



ISSN 2312-7112  
УДК 101(477)(08)  
ББК 87. 3(4Укр)  
Н 34

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ  
НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ  
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»  
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

---

**Випуск 21**

**Науковий журнал**

Острог  
Видавництво Національного університету «Острозька академія»  
2018

УДК 101(477)(08)  
ББК 87. 3(4Укр)  
Н 34

*Фахове видання з філософських наук, затверджено  
Постановою президії ВАК України від 15.12.2004 р. № 3-05 / 11  
(перелік № 15, оновлений наказом МОН України № 1279 від 06.11.2014 р.)*

*До друку ухвалила вчена рада  
Національного університету «Острозька академія»  
(протокол № 2 від 27 вересня 2018 р.)*

**Редакційна колегія:**

**Шевчук Д. М.**, доктор філософських наук, професор, проректор з науково-педагогічної роботи Національного університету «Острозька академія» (**відповідальний редактор**);

**Биліца Пьотр (Piotr Bylica)**, доктор габілітований в галузі філософії, професор Інституту філософії Зеленогурського університету (Польща);

**Зайцев М. О.**, доктор філософських наук, професор, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія» (**заступник відповідального редактора**);

**Кралоук П. М.**, доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Національного університету «Острозька академія»;

**Малахов В. А.**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія»;

**Мезарос Клаудіу (Claudiu Mesaros)**, доктор філософії, доцент Західного університету Тімішоара (Румунія);

**Еліопулос Панос (Eliopoulos Panos)**, доктор філософії (Ph.D.), викладач Пелопонесского університету, віце-президент Академії інституцій і культур (Греція);

**Пенкаля Тереза (Pełkala Teresa)**, доктор габілітований, професор, декан факультету філософії і соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща);

**Предборська І. М.**, доктор філософських наук професор, професор кафедри соціальної філософії і філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова;

**Шевчук К. С.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету;

**Карповець М. В.**, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»;

**Матусевич Т. В.**, кандидат філософських наук, доцент Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

**Наукові записки** Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА», 2018. – Вип. 21. – 72 с.

ISBN 966-7631-79-6

ISSN 2312-7112

У збірнику осмислено актуальні філософські проблеми. Проаналізовано історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можна використовувати для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

ISBN 966-7631-79-6  
ISSN 2312-7112

© Автори статей, 2018  
© Видавництво Національного університету  
«Острозька академія», 2018

Отримано: 4 травня 2018 р.

Прорецензовано: 24 травня 2018 р.

Прийнято до друку: 4 червня 2018 р.

Титар О. В. Національна філософія мистецтва як спосіб відображення культурної ідентичності: шеллінгівська концепція символу. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НАУОА, 2018. № 21. С. 3–7.

e-mail: lena\_tytar@ukr.net, o.v.tytar@karazin.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-3-7

УДК 130.2

**Олена Титар**

## НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА ЯК СПОСІБ ВІДОБРАЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ШЕЛЛІНГІАНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ СИМВОЛУ

*Досліджується трансформація концепції символу Ф. Шеллінга в українській філософії мистецтва. В статті проаналізовано філософію німецького ідеалізму та її вплив на романтичну ідентичність, естетичні концепції Фіхте, Шеллінга і Шада. В публікації на основі аналізу теорії репрезентації романтиків виділені два види філософії мистецтва – абсолютну (філософія абсолютного духу) і естетичну (символізм).*

**Ключові слова:** культурна ідентичність, філософія мистецтва, романтизм, символізм, філософія культури, естетика, ідеалізм.

**Елена Титарь**

## НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА ЯК СПОСОБ ОТОБРАЖЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ШЕЛЛИНГИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СИМВОЛА

*Исследуется трансформация концепции символа Ф. Шеллинга в украинской философии искусства. В статье проанализировано философию немецкого идеализма и ее влияние на романтическую идентичность, эстетические концепции Фихте, Шеллинга и Шада. В публикации на основе анализа теории репрезентации романтиков выделены два вида философии искусства – абсолютная (философия абсолютного духа) и эстетическая (символизм).*

**Ключевые слова:** культурная идентичность, философия искусства, романтизм, символизм, философия культуры, эстетика, идеализм.

**Olena Tytar**

## NATIONAL PHILOSOPHY OF ARTS AS METHOD OF REFLECTION OF CULTURAL IDENTITY: SHELLING CONCEPT OF SYMBOL

*The transformation of concept of the symbol of F. Schelling in Ukrainian philosophy of art is researched. This article analyzes the philosophy of German idealism, the role of romantic identity, the aesthetic concepts of Fichte, Schelling and Schad. In the publication on the basis of the analysis of romantic theory of representation highlighted two types of art philosophy – the absolute (philosophy of absolute spirit) and the aesthetic (symbolism).*

**Key words:** cultural identity, philosophy of art, romantic, symbolism, philosophy of culture, aesthetics, idealism.

Постановка проблеми. Й. Шад, професор Харківського університету та засновник традиції університетської європейської філософії в Україні, пройшов шлях від фіхтеанця до шеллінгівця, загалом можна говорити про значний вплив на нього німецьких романтиків. Філософія німецького романтизму придбає вплив у Харківському університеті, її вплив поширюється усім Слобожанським регіоном, а далі Україною та Російською імперією. Дійсно, в першу чергу, можна говорити про І. Фіхте та Ф. Шеллінга, але вплив А. Шлегеля та Шиллера був не меншим і дуже важливим для формування загального національного філософського світогляду. Насамперед це стосується етичних та естетичних поглядів, впливовості філософії мистецтва, підкреслення особливої ролі митця і творця. Викладаючи вчення Фіхте, Й. Шад у третьому томі коментарів до вчення Фіхте робить власні висновки, розширюючи вчення Фіхте про релігію, доводячи тотожність суб'єктивного та об'єктивного. Коли Фіхте зупиняється на півшляху, говорячи, що не може сказати щось про єдність суб'єктивного та об'єктивного, віддає перевагу «невідомості» (неясності) (Unwissenheit) їх спільності чи тотожності, то Й. Шад більш сміливий у своїх висновках, коли об'єднує суб'єктивність та об'єктивність в абсолютну субстанцію. Тим самим і ідентичність суб'єкта розвивається у шеллінгівському дусі, підтверджуючи своє існування абсолютною субстанцією. Тобто, коли розвивати ці думки, які свідчать про наближення Й. Шада до шеллінгівства, то проблема ідентичності стає і об'єктивною, пов'язуючись з абсолютною субстанцією (Gemeinfasliche Darstellung des Fichtischen systems und der daraus hervorgehenden

Religionstheorie. – В.І–ІІ. – Erfurt, 1800). У «Логіці» Шад продовжує об'єднувати суб'єкт та об'єкт, на цей раз вступаючи до полеміки з І. Кантом.

Мета статті – прослідкувати зародження філософії мистецтва у німецькому ідеалізмі та трансформацію концепції символу Ф. Шеллінга в українській філософії мистецтва.

Виклад основного матеріалу. Об'єднання суб'єктивного та об'єктивного дозволяє говорити про ідентичність як об'єктивне, оскільки і логіка, і метафізика засновуються на тотожності суб'єктивного і об'єктивного.

