ст. заявив про те, що саме в дозвіллі найбільш виражено показне споживання, дозвілля є «символом соціальної диференціації». Соціологи виділяють реальне і символічне споживання: в дозвіллі вони часто перемішані. Реальне – це пряме використання споживчих товарів і послуг, хоча і воно може бути пов'язане з елементами стильової символіки. У символічному споживачтві сенс речі або послуги може сильно змінитися, іноді на прямо протилежний.

Висновки

Отже, механізми і стратегії буття міста і в місті, села і в селі завжди були абсолютно різні. В глобалізаційних обставинах село знаходить вихід у архетипних формах і зверненні до традиції, що допомагає певною мірою контролювати інновації і трансформації. Натомість місто в своєму інерційному потоці життя сприймає глобалізаційні пропозиції як множину виборів, культурне різноманіття. Тому не можна стверджувати, що місто контролює потік глобалізаційних перетворень, воно приймає і проживає їх як благо.

Натомість через свою повторюваність повсякдення слугує способом засвоєння і виміром вираження аксіологічних орієнтирів глобалізації. Причому в такій ситуації доволі складно судити, що відбувається: глобалізація узурпує вимір повсякдення чи повсякденність поволі освоює глобалізацію.

Попри це, глобалізовані топоси міста і села породжують власну матрицю практичних і позапрактичних цінностей, яка застосовується під час оцінювання глобальних історичних процесів. Будь-які «сценарії світового розвитку», «технології кольорових революцій», «стратегії керованого хаосу» оцінюються колективно, а тому проходять через фільтр й інтерпретацію колективного – «сільської общини» і «міського натовпу». Не так на селянина чи городянина у своїй повсякденності, як на повсякдення села та міста орієнтується функція обирання і перетворення цінностей. Натомість суб'єкт без зайвої відповідальності перед вибором приймається відтворювати та перетворювати їх у своїй повсякденній діяльності.

Література:

1. Андерсон Б., *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва: Канон-пресс-Ц, «Кучково поле», 2001, 228 с.
2. Артеменко А. П., *Поняття «топос» в онтологічній та соціально-філософській сферах дослідження*, «Гуманітарний часопис», 2011, № 1, С. 19-23.

3. Більченко Є., *Топос «Ліс – Печера – Скарб» contra топос «Дім – Поле – Храм»: міфологічні механізми формування образу ворога*, <https://www.religion.in.ua/12255-topos-lis-pechera-skarb-contra-topos-dim-pole-xram-mifologichni-mexanizmi-formuvannya-obrazu-voroga.html>
4. Буланова М. Б., *Образование в жизненном мире жителей села*, «Вестник РГГУ Философия. Социология. Искусствоведение», 2016, № 2 (4), С. 105-111, [<https://cyberleninka.ru/article/v/obrazovanie-v-zhiznennom-mire-zhiteley-sela>]
5. Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигль рациональности*, «СОЦИО-ЛОГОС», Москва: Прогресс, 1991, С. 39-50.
6. Золотухина-Аболина Е. В., *Повседневность: философские загадки*, Киев: Ника-Центр, 2006, 256 с.
7. Карповець М. В., *Місто як світ людського буття*, Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014, 258 с.
8. Кримський С. Б., *Заклики духовності ХХІ століття*, Київ: Вид. дім «КМ Академія», 2003, 32 с.
9. Коган Л. Н., *Социология культуры: Учеб. Пособие*, Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992, 120 с.
10. Лурье С., *Психологическая антропология*, Москва: Академический проект, 2003, 624 с.
11. Ольденбург Р., *Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места тусовок как фундамент сообщества* Пер. с англ. А. Широкановой, Москва: Новое литературное обозрение, 2014, 456 с.
12. Пришвин М., *Дневник 1938 года*, «Октябрь», 1997, № 1, С. 107-136.
13. Розанов В. В., *Опавшие листья. Сочинения в 2 т.*, Москва: Правда, 1990, Т. 2, 628 с.
14. Хохлова А. М., *Мигрант как наивный этнограф: опыт освоения нового культурного пространства города*, «Журнал социологии и социальной антропологии», 2007, Том X, № 1, С. 162-179.
15. Якушева Л., Коляда Н., Дуренков В., *Философия коммунальной жизни*, «Вестник Челябинского государственного педагогического университета», 2017, № 1, С. 179-184.
16. Якушева Л. А., *Московская коммуналка как художественный образ*, в: Столицы и столичность в истории русской культуры, Ярославль: ЯГПУ, 2006, С. 123-124.
17. Wirth L., *Urbanism as a Way of Life. Classic Essays on the Culture of Cities*, New York: Appleton-Century-Crofts & Meredith Corporation, 1969, P. 40-64.