Тут ми бачимо ще подальше наближення до шеллінгіанства, в тому числі Шеллінгове розуміння *Identität*, а також наближення загалом до романтичної філософії Шеллінга. І Шеллінг, і Шлегель засновуються у своїй філософії мистецтва на існуючій об'єктивності творчого духу, мистецтво через суб'єктивність одночасно виражає вищий світ істин, об'єктивний абсолютний світ. У Шлегеля це трансформується в уявлення про істинність репрезентації, репрезентація не копіює вищий світ, а відтворює та створює його, тому художник насамперед творець.

Саме на тій же романтичній ідеї про тотожність суб'єктивного й об'єктивного і заснована критика кантіанства Й. Шадам [9]. Оскільки суб'єктивне та об'єктивне тотожне, то можлива логіка та мислення як встановлення категорій, судження, засновуючись на тотожності суб'єктивного та об'єктивного, виражає дійсні стосунки речей. Категорії як суб'єктивні, так і об'єктивні, речі не тільки є суцільно суб'єктивними, «речами-в-собі», але також належать об'єктивному світові. Також про підтримку філософії Ф. Шеллінга говорили на засіданнях університету професори Коритарі, Громов (Коритарі, промова «*De nexu studii medicinae cum studio Philosophiae*» від 30 серпня 1807 року та Громов, промова «Про загальні органічні сили та поступеневі відношення між ними» від 30 серпня 1815 року).

Й. Шад спочатку підтримував натурфілософські погляди Шеллінга і судив про них в першу чергу за збіркою філософських творів Ф. Шеллінга 1809 року. Можливо також Шад був знайомий з публікацією Ф. Шеллінга у «Філософському журналі» (1796–1797), без сумніву, він знаходився під впливом дискусії Фіхте-Шеллінг та розповсюджених переказів про суть філософії Шеллінга (зокрема за списками лекцій Шеллінга). На жаль, «Філософія мистецтва» Ф. Шеллінга була вперше опублікована в 5 томі 14-томного зібрання творів лише у 1859 році.

Великий вплив романтична філософія мистецтва справила на А. Шлегеля, який підтримував основні філософські та естетичні положення Шеллінга та цитував як загальні філософські положення, так і естетичні теорії Ф. Шеллінга, представлені в опублікованій «Системі трансцендентального ідеалізму» (1800). Погляди Шлегеля та Шеллінга унаслідувались Й. Шадам, а також мали значний вплив на професорів та студентів Харківського університету. А. Шлегель та Шеллінг підтримували деякі погляди один одного, перебуваючи у листуванні, надсилали один одному тексти лекцій, свої коментарі, свої філософські та творчі плани. Певні теоретичні моменти, теоретична література А. Шлегеля використовувалась Шеллінгом для побудови своїх загальних філософських висновків.

Розробляючи філософію мистецтва, представлену перш за все у вигляді лекцій з естетики, восени 1802 року Ф. Шеллінг так писав Шлегелю: «Існують дійсні, або емпіричні речі, відповідно до чого існує реальне, або емпіричне мистецтво, яке є предмет теорій, але як є предмети споглядальні, речі-самі-по-собі, так є і мистецтво само по собі (власне мистецтво). Емпіричне мистецтво – лише вияв цього мистецтва; мистецтво само по собі й є те, через що встановлюється зв'язок філософії з мистецтвом. Із цього ви легко побачити, що в такому сенсі моя філософія мистецтва є більше філософія універсуму, ніж теорія мистецтва, оскільки остання є дещо особливе – філософія мистецтва належить тільки до сфери вищої рефлексії мистецтва; в філософії мистецтва ніяким чином не проводиться думка про емпіричне мистецтво, але розглядаються лише коріння мистецтва, які вони є в абсолютному. Таким чином мистецтво суцільно розглядається з містичної сторони. Я буду виводити (*ableiten*) не стільки мистецтво, скільки Єдине і Усе (*Ein und Alles*) у формі та образі мистецтва. Легко зрозуміти, що універсум, перебуваючи в абсолютному як органічне ціле, також перебуває у ньому і як художнє ціле і твір мистецтва. Музика, словесність, живопис – усі мистецтва, як і мистецтво загалом, мають своє по-собі-буття в абсолютному» (*Aus Schellings leben in Briefen – 2-en. – В. Leipzig, 1870. – S.397-398*) [Цит. за 6, с. 11–14].

Й. Шад підтримує шеллінгіанське отожднення суб'єктивного та об'єктивного, особливо яскраво це виявляється у мистецтві, коли суб'єктивний твір художника є найкращим виразом абсолютного, має своє по-собі-буття. Таким чином мистецтво не просто репрезентує певну суб'єктивність, але є виявом мистецтва самого-по-собі, абсолютного як такого. Таким чином митець створює не відобра-

ження суб'єктивного, а в своїй основі абсолютний світ, більше того «єдине і Усе» найкраще може бути представлене у мистецькому творі, твір має національну специфіку, але одночасно є втіленням абсолютного світу.

Для того, щоб судити про виконання високої ролі мистецтва, наскільки воно відповідає абсолютному, Ф. Шеллінг вводить і продовжує кантівську категорію «Піднесене». Поезія надає реальність речі самій по собі, у поезії безконечне втілюється у скінченне, через естетику скінченного якнайкраще може говорити абсолютне. «Лише у завершеному утіленні безконечного у скінченне останнє стає чимось правомірним (Bestehendes) для самого себе, істотою самою по собі, а не тільки позначенням іншого. Так, абсолютне надає незалежне життя включеним у нього ідеям речей, оскільки воно і безкінечним чином втілює у кінцеве скінченне; через це вони отримують життя в собі самих, і лише оскільки вони в собі абсолютні, то вони перебувають в абсолютному» [6, с. 163]. Поезія визначається Шеллінгом як те, що надає речі життя і реальність в самій собі, мистецтво надає можливість речі перебувати у породжуючому. Піднесене розглядається як те, що дозволяє втілити безконечне у кінцеве, прекрасне втілює кінцеве у безконечне, тому для єдності об'єктивного і суб'єктивного, твору та абсолютного необхідне як Прекрасне, так і Піднесене. Поезія розглядається як істинно безконечна і Піднесена.

Піднесене є «символом абсолютно великого». При цьому «споглядання Піднесеного приходять тоді, коли чуттєве споглядання величини емпіричного предмета виявляється неспіввимірним і виступає істинно безконечне, для якого перше лише чуттєво-безконечне стає **символом** (виділено нами О. Т.)» [6, с. 165]. В цьому сенсі Піднесене є підкорення кінцевому, котре підробляє безконечне, – істинно безконечному.

Саме на такій символічності мистецтва засновується можливість проникнення у світ абсолютного, в цьому вирішальною, на думку Ф. Шеллінга, є категорія Піднесеного, що відкриває істинну царину естетики: «Таке споглядання Піднесеного, незважаючи на свою спорідненість з ідеальним і моральним, складає естетичне споглядання» [6, с.165].