ПРОСТІР СОЦІАЛЬНОГО ТА КАЙРОТОП ЛЮДИНИ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ РОЗРІЗІ

Ірина Іванюк

Рецепція часопросторових проблем у соціальну науку та, власне, їх соціальний зміст є доволі проблематичними поняттями і пов'язані вони переважно з іменами соціологів (які мають прикладні наукові цілі), а не філософів, котрі сприймають час і простір універсально, виходячи з них самих. У зв'язку з появою ряду соціальних трансформацій, що відбуваються у XXI столітті, проблема часопростору аналізується з несподіваних наукових ракурсів та зумовлює чимало філософських рефлексій, залишаючись водночас класично актуальною.

Із XIX століття, коли соціологія сформувалась як повноцінна соціальна наука (методично і змістовно) з'явилися науковці, які тяжіли мислити соціальні явища в онтологічній перспективі **часовості** що: 1) *опосередковано* пов'язувалась переважно з вивченням *соціальної дії* (М. Вебер, Т. Парсонс, Дж. Мід, частково Е. Гіденс). Цей ракурс вивчення соціальної темпоральності швидше претендує на дослідження локального виміру соціального, а не соціального як цілого; 2) *безпосередньо* (П. Сорокін, Р. Мертон) – підхід яких має ряд проблем пов'язаних з об'єктивацією часу, оскільки психологічний час, що античною категоріальною мовою звучить як *Καῖρός* – важко піддається об'єктивації, а соціальна темпорологія претендує хіба що на осмислення концепту *Χρόνος* (фізичного, вимірюваного часу) таконцепту *ἄβρα* (ритуального часу циклічних, повторюваних сезонних культів).

Осягнення соціального з онтологічної перспективи **просторовості**, яке пов'язане з такими іменами, як О. Конт, Ф. Ратцель,

Е. Дюркгайм, Г. Зіммель, Р. Парк, К. Левін, П. Сорокін, П. Бурд'є, З. Бауман, Е. Гіденс, М. Кастельс, треба визнати, більш органічно вписується у онтологічний принцип цілого і частин, а також логіку «між» або інтерсуб'єктивних реалій соціального як цілісного філософського предмету.

Хоча час і простір є класикою онтології, але їх «соціальність» – не є темою класичною і широко дослідженою у філософії. Соціальний час і простір розглядався переважно у соціологічних студіях. Зокрема, класичний варіант соціології простору, що науковці приписують Г. Зіммелю (варіант якої називають формальною соціологією) у філософському сенсі опирається на кантіанську модель (спекулятивного зразку філософування), але і Г. Зіммель, в кінці-кінців, приходять до прикладних змістів, притаманним «соціальній фізиці». Менш класичним варіантом соціології простору (але не менш впливовим) є феноменологічний, але і він черпає свої інтуїції із суб'єктивної трансцендентальної феноменології, корені якої знаходяться у німецькій класиці. Цю прогалину, в тому чи іншому сенсі, намагається виправити Гайдеггер, повертаючись до онтологічних античних концептів на противагу гносеологічним до «питання про буття», але його філософія не є соціальною у її тривіальному розумінні (хіба що опосередковано).

Отже, навіть прийнявши правила гри, що їх нам диктує соціальна наука у її дослідженні проблеми соціальності простору, ми зустрічаємо ряд прогалин, які намагатимемось врахувати:

– Соціальний час можемо мислити хіба як фізикалістський, тобто аналог античного *Χρόνος* (як природного, вимірюваного часу) і часу *ῥώρα* як сезонного часу культів та ритуалів. Питання об'єктивування антропологічного часу у сферу соціального лишається питанням відкритим.