Буття в європейській свідомості розкривається через свідомість, найбільш цікавою теорію розкриття смислу буття через свідомість звичайно було лейбніціанство. На обґрунтування зв'язку буття та репрезентації були спрямовані теорії Фіхте (логічне обґрунтування), Шлегеля (обґрунтування через мистецтво), Шеллінга (естетичне обґрунтування, філософія мистецтва).

Всі три концепції мали великий вплив як на випускників Харківського університету, так і на представників творчих професій протягом XIX – початку XX століття. Особливо цікава концепція обґрунтування зв'язку буття та репрезентації Е. Левінаса, який колись навчався на початку XX століття в одній з харківських гімназій. Щоб буття відкрило себе у свідомості, свідомість має бути здатною підтримувати та відновлювати репрезентацію, таким чином репрезентація не додаткова умова розкриття свідомості, розкриття буття у свідомості, але навпаки – абсолютно необхідна умова. Свідомість має підтримувати репрезентацію. Е. Левінас на високому філософському рівні справедливо обґрунтовує ту думку, що буття, пов'язане з присутністю, наявністю, невіддільне від репрезентації: «Наявність можлива тільки як беззупинна регенерація наявності, як беззупинна ре-презентація. «Невпинність» наявності – це повторення; це його регенерація, його апперцепція репрезентації. І все ж відновлення не описує ре-презентацію. Ре-презентація – це сама можливість повернення, можливість завжди, або наявність теперішнього» [8, р.59]. Звідси і важливий висновок Е. Левінаса про те, що онтологія вкорінена у репрезентацію. Найбільший вплив в цьому відношенні мала філософія Шеллінга, багато було свідомих шеллінгіанців, на багатьох вплинула критика Канта (в тому числі і його використання поняття Піднесеного), також це розповсюдження теорії романтизму та самого романтичного мистецтва, зокрема поезії та харківської школи романтиків. Поезія визначається Ф. Шеллінгом як те, що надає речі життя і реальність в самій собі, мистецтво надає можливість речі перебувати у породжуючому.

Піднесене розглядається як те, що дозволяє втілити безконечне у кінцеве, прекрасне втілює кінцеве у безконечне, тому для єдності об'єктивного і суб'єктивного, твору та абсолютного необхідне як Прекрасне, так і Піднесене. У Ямпольського репрезентація пов'язується не тільки з невпинним повторенням, Піднесеним та Прекрасним, але й відсутністю як можливістю повторення та відновлення – «Але це значить, що онтологія засновується на відсутності, бо тільки відсутність дозволяє поверненню, відновленню мати місце. Теперішнє, наявність виявляються неможливими у репрезентації без відсутності» [7, с. 358].

При переосмисленні кантіанства І. Фіхте вперше приходиться до логічного обґрунтування репрезентації, таким чином він намагається знайти основи для єдності думки та її об'єкту, в тому числі і вперше використовуючи принцип ідентичності. Єдність думки та об'єкту реалізується в акті само-рефлексії, коли Я визнає самого себе як продукт своєї власної діяльності.

В цьому первісному акті мислячий і його думка, знання і об'єкт виявляються тим самим (ідентичним, репрезентація ідентична буттю, принцип ідентичності розглядається Фіхте як виключно логічний принцип): «Я є тому, що воно засновує себе і засновує себе тому, що воно є. Таким чином, самозаснування і буття є тим самим. Але поняття заснування і діяльності взагалі є в свою чергу одне і те саме» [4, с. 111].

І. Фіхте вважав, що йому вдалось подолати кантівський дуалізм, створити своєрідний «ідеал-реалізм»: «Не існує ніякої іншої реальності, крім як через (засобом) споглядання» [4, с. 202]. Цей кантівський дуалізм долається тому, що вся реальність цілком вже присутня в Я: «Але вся реальність цілком наявна у Я (In das Ich), не-Я же протилежне Я; значить в ньому наявна лише негація» [5, с. 119]. Тим самим запропоноване і нове трактування апріорних синтетичних суджень: «Знамените питання, яке Кант ставить як наріжне у «Критиці чистого розуму»: як можливі синтетичні судження a priori? отримує своє найбільш загальне і найбільш задовільне вирішення. Ми висунули в особі третього основоположення такий синтез протипоставлених Я і не-Я засобами передбаченої їх подільності, про можливість якого не можна ставити подальших питань, для яких не можна навести ніяких основин» [5, с. 98].

Погляди Фіхте, Канта та Шеллінга були вирішальними при формуванні романтичної парадигми та літературного романтизму. Філософія І. Фіхте та Ф. Шеллінга, як і критика кантіанства, виявились найбільш яскравими інтелектуальними виявами кризи репрезентації кінця XVIII – початку XIX веку і через діяльність Шада найбільше вплинули на харківських романтиків.

Стосовно Й. Шада, то він був одним з кращих знавців Фіхте, філософським «двійником» Фіхте визнавали Й. Шада в Єні навесні 1799 року. Коли Фіхте було звільнено з Єнського університету, то Й. Шад був єдиною компетентною людиною, що досягнула його філософську систему і могла розповісти її студентам, визнавав Фіхте. За споминами Й. Шада, студенти були у відчай після звільнення Фіхте: «Студенти, що цінували його так високо, що деколи вночі кричали на вулиці: Лише один Бог й один Фіхте, – були у відчай через цю втрату. Вони прийшли до Фіхте і спитали у нього, у кого вони відтоді повинні слухати філософію. Він порекомендував мене як єдину людину в Єні, котра досягнула його систему». І. Фіхте починає з того, що постулює наявність Я. Це визначення, ствердження Я носило виключно логічний або навіть мовний характер (перформативне Я, перформативний дискурс ствердження) і стосується до діяльності не присутнього у репрезентації «абсолютного суб'єкта». Також для позначення абсолютного Я вводиться поняття «яйність». Істинною свободою володіє яйність (Ichheit) (абсолютне Я), сутність яйності – в її діяльності – «ствердження суб'єктивного і об'єктивного, свідомості і усвідомленого нею як єдиного» [5, с. 41].

«Я» характеризується свободою і діяльністю – «Кожний можливий предикат Я означає деяке обмеження його. Суб'єкт – Я – є безумовне діяльне або суще. Предикатом же (наприклад, Я уявляю, Я намагаюсь і т.д.) ця діяльність заключається в деяку обмежену сферу» [5, с. 129]. Ця свобода не надається, а придбається разом з Іншими у спільному знанні – у спів-знанні, спів-відомості: «Точка, в якій ми віднаходимо себе самих, коли вперше оволодіваємо такою посередницькою здібністю свободи, залежить не від нас, але той ряд, котрий буде описуватись нами з цього пункту до кінця століть, будучи подумки взятий в цей його цілісності, залежить цілком від нас» [4, с. 258]. Цей ряд і є сукупність знань (спів-знання), котрі у своїй внутрішній формі і сутності є «буття свободи». Весь світ речей і предметів також є сукупність знань [5].

З 1800 р. Ф. Шеллінг у «Системі трансцендентальної філософії» вже має пункти розходження з Фіхте, але ми можемо сказати, що і далі для романтиків вирішальною залишалась як філософія Шеллінга, так і Фіхте. Для Фіхте та Шелліна об'єктивність репрезентації існує і гарантується як Богом (абсолютним духом), так і іншим суб'єктом, необхідність іншого зростає, оскільки саме через репрезентації можна пізнати не тільки наявний, але й вищий світ.

Вплив Шлегелей та Шеллінга можна простежити не тільки на школу Шада, але й на розвиток естетичних та літературних поглядів у Харківському університеті, найбільше ми можемо це простежити на поглядах Івана Яковича Кронеберга (1788-1838), він вважає себе шеллінгіанцем, оскільки шеллінгова система є найбільш послідовною в естетиці. Він видає ряд «брошюрок» з естетичних питань,

збірку «Мінерва», в яких він намагається надати характеристику історичним змінам естетичних поглядів. Особливо суперечливим для нього виглядає філософія Канта, що має заперечувати естетику, а також розуміння мистецтва як мимезису, художник для нього – самостійний творець, який створює репрезентацію, надаючи онтологічний статус як своєму творові, так і собі. Особливої критики зазнають французькі мислителі і просвітники: для чого миметичне мистецтво, для чого може бути наслідування природи – Кронеберг не розуміє такої позиції французьких просвітників – коли природа гарна, то для чого її прикрашати, бо в основі мистецтва прикрашання та упорядкування, коли ні, вона не гарна – чому художник має її наслідувати. Місце природи І. Кронеберг залишає лише в душі художника, оскільки саме художник найприродніше, через нього говорить творча сила природи, тому ми можемо говорити про онтологію творчості, творчого духу, онтологію мистецтва у Кронеберга, при цьому особливе значення приділяється слову, словесність ототожнюється з найвищим проявом духу у зовнішнє.

Тут І. Кронеберг визнає, що продовжує Ф. Шеллінга – природа у Шеллінга можлива лише як вічна творча сила Всесвіту, а в творці, згідно Ф. Шеллінгу, творча сила природи реалізується максимально, творець – сам по собі природа. Природа реалізується у митці, генії, як пише про це Кронеберг у «Мінерві», «Геній не тільки образ, але й частина творчого духу природи, і, діючи згідно до її законів, має в мистецтві свою автономію» [3, с. 22]. Саме завдяки Шеллінгу та Шлегелю, вважає І. Кронеберг, можлива новітня естетика, «після Канта»: «Філософія Канта відкинула можливість естетики і разом з тим надала їй новий напрям. Діоскури Шлегелі довершили розпочате Лессінгом, Шеллінг надихнув нову душу» [2, с. 14].

Особливе значення І.Кронеберг приділяє слову – використовуючи слово, можна надати форму ідеї і художник-творець відтворить вищу ідею – «слово є форма, і кожний з тих різновидів, в яких виражається розум та творчий дух людини є слово». Форма передбачає матерію як деяке зовнішнє життя, їх «поєднує дух своїм внутрішнім життям». Тому «словесність є вияв духу людського у зовнішнє», а ідея є «думка, що оживлює матерію: бо будь-яке життя в матерії є виразом ідеї», і матерія сама в її існуванні є тільки відображення скритої від наших очей ідеї; і звідси її рухливість і «живість – не плоть живе, але дух» [1, с. 254].

Висновки. Таким чином ми бачимо, що філософія Ф. Шеллінга змінює парадигму філософування – філософія мистецтва стає онтологією культури та новим прочитанням творчості, в тому числі національної. Вплив ідеалістичної філософії мистецтва протягом ХІХ століття забезпечує увагу як до національного мистецтва, так і до перетворюючої його сили щодо суспільства та національної спільноти, тим самим закладає підвалини зростання ролі національного митця-пророка та єдності народу через мистецтво, яка забезпечується ключовими національними символами. Культурна ідентичність набуває онтологічного статусу, одночасно вона може конструюватись художником, що «прозріває» вищу абсолютну реальність і втілює вищі цінності в мистецький акт.

### Література:

1. Кронеберг Й. О изучении словесности. *Журнал министерства народного просвещения*. 1835. № 11 (Ноябрь). С. 253–289.
2. Кронеберг Й. Исторический взгляд на эстетику. Брошюрки, издаваемые Й. Кронебергом. Брошюрка № 1. Х. : Универ. типогр., 1830. 14 с.
3. Кронеберг Й. Х. Брошюрки, издаваемые Й. Кронебергом. Брошюрка № 2. Х. : Универ. типогр., 1830. С. 3–48.
4. Фихте И. Г. Избранные сочинения ; пер. с нем. Т.1. М. : Путь, Тов-во тип. А. И. Мамонтова, 1916. С. 9–424.
5. Фихте И. Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Сост. и прим. В. Волжского. СПб. : Мифрил, 1993. 687 с.
6. Шеллинг Ф. Философия искусства / под. общ. ред. М.Ф. Овсянникова ; пер. с нем. М. : Мысль, 1966. 496 с., 7 илл.
7. Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М. : НЛО, 2007. 616 с.
8. Levinas E. Of the God Who Comes to Mind (Meridian: Crossing Aesthetics) ; trans. B. Bergo. Stanford: Stanford Univer. Press, 1998. 193 p.
9. Schad J. Istitutiones Philosophiae universae in usum Auditorum suoram ; conscripsit Joannes Schad, Philosophiae tum theoreticae, tum practiicae in Caesarea literarum, que Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius : Tomus primus. Logicam puram et applicatam complectens. Charkoviae: Typis Universitatis, 1812. VI. 365 p.

Отримано: 12 квітня 2018 р.

Прорецензовано: 14 травня 2018 р.

Прийнято до друку: 18 травня 2018 р.

e-mail: ayun@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-8-16

Носова Г. Ю. Просторові ідентичності епохи модерну та постмодерну. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 8–16.

УДК 130.2

**Ганна Носова**

## ПРОСТОРОВІ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕПОХИ МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ

У статті досліджуються зміни у територіальності та фізичній просторовості та їх вплив на ідентичності в умовах глобалізації та відзначає дві протилежні тенденції. А саме, «зникає» фізичне сприйняття та значення території, простір набуває «просторовості» завдяки осмисленості його як простору тієї чи іншої спільноти. Соціальні і повсякденні практики звільняються від прив'язок до територіальності. З іншого боку, помітне посилення та відродження просторовості, і як наслідок, поширення «суто» просторових ідентичностей – локальних, регіональних, етнічних, національних та інших ідентичностей.

Щодо просторових спільнотей найчастіше мова йде про локальні та регіональні ідентичності, у яких питома вага такої перемінної як територія – найзначніша. Автор намагається з'ясувати, чим регіональні ідентичності відрізняються від локальних, етнічних спільнотей, чому в Америці поширено вивчення вернакулярних ідентичностей, що таке міська ідентичність. Також автор згадує занепад «аутентичного» міста в епоху модерну та появу різноманітних транзитивних та мобільних ідентичностей.

Нові поняття просторових ідентичностей потребують і нових методів їх дослідження та аналізу. Це не лише опитування, а й відстеження переміщення на певній території населення, товарів, інформації, тощо. Інший підхід базується на дослідженні маркерів територіальної ідентичності – показників, які відрізняють соціокультурний простір однієї території від іншої, топонімічних назв, тощо.