– Соціальний простір досліджувався переважно соціологами для прикладних цілей, зокрема схеми розташування соціальних об'єктів у просторі, відтак, не сутність простору, цікавила науковців, а самі предмети і явища у ньому.

– Дослідження, що були пов'язані саме з *частинами або аспектами* соціальної просторовості поширеніші (зокрема, і в укра-

їнській науковій літературі), натомість, зацікавленість простором соціального як таким є менш вираженою;

– Час і простір у більшості випадків розглядаються науковцями окремо один від одного. Аналізуючи кайрологічну темпоральність та концепт топосу (як визначеної частини простору), прослідковується, що точкою сходження часу і простору в одну систему координат є *людина у її бутті*, а питання соціальності простору постає тоді, коли остання вступає у відносини з Іншим або просто співіснує з ним, онтологічною умовою чого і виступає просторовість.

Людина, з одного боку, завдяки її конкретній присутності у світі фізичної речовості, стає початковою точкою відліку у питанні: 1) *часовості* у її суб'єктивно-антропологічному аспекті змінної тривалості (в екзистенційному аспекті ще й кінцевості) та 2) *просторовості* у якості топосу. Під останнім можемо розуміти: 1) *тіло* як місце особистої просторової окремішності; 2) ментальний *топос освоєного*, що визначає межу Іншого, Чужого. Простір у соціально-філософському розрізі стає містком у міжлюдській комунікації та онтологічною умовою соціального як такого. Топологічна проблематика у її антропологічному сенсі проглядається у контексті *тіла як топосу* визначеного у часі і просторі, що впливає і на ментальні фактори буття людини; *сприйняття Іншого* як такого з ким розділяється один час і спільний простір; розподіл *Свого і Чужого* як топосу освоєного досвіду та межі усього того, що знаходиться поза Своїм (як у фізичному, так і інтелігібельному сенсі).

З іншого боку, людина здатна **трансцендендувати** чуттєвий досвід присутності у світі, свідченням чого є наявність ідеї про *безкінечність* часу і простору, яку емпірично довести неможливо. «Що стосується простору, то ми бачимо, що як форма, він не може мислитися окремо від речей»¹

Ми принципово уникаємо проблеми соціальності часу, оскільки виходимо із суб'єктивно-антропологічної, а не фізикалістської

¹ Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 76.

природи темпоральності, що, як і свідомість, важко імплікується у означення колективної, на відміну від соціальної *просторовості*, що виявляється чи не найсуттєвішою ознакою зовнішнього споглядання, а отже, інтерсуб'єктивності, а відтак, і соціальності простору для людини у її бутті.

Поняття соціального простору вводиться Георгом Зіммелем відносно недавно, а саме в ХІХ столітті, призначення даного терміну служити соціології, він претендує на прикладні цілі дослідження соціального, адже «це загальне поняття простору може бути потім спроектованим на соціальні позиції і порядок їх взаєморозташування і взаємовизначення»². Відхід Г.Зіммеля від соціологізму полягає в тому, що він проглядає суб'єкт пізнання в людині, а не в суспільстві.

Натомість, простір у філософії та дослідження його онтології існувало ще у стародавні часи і є, по суті, темою класичною. Досліджуючи проблему соціальності простору, видається доцільним відтінити два поняття: «**соціальний простір**» (поняття, що з'являється у ХІХ столітті, передбачає первинно наявність суспільства і буття об'єктів у ньому, логіка розташування яких стає основою дослідження, як це і виглядає у соціологів) та «**простір соціального**», що виходить первинно з онтології простору як такого (яка існувала з початкових етапів появи філософії взагалі), і лише тоді екстраполює рефлексію про простір у сферу онтології соціального.

Простір соціального – поняття, в якому покладена об'єктивація простору. Кожен з нас у буденному досвіді виступає радше учасником просторових взаємин, в тому числі, соціального характеру. Ми маємо справу з певними об'єктами, фактами та подіями у *просторі*, втім сам *простір* як умова такого досвіду проходить повз нашого аналізу. Історико-філософський аналіз проблеми, змушує зауважити, що до Нового часу аналітики ідеї часу і простору як необмежених форм не було, здійснювався лише їх аналіз

² Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 51.