**Ключові слова:** просторовість, просторова ідентичність, локальна ідентичність, регіональна ідентичність, вернакулярна ідентичність, міська ідентичність, транзитивна ідентичність, мобільна ідентичність, маркери ідентичності.

**Носова Анна**

## ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ЭПОХИ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

Автор исследует изменения территориальности и физического пространства, их влияние на идентичность в условиях глобализации и выделяет противоположные тенденции. А именно то, что «исчезает» физическое восприятие и значение территории, пространство становится «пространственным» благодаря осмысленности его как пространства той или иной общности. Социальные и повседневные практики «избавляются» от территориальности. С другой стороны, заметно усиление и возрождение «пространственности» и, как следствие, распространение именно «территориальных» идентичностей – локальных, региональных, этнических, национальных и других, «новых» идентичностей.

Что касается пространственных идентичностей, чаще всего речь идет о локальных и региональных идентичностях, в которых удельный вес территории самый большой. Автор пытается понять, чем региональные идентичности отличаются от локальных, этнических, почему в Америке популярно изучение вернакулярных идентичностей, что такое городская идентичность. Автор вспоминает упадок «аутентичного» города в эпоху модерна и появление разнообразных транзитивных и мобильных идентичностей.

Новые понятия пространственных идентичностей требуют и новых методов их исследования и анализа. Это не только опросы, а и исследование перемещений на данной территории населения, товаров, информации и т.п. Другой подход базируется на исследовании маркеров территориальной идентичности, топонимических названий, др. – показателей, которые отличают социокультурное пространство данной территории от других.

**Ключевые слова:** пространственность, пространственная идентичность, локальная идентичность, региональная идентичность, вернакулярная идентичность, городская идентичность, транзитивная идентичность, мобильная идентичность, маркеры идентичности.

**Anna Nosova**

## SPATIAL IDENTITIES OF THE MODERN AND POSTMODERN EPOCH

The author investigates the changes in territoriality and physical space and their impact on identity in a globalized world, and notes two opposing trends. Namely, the «physical» perception and meaning of territory disappears, the space becomes «spatial» due to the comprehension of it as the space of one or another community. Social and everyday practices are «exempt» from territoriality. On the other hand, there is a noticeable increase and revival of spatiality, and as a consequence, the spread of «purely» spatial identities – local, regional, ethnic, national, and others, new identity.



*As for spatial communities, most often it is talking about local and regional identities, in which the specific weight of the territory is the most significant. The author tries to find out what regional identities differ from local, ethnic communities, why in America the study of vernacular identities is widespread, which is urban identity. The author mentions the decline of the «authentic» city in the era of modernity and the emergence of a variety of transitive and mobile identities.*

*New concepts of spatial identities require new methods for their research and analysis. These are not only surveys, but also studies of movements in a given area of the population, goods, information, etc. Another approach is based on the study of markers of territorial identity, toponymic names, etc. – indicators that distinguish the socio-cultural space of this territory from others.*

**Key words:** *spatiality, spatial identity, local identity, regional identity, vernacular identity, urban identity, transitive identity, mobile identity, identity markers.*

Постмодерністські модифікації класичної концепції культури та культурної ідентичності підривають початковий дискурс значення ідентичності в декількох аспектах. В першу чергу, дискурс ідентичності, що був націлений на пошук конституюючих ідентичність спільностей, який припускав, що колективні спільності передують індивідуальності. В межах цього підходу індивіда розглядали через призму того, що в нього є спільним з іншими. Новий дискурс усуває поняття як спільності, так і колективності. Він витісняється взаємно пересіченими границями та виключеннями, що виникають всередині та між дискурсивно конституюваними множинами людей, підкреслюючи відмінності, а не спільності з іншими. А в модерніті йдеться вже навіть не про конституювання відмінностей, а заперечуються визначеність та сталість взагалі. «Модерніті характеризується запереченням усіх визначень» [1, р. 67], зазначає Вагнер, посилаючись на Е. Гідденса. Тому криза ідентичності є специфікою модерніті, а не її негативним наслідком.

Кінець епохи модерну, постмодерну, потім неомодернізм стали поживним середовищем для розвитку пост некласичної науковості, яка вивчала не лише суб'єктів, що пізнають, але й суб'єктів, що відчують нелінійність та турбулентність соціальних процесів, ризик та онтологічну нестабільність. Нова соціальність і поставила на порядок денний питання про ідентичність як процес, спонукала до появи нових теорій особистості, які не вписуються в прийняті теорії ідентичності. «Не безперервність і зв'язок, а скороминущість, нестабільність та схильність до перемін стають ознаками значущих життєвих орієнтацій людей. Деяке роздратування викликає той факт, що такі орієнтації називаються «ідентичностями», не дивлячись на нелогічність застосування етимології цього терміну до процесів, що відбуваються», – вважає Пітер Вагнер [1, с. 68].

Крім цього в умовах модерну змінюється фізичне сприйняття та значенням території, що також «деформує» ідентичність. Простір тут вже не пов'язаний з «фізикою», а набуває «просторовості» завдяки осмисленості його як простору тієї чи іншої спільності. І це ще не все – світ підпадає під компресію, де «індивідуальні феноменології» починають співвідноситься зі світом як з цілим, а не як з окремими локальними чи національними частинами [2, с. 188]. Відстань перестає бути організуючим принципом соціального та культурного життя, соціальні і повсякденні практики звільняються від локальних прив'язок та вільно перетинають просторові межі. Нація-держава як, в першу чергу, територіальна держава потерпає кризи – втрачається єдність держави та нації, а етнонаціоналізм, втрачаючи прив'язку до кордонів території відтворює подібні уявні спільності глобального масштабу.

Проте зміни фізичної просторовості за умов глобалізації відбуваються в двох напрямках. З одного боку, соціальні і повсякденні практики звільняються від прив'язок до територіальності, і як наслідок, безпосередня взаємодія стає менш суттєвою і відбувається «дистанціація» повсякденних практик – розтягування їх на все більші, довші відрізки простору та часу, в той же час посилюються, або навіть виникають виключно, так би мовити, «територіальні» спільності, ідентичність яких утворюється, саме територією. У першому випадку – «зникнення» територіальності, просторовість вже не пов'язується з територією як фізичним простором, а переключиться із смисловими поняттями «зсередини» чи «ззовні», а ідентифікаційним ядром виступає не фізична територія, а «духовна» «близькість» яка ґрунтується на певному осмисленні простору.

З'являється ціла низка понять які відображають те чи інакше розуміння «нефізичних» просторових ідентичностей. Як зазначає А. Апудараї у книзі «Сучасність на повний зріст. Культурні виміри глобалізації» (1996) [3] це і етнопростір (ethnoscape), що утворюється потоками іммігрантів, біженців, туристів; технопростір (technoscape) – простір утворений потоком технологій; фінансовий простір (finanscape) – потоком капіталів; медіапростір (mediascape) – потоком образів; ідеопростір (ideoscape) – потоком ідеологем, тощо.

У випадку ж «відродження» просторовості поширення набувають «суто» територіальні ідентичності – локальні, регіональні спільності, «посилюються» «класичні» територіальні спільності як то етнічні, національні ідентичності. На зміну детериторіалізації приходять ретериторіалізація. За умов ілюзорності ідентичності як такої, етнокультурна, національна ідентичності часто – густо виступають тією стабільністю, «захисним полем», що дозволяє зберегти самість, залишитись їй собою.

В умовах глобалізаційних трансформацій виникають нові модифікації просторових ідентичностей, глобалізація взагалі анулює уявлення про те, що ми живемо у закритих, обмежених один від одного просторах, етнічних, чи то національних. Відстань «зникає», а простір делокалізується, релокалізується чи імплузується. Зникає «класична» просторова ідентичність, в той же час відроджується на нових підставах для того, щоб хоч якимось чином зберегти визначеність власного положення в системі соціального простору. «Національне» перед лицем транснаціоналізації ринків, товарів, фінансів, культури поступово втрачає значення конструкції колективних ідентичностей і уступає місце тим формам ідентичностей, які по-новому визначені з соціально-просторової точки зору, і частково є міжтериторіальними. Традиційні ідентичності, що базуються на виразній територіальній ексклюзиві, розумінні ідентичності як острова, змінюють «динамічні», мобільні, транзитивні, тощо ідентичності.

Загалом, поява поняття «просторової ідентичності» відображає факт того, що простір в ідентичності стає системоутворюючим фактором. Але змінюється саме значення простору. Традиційно простір є предметом дослідження географів, і саме останні першими виявляють/відображають зміни, що відбуваються з ним. Для швейцарського географа Б. Верлена, географія є вже не наукою про простір, а наукою про «дії у просторі». Ці «дії ... завжди являють собою вираз певних задалегідь заданих соціальних, економічних та природних умов, в яких вони здійснюються» [4]. На його думку, соціальний світ наповнений смисловими змістами і становить, на відміну від фізичного світу, предмет соціальної географії [5]. А простір в її межах має визначатися не тільки як фізичне поле соціальної взаємодії, а й як конструкт у свідомості населення території. Традиційне для географа «освоєння простору» перетворюється у філософів – на смислове його «присвоєння» – на цьому зламі й формується зміст просторової ідентичності.

Французький соціолог та філософ А. Лефевр намагається об'єднати різнорівневі площини дослідження простору: 1) фізичну, де увага зосереджується на природі й космосі; 2) ментальну, де йдеться про логічні узагальнення (мета- фізичні репрезентації простору); 3) суспільну – як площину соціальної практики [6]. Безпосередньо термін «просторової ідентичності» (place identity) з'явився наприкінці 1970-х рр. у психології. Американський психолог Г. Прошанський визначав просторову ідентичність як інкорпорацію індивідом місця, території у широку концепцію власного «я», як популярі спогадів, інтерпретацій, ідей і почуттів індивіда по відношенню до фізичного простору, певних місць і типів місць [7].

Наразі, сьогодні науковий дискурс щодо ідентичності зміщується у площину вивчення територіальної спільності людей як спільності «за самовизначенням» – зі специфічними, притаманними тільки їй характеристиками просторової, територіальної, регіональної самосвідомості, системи цінностей, норм і правил поведінки, територіальних інтересів і просторової перцепції. Спільноти асоціюються з тими чи іншими місцями та визначаються через свою належність до цих місць. Ці території й пов'язані з ними спільноти характеризуються різними масштабами і рівнями інституціалізації, проте так чи інакше відіграють значну роль у самоідентифікації людей, у наповненні їх життя сенсом, значенням і цілями.

Можна відзначити, що за умов глобалізації, розмивання будь-яких цінностей, образів та нормативів, прив'язка до території стає часто густо вирішальною та єдиною умовою утримання стабільності, що, напевно, і становить одну з причин такого поширення локальних чи регіональних ідентичностей.

Однак, регіональні ідентичності виявляються менш міцними, ніж, наприклад, етнічні, хоча б тому, що будуються лише на територіальному/географічному міфіві, в той час як етнічні ідентичності ще й на історичному – на спогадах про уславлену історію та пращурів, тощо. Для утримання етнічних ідентичностей залучаються «ідеї минулого», історичні наративи, що відіграють головну роль у «виправданні» існування ідентичності. А просторовим, регіональним групам важче «винаходити традицію» на такому ґрунті – адже, як правило, регіони не є однозначно визначеними ні з історичного, ні з географічного погляду, а рубежі між ними часто є лише результатом певних управлінських зусиль, такої собі «згоди» [8, с. 55]. Тому, напевно, на теренах нашого суспільства, вважає Л. Нагорна, регіо-

нальні ідентичності не підміняють і, тим більше, не відміняють національні чи етнічні ідентичності, а доповнюють їх [9].

В сучасному дискурсі широко використовується термін «новий регіоналізм», де поняттю «регіон» надається значення соціального феномену. Відповідно М. Рако, поняття «новий регіоналізм» розглядається як фокус: 1) загальних економічних стратегій в контексті глобалізації; 2) нових форм культурної ідентифікації; 3) посередництва та спільної присутності в соціальній взаємодії [10].

Регіони виявляються не ізольованими, обмеженими кордонами територіями, а спільностями та процесами, що виходять далеко за межі адміністративних границь кожного регіону [11]. Інституалізація регіонів проходить стадію територіального оформлення (створення м) яких та жорстких границь), стадію символічного оформлення (найменування регіону та створення його символів) та власне інституційного оформлення (інститути, а також організації регіону як складових регіональної системи та соціальної свідомості).

В сучасному соціологічному знанні ідентичність регіону визначається, в першу чергу, не фізичними кордонами, а з допомогою різноманітних ментальних феноменів як то діалект, музика, регіональна кухня, література, фольклор і т.п., які виступають індикаторами цієї відмінності або ідентичності. Для А. Паасі, «регіональна ідентичність – це ярлик для існування деякого просторового оформлення цих рис. В цьому сенсі ідентичність – це відмінна риса регіону, а не риса регіональної свідомості людей, що проживають в регіоні» [12, р. 10]. В такому сенсі регіон нагадує субстанційний суб'єкт.

В Україні регіональна диференціація має особливе значення, розділеність на Захід та Схід з відмінними ідентичностями є вагомим чинником впливу на суспільно-політичні процеси. У праці «Зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтон пише про Україну як розколоту країну з двома різними культурами: «Лінія розлому між цивілізаціями, що відокремлює Захід від православ'я, проходить прямо її центром ось вже декілька століть» [13, с. 255]. Проте регіональна диференціація в Україні набагато складніша, ніж стереотипований поділ на Західну та Східну Україну. Неможливо не брати до уваги існування ще двох великих регіонів – Центру та Півдня, які характеризуються і спільними, і відмінними рисами із Заходом та Сходом. Центр має величезний потенціал консолідації й синтезу регіонального розмаїття України. До того ж і Схід, і Захід також регіонально диференціюються, наприклад, на Заході вирізняють такі субрегіони як Галичина, Волинь, Закарпаття, Буковина.