з точки зору конкретної фізично визначеної прив'язки, певного топосу, а часу – в якості руху конкретних фізичних тіл.

Мислителі Античності, наприклад, знають не простір, а його частину – топос (місце, що пов'язується із конкретним тілом). Зміст топосу полягає у зібранні воедино частин цілого, воно виконує формотворчу функцію, тому «відповідь на питання «де?» буде також відповіддю на питання «що?»»³. У цьому проглядається зв'язок поняття топосу із концептом «логос», про що вказував ще М.Мамардашвілі у лекціях з історії філософії Античності.

Оскільки місце вказує на певну просторову прив'язку предмета, що в ньому знаходиться: «існуючі предмети... знаходяться де-небудь»⁴. Місце, на думку, Аристотеля виявляє більш статичну роль, аніж предмети, що можуть у ньому знаходитись. Топос виступає межею фізичного тіла, філософ називає місце «перманентною нерухомою межею охоплюваного тіла»⁵. У античного філософа ми також віднаходимо думку про безпосередній зв'язок місця із проблематикою руху: «те, що змінилось, знаходиться в тому, у що воно змінилось»⁶. Тому приходимо до висновку, зробленого ще попередньо у статті «Онтологія часопростору у соціокультурних координатах Античності»: «час пов'язаний із рухом та змінністю і є атрибутом руху, а місце виступає незмінною обмеженою частиною простору, відносно якої рух здійснюється. Простір – це невизначене середовище, у якому здійснюється рух. А місце є визначеною, обмеженою частиною цього простору»⁷.

Середньовічний світогляд теж керується поняттям місця. Містятися цієї епохи «не перетиналися один з одним у просторі, тому

³ Филиппов А. *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 12.

⁴ Аристотель, *Сочинения в 4-х томах*. Т.3, Москва: Мысль, 1981, С. 123.

⁵ Там само, С. 132.

⁶ Там само, С. 189.

⁷ Іванюк І., *Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах Античності*, Наукові записки Національного університету «Острозька академія», серія «Філософія»: науковий журнал, Острог : Вид-во НаУОА, 2018, № 21, С. 29-35.

що були визначені не простором, а місцем (ortlich)»⁸. Онтологію місця тут також підсилює сакральне значення храму як місця для Бога, а стіни храму – це умовна межа між сакральним і гріховним, місце відвойоване у світу. Проблема з вивченням часу і простору як необмежених форм викликана тим, що вони «не можуть споглядатись. Споглядатись можуть лише окремі речі»⁹

І саме Новочасна філософія стає «умовним Рубіконом», адже простір і час як ідея зазвучала тут вперше (зокрема, знаходимо це Д. Гюма). Дана ідея досягла свого апогею у Кантівському розгляді їх як форми чуттєвості і умови споглядання. Г. Зіммель, виходячи із кантіанського дискурсу осмислення, згодом навіть «безкінечність простору трактує не як безмежність вмістилища, але як безмежність функції споглядання»¹⁰.

Тому і наше сучасне осмислення просторовості є пов'язаним з відсутністю смислового центру (як це було у топосі) та відсутності меж. Простір розуміється пустим по собі субстратом, якість якого виявляють наявні у ньому речі, події, смисли, культурні коди. Основна ознака «громадянського суспільства, в його сучасному розумінні, це «відкритий простір без центру»¹¹, адже «уявити собі можна один лише єдиний простір, а коли говорять про множину просторів, то розуміють під цим лише частини одного і того ж єдиного простору»¹². Доновочасний підхід до просторовості обертався навколо якогось певного центру (фізичного чи інтелігібельного), місце щось має скріплювати і виокремлювати.

Простір *соціального*, настає тоді, коли є Інший, і наші взаємини з ним наповнюють зовнішній по відношенню до кожного з нас простір міжлюдської комунікації. «Простір сам по собі не має ніяких характеристик»¹³, тому свого сенсу простір набуває тоді

⁸ Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 91.

⁹ Там само, 2008, С. 79.