Географічне і геополітичне становище українських земель зумовили формування української спільноти на межі різних культур, цивілізацій, де різний історичний досвід, почуття й переживання, закріплені в історичній пам'яті, архетипах і міфах цих регіонів зумовили різноманітні параметри розмежування – різну ментальність, цінності, політичну культуру. Цивілізаційні за своїм походженням ознаки розмежування наклалися на економічні, соціальні та політичні, поглиблюючи регіональне розмежування регіонів України

Деяка інша ситуація в Америці. Якщо в Україні пратикуються дослідження етнічних, локальних, регіональних ідентичностей то в Америці, за умов відсутності передумов для побудови власної ідентичності, врешті решт, відсутності самої етнічної ідентичності, переважають дослідження локальних ідентичностей та їх різновидностей – ідентичностей певних районів, вернакулярних районів. Так, на думку американських дослідників Д. Віклієма та Р. Біггера фактором, що найбільш впливає на соціальні взаємодії на сьогодні є район. «Не дивлячись на те, що розвиток техніки полегшив подорожі та зв'язок різних районів, люди, як і раніше, вибирають друзів та знайомих в межах сусіднього району. Більш того, не дивлячись на значну географічну мобільність в США, сім'ї залишаються прив'язаними до певного місця протягом життя багатьох поколінь. «Не дивно тому, що регіональні традиції, які утворювались протягом багатьох поколінь, залишаються цілком помітними і сьогодні», – зазначають автори [14].

Саме із «районною» ідентичністю пов'язано дослідження «вернакулярного району». Якщо порівняти із регіональною чи локальною ідентичностями ідентичність «вернакулярного району» має вужчий смисл, а саме – смисл повсякденного, звичайного, поза рефлексивного життя на невеликій території. Під вернакулярним районом чи вернакулярною ідентичністю розуміється усвідомлена самими мешканцями району ідентичність, яка не має теоретичного відображення та загальнонаціонального визнання, тому то вернакулярні райони відомі лише жителям цих районів та їх безпосереднім сусідам. До різновиду ідентичностей вернакулярних районів належать і породжені сучасною міською культурою такі ідентичності як «Community [15] чи тріби. Їм властиві ще слабші за звичайні

локальні ідентичності зв'язки, нижчий рівень індивідуальної та колективної ідентифікації та більша ситуативність.

Під «вернакулярним районом» мається на увазі частина території, жителі якої усвідомлюють її як власне середовище проживання і яка у цій якості може бути представлена як частина суспільної свідомості даної соціальної групи. Спільність проживання породжує в членів групи спільні риси, які і відрізняють їх від сусідів.

Коли трапляється, що попри те, що територіальна спільність існує, однак місцева суспільна свідомість не фіксує почуття спільності жителів даної території – чи формування цієї свідомості запізнюється, чи сама спільність виражена недостатньо сильно, чи жителі даного регіону ставлять територію на нижчі місця в своїх ідентифікаційних пріоритетах, в такому разі район не можна назвати вернакулярним, хоча б тому що в нього не має найменування, хоча безсумнівно його існування як одиниці просторової структури суспільства.

Осмислення територіальних ідентичностей породило низку близьких, або навіть тотожних термінів – таких як *placeidentity* (ідентичність з місцем), *local identity* (локальна ідентичність), *regional identity* (регіональна ідентичність), *environmental identity* (ідентичність з навколишнім середовищем), (*city identity*, *urbanrelated identity*, *social urban identity* (міська ідентичність), *settlement identity* (ідентичність з місцем проживання) тощо. Багатоманіття таких понять вказує на те, що роль території у структурі ідентичності все більше зростає, особливо за умов послаблення або навіть відсутності інших системоутворюючих факторів, що і відображається в різноманітних «просторових» теоріях. Американський соціальний психолог Гарольд Прошанський зазначає, що місце, територію необхідно обов'язково включити у концепцію «Я» [7]. На думку Брейквелла, в аналізі ідентичності «місце» відіграє навіть більшу роль ніж символи класу, гендеру, походження та інші статусні характеристики [16]. А Спеллер досліджує, яким чином зміни в просторовій організації впливають на ідентичність жителів місцевої общини [17].

Нові поняття та теорії просторових ідентичностей потребують і нових методів дослідження та аналізу. У вітчизняній літературі можна виділити наступні методичні підходи до дослідження територіальних ідентичностей населення. Перше, це дослідження територіальної ідентичності як ментального явища, як елемента духовної культури за допомогою опитування, коли дослідник отримує інформацію безпосередньо від жителів досліджуваної території за допомогою анкетування, інтерв'ю, бесіди, тощо. Широко застосовується аналіз різноманих інформаційних потоків – змісту місцевих паперових та електронних засобів масової інформації, публічних висловлювань жителів території, коментарів відвідувачів електронних ЗМІ, тощо, що дозволяє отримати інформацію про ставлення місцевого населення до свого поселення чи регіону, до інших регіонів (горизонтальне порівняння), та країн світу (вертикальне порівняння).

Інший підхід базується на дослідженні маркерів територіальної ідентичності. Вперше у науковий обіг поняття маркера регіональної ідентичності у вітчизняній літературі ввела Ю. Єсіна [18, с. 14]. Маркери, в свою чергу, можна поділити на дві групи. До першої належать відносно стабільні маркери – показники, які відрізняють соціокультурний простір однієї території від іншої, визначають місцеву суспільно-географічну специфіку і тому вказують на потенційний ареал поширення певної територіальної ідентичності. До них належать особливості архітектури, мови, звичаїв, традиційних професій та ремесел, рис характеру населення, релігійних переконань, фольклору, структури поселень, макротопоніміки тощо. До другої групи належать динамічні маркери територіальної ідентичності, в першу чергу, топонімічні назви – назви невеликих місцевостей, частин поселень, урбаноніми.

О. М. Гнатюк, досліджуючи природу та походження назв українських міст [19], виявив існування значної кількості специфічних назв на усіх ієрархічних рівнях територіальних ідентичностей, зокрема регіональних та локальних урбанонімів, денотати яких пов'язані з місцевою історико-культурною спадщиною. «Розуміння» топоніму полягає у з'ясуванні, чому географічний об'єкт названо саме так та які висновки на основі цієї назви можна зробити щодо територіальної самоідентифікації місцевого населення [20, с. 7].

Окрім назв поселень та населених пунктів маркерами можуть виступати і назви підприємств, установ, місцевих засобів масової інформації, регіональні бренди, тощо. Ці назви є закономірним наслідком сприйняття населенням особливостей території свого проживання, їх можна використовувати для оцінки просторової структури спільності, змін, що з нею відбуваються у часі й просторі, тощо.

Широко використовуються такі маркери як пам'ятні знаки на честь відомих особистостей, історичних подій, тощо, особливо в американській географічній, філософській та соціологічній думці. Так на основі вивчення етимології назв округів США, український дослідник С. Павлюк виявив, що 113 «північних» та 78 «південних» адміністративно-територіальних одиниць США названі на честь героїв Громадянської війни [21, с. 26].