¹⁰ Там само, С. 78.

¹¹ Там само, С. 26.

¹² Там само, С. 76.

¹³ Филлипова А., *Элементарная социология пространства*, <http://jour.isras.ru/upload/journals/1/articles/138/submission/original/138-262-1-SM.pdf>

є міжлюдський зв'язок та міжлюдська комунікація в широкому сенсі.

Поняття *кайротопу* ми вводимо за аналогією хронотопу М.Бахтіна, що концептуально тотожні речі. Вживання кореню кайрос видається більш доречним тоді, коли мова йде про психологічний час людини. Тому, як вже було зазначено, суб'єктивно-антропологічна природа часовості(як і поняття свідомості) важко імплікується у означення колективної, на відміну від соціальної просторовості, що є чи не найсуттєвішою ознакою зовнішнього споглядання, а отже, природи інтерсуб'єктивності, а відтак, і соціальності простору як такого.

Простір соціального є невизначеним та необмеженим. Він є субстратом, онтологічною можливістю інтерсуб'єктивного буття, але для людини простір відкритий у певній зарання доступній визначеності. Для історичної присутності реальної людини простір знаходиться в її освоєному світі, а не світ в просторі. Наприклад, у М.Гайдеггера це пояснюється через свідоме піклування – *Sorge* (турботи). *Dasein* якимось «орієнтується» у просторі, воно вже наперед поклало для себе близькість одного і далекість іншого. Цей факт можемо назвати топосом освоєних смислів– умовно визначеним місцем впізнавання освоєного, а час зв'язує у послідовність враження людського досвіду. Г.Зіммель, розмежовуючи простір та причину, називає його «суб'єктивно вираженою формою»¹⁴, остання може бути дією, оскільки будує шаблон споглядання, а отже,стає умовою сприйняття просторових явищ.

Проаналізувати явище кайротопу людини як визначеного буття також можна через точкові категорії простору та часу «тут-тепер». В Античності категорії «тепер» приділяє особливу увагу Аристотель, не відносячи її безпосередньо до частин часу. «Те-пер» за своєю онтологічною суттю є дечим, що не має *в собі* зміни, але належить щоразу *іншому буттю* у часі, вона виступає

¹⁴ Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 74.

дечим «неділимим»¹⁵, в ньому самому «немає ніякого руху»¹⁶. Аристотель вважав «тепер» вирішальним у *вимірюванні* часу, оскільки ця точка виступає умовним розділом, по відношенню до якого вимірюється рух, зміна, часовість як така. А ось у

Середньовіччі Августин Аврелій називав цю категорію «вікном у вічність», оскільки вважав її найближчим до вічності екстазом часу (на ряду з минулим і майбутнім). Августин приписував «тепер» актуалізуючу функцію по відношенню до минулого (завдяки пам'яті – *memoria*) та майбутнього (в якості очікування – *expectatio*). Саму актуалізуючу точку теперішнього мислитель приписував увазі – *atentio*. Августинівський підхід до «тепер» став предтечею Новочасного розуміння свідомості (Я-суб'єкта), що з'єднує воедино різні факти емпіричного порядку.

Новочасна філософія виходила з того, що Я, свідомість, розум – це дещо неділиме в людині, і фактично відокремила Я («тепер», чисте споглядання) від емпірії (вона має *часуючу* тяглість у свідомості). Ця ідея досягла свого апогею у Німецькій класиці. У посткласиці ми теж спостерігаємо дослідження тяглості людської свідомості: А. Бергсон з концептом *duree*, Е. Гуссерль з дослідження свідомості часу та М. Гайдеггер з концептом присутності. Людська свідомість та її часовість проявляється як дещо *внутрішнє* по відношенню до людини у її бутті. Натомість «простір витікає з природи розуму за постійним законом, ніби схема для координації взагалі усього, що сприймається *зовні*»¹⁷. Але категорія простору «*тут*», що протиставляється тому, що «*там*» – зовнішньому по відношенню до людини виступає, очевидно, містком внутрішніх і зовнішніх по відношенню до свідомості аспектів буття людини.

Категорія «тут» вказує на притаманну людині конкретність просторового відношення. Онтологія категорії «тут» напряду пов'язана з давніми духовними практиками, зокрема, принципом звільнення у буддизмі, що передбачав перебування свідомості

¹⁵ Аристотель, *Сочинения в 4-х томах. Т.3*, Москва: Мысль, 1981, С. 185.

¹⁶ Там само, С. 186.

¹⁷ Кант І. *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельно-го мира*. <http://viktr.narod.ru/select/kant/v2/mir.htm>

тут і тепер, аби уникнути блукання у спогадах та різноманітних думках, гадках. Уявлення про буття Бога у трьох світових релігіях Аврамічного штибу: юдеїзмі, християнстві, ісламі передбачає Його, позбавленим часово-просторової обмеженості – Бог скрізь і всюди знаходиться, як тут і тепер, на відміну від обмеженого часо-просторовістю людського буття. Свідомість людини може бути націлена лише «*на щось*» одне (інтенціональність), але не відразу і не водночас *на все*.

Г. В. Ф. Гегель вводить вперше у філософію поняття тут-буття (Dasein). У М. Гайдеггера Dasein «*якось*» причетне до буття-у-світі, воно проглядає і запитує про світ зі свого «тут», яке ще інтерпретується як визначене «*ось*» його буття, проблиск буття, його відкритий бік для конкретного суб'єкта пізнання. Отже, «тут» передбачає близькість одного та віддаленість іншого, більше того, коли наявне певне «тут», все решта лишається *поза* визначеним «тут», отже, несприйнятим або сприйнятим, але далеким – таким, що «там».

«Тут-тепер» буття людини обмежує її існування в певних часово-просторових координатах. Вона не може бути скрізь одночасно і не може схопити усю власну часовість в одній точці часу. Відтак буття людини чимось визначене і водночас обмежене даним визначенням, її буття не все. а «щось»; не скрізь, а «десь»; і не завжди, а «колись». Отже, «тут-тепер» як модус людського буття проявляється як обмеження безмежної, по своїй суті, ідеї часу і простору взагалі.

Тіло людини можемо розуміти фізичним свідченням конкретної просторової прив'язки, топосом визначеності та окремішності. Наприклад, А. Лефевр розглядає тіло як найближчий до людини просторовий елемент. Чуттєвий зміст комунікації, посередником якого завжди є тіло – відіграє ключову роль у просторі людських взаємин, хоч цінний він і ментальним змістом. «Простір, про який говорить соціологія – це простір тіл»¹⁸ – чуттєвість знаходиться в єдиному просторі. Оскільки його частина (тіло) не

¹⁸ Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С.67

є самі по собі діяльними, втім, саме просторові елементи дійсності стають місцем взаємної дії, місцем «між» – яка, по своїй суті, соціальна. Крім того тіло відіграє ключову роль в усвідомленні своєї унікальності. Усього того, що є Я і того, що знаходиться поза мною – Не-Я. Зокрема, у Й. Фіхте активний елемент Я та пасивний – Не-Я є взаємообмежуючими та взаємовизначеними. Тим більше, коли мова йде іншого активного Я, оскільки Я існує в просторі з іншими або ж навіть «тут зникає в інших тут»¹⁹. Зв'язок часу і простору в людині полягає в тому, що простір служить формою чуттєвості, контакту із зовнішнім світом речей, але *явище*, яке одержується в результаті, перебуває в іншій апіорній формі – в часі. Час, на відміну від явища, не можна відкинути, як і власну самототожність.

Освоєння людиною обжитого простору відбувається завдяки наділенню речового світу певними смислами. Зокрема, А.Лосев у своїй праці «Річ та ім'я» вказує, що найменування дозволяє нам комунікувати з оточуючим світом, називати щось значить відрізнити від іншого, цей процес дозволяє нам «побачити річ» в конкретному світлі, поставити чітке розмежування між нею та рештою світу. Також у цьому процесі річ протиставляється мені, і ототожнюється водночас.

М. Гайдеггер у «Бутті і часі» зазначає, що «зустріч інших орієнтується на свою присутність»²⁰. Ми вже вказували, що Dasein якось «орієнтується» у просторі. Людське буття вже наперед поклало для себе близькість одного і далекість іншого. Цей факт можемо назвати топосом ідентичності – умовним визначенням місцем впізнавання освоєного. У сучасній науковій літературі поняття ідентичності носить два основних змісти: 1) самототожність (як відповідність собі) та 2) віднаходження себе в зовнішніх по відношенню до Я структурах та феноменах (більшою мірою, соціальних). Зокрема, у П. Рікьора це розрізнення носить назву *idem* та *ipse*-ідентичності. *Ipse*-ідентичність виступає в межах по-

¹⁹ Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 59.

²⁰ Хайдеггер М., *Бытие и время*, Москва.: Академический Проект, 2011, С. 118.

рівняння і потребує оточення і топосу через встановлення межі (свого і чужого), такого самого в іншому.

Темпоральність ідентичності не може бути явищем колективного споглядання, а лише окремої свідомості, здатної з'єднувати явища зовнішнього світу у єдине ціле за участі тіла та усіх похідних результатів його просторової присутності. Відтак простір виступає субстратом міжіндивідуального (а, отже, соціального характеру) він може змінювати якість наявних у ньому речей. Топос ідентичності можемо назвати умовним місце між самототожністю (*idem*) та *ipse*- ідентичністю, де віднаходиться Самість *через Іншого* (можливістю відрізнитись) або ж *в Іншому* (як впізнавання освоєного досвіду у «Ти»). Цей факт можемо осмислювати як важливу умову феноменів соціального. «Взаємодія здійснюється між людьми, що знаходяться не в просторі взагалі, але на деякій його частині, у визначених межах»²¹. Але простір вміщує в себе різні топоси різних ідентичностей, і «лише зафіксувавши тут «наше», тут «не наше» ми ідентифікуємо власне суспільство»²², оскільки маємо «спільне місце» фізичного чи культурного порядку.

Коли намагаємось аналізувати корені будь-якої культурної практики і намагаємось з'ясувати, що є первинним: знакова система як носій культури чи конотація досвіду, який презентує дану знакову систему, то зрештою прийдемо до висновку: людина пізнає світ, вже будучи укоріненою у ту чи іншу культурну традицію. Отже, у ній вже природно (навіть в якійсь мірі генетично) закладена потреба ставити обмеження на Своє і Чуже. Свою особисту окремішність.

Чуже ми розуміємо як те, що знаходиться не «тут» (у топосі визначеності з якої відбувається сприйняття нами буття), а «там» (по той бік даного топосу). Явища навколо сприймаються нами «якимись», як «щось». Така «щойстікість» передбачає межу. Б. Вандельфельс вказує «чуже не є просто Іншим, яке виникає ,

²¹ Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 84.

²² Там само, С. 17.

як у «Софісті» Платона – через відмежування від Того Самого»²³, «Чуже, яке протистоїть не Тому Самому, а Самості та Своему цієї Самості»²⁴. За словами науковця, Чуже не просто знаходиться «десь там», воно стоїть по той бік межі мого Свого, що унеможливило перебування по обидві сторони даної межі водночас. Крім того, Чуже знаходиться на рівні сприйнятливої доступності («можливість підтвердження доступності первинно недоступного»²⁵), тобто воно не настільки далеко, щоб не знати про нього взагалі чи не сприймати як Чуже – воно загроза існуванню Свого і водночас його приваблива можливість. Б.Вандельфельс побіжно натякає на зв'язок Свого із концептом «логос», оскільки Чуже претендує на повалення звичного порядку смислотворень.

Будь-який досвід смислопокладань, в тому числі досвід соціального переживається темпорально, кайрологічно. Це означає, що є пласт минулого, який актуалізується у теперішньому розумінні і далі, в актуальному «тепер», є те, що закладає основи майбутнього досвіду.

Емпірія, в свою чергу, корелює з розумінням. Останнє (або ж тлумачення) виявляється у впізнаванні знайомого, того що вже є у надбанні досвіду, тобто у темпоральності. Додаючи ще поняття екзистенційності виявляється не лише свідоме, але й дорефлективне у пізнанні. Цей факт пояснюється загубленістю, стражденністю, смертністю, страхом, неавтентичністю існування або ж загальом усього того, що пов'язано з біологічною тлінністю людини.

Відчуженість є модусом буття як чужість найближчої близькості – себе самого. Проблема Іншого (навіть у контексті груп) неунікнено має бути осмислена через індивідуальну ідентичність (як тотожність собі самому) та мислитись разом з автентичністю існування. Тоді перед нами постає завдання з'ясувати, на якому етапі віднаходження себе як самототожного, я віднаходжу Іншого не як Інакшого. У пошуках смислового топосу близькості

²³ Вальденфельс Б., *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*, Київ: ППС 2002, С. 15.

²⁴ Там само, С. 16.

²⁵ Там само, С. 19.

ми звертаємось до комунікативності. У контексті постмодерної дійсності сам факт комунікації створює спільне місце перебування, де кожен має право реалізувати своє дискурсивне «виговорювання» у просторі соціального.

Б. Вальденфельс слушно помічає, що Чужість виявляється не в самототожності, а в Самості – в тому, що остання ідентифікує як Своє. Адже Чужим, по суті, є все навколо нас, окрім нас самих, натомість ми виділяємо конкретний смисловий топос, якому надаємо значення Чужого, що є також визначено часово-просторовою конкретикою людського буття, а отже, його кайротопічність. Тому місце дослідження досвідних тлумачень «“Між” чужістю та знайомістю»²⁶, так само дослідження онтології простору соціального криється у місці «Між» кайротопічного буття людини з Іншим.

Література:

1. Аристотель, *Сочинения в 4-х томах. Т.3*, Москва: Мысль, 1981, С. 59-262.
2. Іванюк І, *Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах античності*, Наукові записки Національного університету «Острозька академія», серія «Філософія»: науковий журнал, Острог: Вид-во НУОА, 2018, № 21, С. 29–35.
3. Кант І., *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира*, <http://viktr.narod.ru/select/kant/v2/mir.htm>
4. Вальденфельс Б., *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*, Київ: ППС 2002, 206 с.
5. Филлипов А., *Элементарная социология пространства* <http://jour.isras.ru/upload/journals/1/articles/138/submission/original/138-262-1-SM.pdf>
6. Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, 285 с.
7. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Москва: Академический Проект, 2011, 460 с.

²⁶ Вальденфельс Б., *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*, Київ: ППС 2002, С. 12.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Зайцев Микола, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Залужна Алла, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Карповець Максим, кандидат філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія».

Малахов Віктор, доктор філософських наук, професор, до 2015 р. професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ. Нині вільний дослідник, живе в Ізраїлі.

Петрушкевич Марія, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Попов Володимир, доктор філософських наук, професор, в. о. завідувача кафедри філософії Донецького національного університету ім. Василя Стуса.

Попова Олена, кандидат філософських наук, доцент кафедри педагогіки та управління освітою Донецького національного університету ім. Василя Стуса.

Самчук Роман, кандидат філософських наук, учений секретар Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Стратонова Наталія, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Чайка Тетяна, кандидат філософських наук, до 2015 р. науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ. Нині вільна дослідниця, живе в Ізраїлі.

Шевчук Дмитро, доктор філософських наук, професор, проєктор з науково-педагогічної роботи Національного університету «Острозька академія».

Шевчук Катерина, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шляхова Ольга, викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Янковська Жанна, доктор філологічних наук, професор кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Наукове видання

ЛЮДИНА І КУЛЬТУРА

За редакцією Дмитра Шевчука

Відповідальний за випуск *Дмитро Шевчук*

Комп'ютерна верстка *Наталії Крушинської*

Дизайн обкладинки *Аліни Пономаренко*

Коректори *Христина Карповець, Вікторія Назарук, Ірина Каркіч*

Формат 42х30/4. Ум. друк. арк. 13,02. Обл.-вид. арк. 12,54. Наклад 300 пр.
Зам. № 58–19. Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «TimesNewRoman»
Підписано до друку 1.10.2018.

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.

Виготовлено ФОП видавець Свинарчук Р. В.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 27 від 29 липня 2004 року.
Тел. (+38068) 68 35 800, e-mail: 35800@ukr.net