Дослідження границь ідентичності американських «южан» пов'язано з дослідженням географії розповсюдження монументів на честь загиблих конфедератів, воїнів армії півдня під час Громадянської війни 1861-1865 рр. Саме ареал їх поширення, як вважають дослідники, співпадає з межами територій, жителі яких вважають себе «южанами». Подібним чином дослідник американської культурної географії В. Зелінський по розповсюдженню критих мостів вивчає культуру Нової Англії, бо поширення таких об'єктів як критий міст дослідник і вважає маркерами її поширення [22, с. 91–99].

Широко практикуються в Америці дослідження просторовості через відстеження по території переміщення населення, товарів та інформації. «Просторовості», які визначаються різноманітними переміщеннями залежать від різноманітних інших чинників, як то розміщення продуктивних сил, економічної доцільності перевезень, соціально-економічної ситуації, діючого адміністративно-територіального устрою, тощо. Трудові, освітні, культурно-розважальні, туристичні міграції населення, навіть передплата місцевих та регіональних друкованих засобів масової інформації (газет, журналів), відвідування певних локальних чи регіональних інтернет-порталів, тощо, є маркерами вибору населенням «свого» територіального центру на різних ієрархічних рівнях територіальної організації суспільства.

Щодо переміщень в американській літературі найчастіше відстежуються трудові поїздки населення, інформацію про яких розміщена на сайті Бюро економічного аналізу [23]. Тут представлена сітка із 170 вузлових районів – зон тяжіння великих міст, які жителі вважають районами власного проживання. Варіантом цієї ж методики є облік циркуляції місцевих щоденних газет. Він здається більш опосередкованим, ніж варіант з трудовими поїздками, хоча насправді більш точно виявляє регіональні «уявлення» самих громадян. Бо якщо в місті Санта-Барбара, наприклад, можна легко купити «Лос-Анджелес таймс», але не має «Сан-Франциско хронікл» [24], то можна припустити, що жителі Санта-Барбара цікавляться новинами із Лос-Анджелеса саме тому, що вважають себе причетними до спільності Лос-Анджелеса. Подібним чином приватні фірми використовують цю методику для створення сіток районування продажу товарів. Популярним напрямком є дослідження різноманітних письмових артефактів культури – літературних джерел, як то путівників, записків мандрівників, фольклорних джерел, діалектів, праць з етнографії, історії і т.д., в решті решт, творів художньої літератури.

Відстеження місць проживання та пересування вболівальників місцевих спортивних команд, електоральної поведінки населення також визначає маркери ідентифікації. Вболівання населення за свою спортивну команду вказує на ідентифікацію населення зі «своїм» регіональним центром чи регіоном [25, с. 40]. За маркер ідентифікації доцільно брати найпопулярніший вид спорту в досліджуваному регіоні, з достатньою просторовою репрезентацією. В Україні таким видом спорту є футбол. Щодо електоральної поведінки населення, то факт приналежності до певного регіону безумовно впливає на електоральні уподобання населення певних політичних сил. В Україні місцеві та регіональні політичні сили утворюються там, де зосереджені їх електоральні ядра, на територіях поширення певної територіальної ідентичності. Електоральна поведінка населення визначає взаємодією різних рівнів територіальної ідентичності, їх трансформацією. У дослідженні щодо взаємозалежності електоральних уподобань та територіальних ідентичностей К. Черкашин виводить фактори, що впливають на стійкість електоральної поведінки населення України, частина із них пов'язані з територією – це відношення територіальної ідентичності до центру; вплив інших територій, територіальна близькість до інших країн та регіонів та пов'язаний з цим рівень інтернаціоналізації [26, с. 19].

Тобто при вдалому виборі маркера при достатній його просторовій репрезентативності, відстеження маркування може надавати достатньо об'єктивні результати, а за умови доповнення «просторових» маркерів додатковими методами дослідження, зокрема аналізом трансформацій ідентичності на основі досліджень символів, топонімів, артефактів та й власного сприйняття й досвіду, можна отримати ґрунтовні результати [27, с. 68].

Міська ідентичність займає окреме місце серед просторових ідентичностей. Серед українських вчених, які досліджували міську ідентичність можна назвати Я. Грицака, В. Кравченка, О. Мусієз-

дова, В. Середу, Я. Пасько, Г. Коржова, та ін. [28]. Л. Мамфорд територію міста вважає підставою ідентичності. А. Лефевр серед просторових практик, що утворюють повсякденність та репрезентативні простори (дискурси, що впорядковують простір), актуалізує саме «досвід» міста, наповнюючи його ціннісним та смисловим контекстом. У випадку коли дослідники звертаються до суб'єктивного та об'єктивного у місті, феноменів індивідуального та надіндивідуального, досвід міста вже інтерпретується як екзистенційний вимір людської свободи [29].

Н. Тріфт та Е. Амін присвячує місту працю «Міста: переосмислюючи міське», де намагаються подивитись на феномен міста та його ідентичність через призму поняття «новий урбанізм» [30]. «Новий урбанізм» характеризується розумінням міст як складних, з різноманітними формами та з різним змістом сутностей, що включені в багатоманітні мережі взаємозв'язків і що, в свою чергу, включають в собі такі мережі. Новий урбанізм уособлює собою «просторовий поворот», суть якого – в особливій увазі до міського простору, його побудови та реконструкції.

Підхід, який пропонують автори, спрямований на повсякденність міського існування, на контексти цієї повсякденності, які, з однієї сторони, обмежуються та задаються ними, а з іншої – містять в собі безкінечну кількість можливостей вийти за межі таких обмежень. Саме в цьому відмінність цієї праці від інших робіт з нового урбанізму. Дещо пересікається, а в чомусь протирічить підхід авторів цього дослідження А. Лефевру, М. де Серто [Michel de Certeau], В. Беньяміну та сумісний з сільськими підходами – теорією Б. Латура [Bruno Latour]), соціологією соціальної мобільності Дж. Уррі [John Urry]).

Так що не задовольняє Е.Аміна та Н. Тріфта в тому, як розуміють міську повсякденність В. Беньямін, А. Лефевр та Д. Мессі. Те що, по-перше, у останніх міський простір є простором безмежної свободи, де не відзначаються обмеження, які створюють структури та інститути. По-друге, орієнтуючись на людське вони не приділяють достатньої уваги нелюдським сутностям, як то об'єктам, технологіям, неорганічному життю. І по-третє, розглядаючи місто в його просторовій та часовій обмеженості, вони не беруть до уваги включеність міста в складніші зв'язки глобального та локального [30, с. 30]. На противагу цим авторам, Е. Амін та Н. Тріфт визначають онтологію міста через «зіткнення» та співіснування матеріальних та нематеріальних умов існування людських та нелюдських (машин, будинків, тварин та інш.) об'єктів. Але базовим рівнем існування для них залишається «просто життя» [30, с. 27–29].

Наступ епохи модерну, на думку Е. Аміна та Н. Тріфта, знищує аутентичне місто, а саме – громаду (community) сучасного міста, яка базується на особистій взаємодії, що і створює ідентичність [30, с. 32]. Занепад аутентичного міста, його ідентичності є наслідком всезагального поширення грошей, яке привносить байдужість, руйнує особисті зв'язки, перетворює культурні людські феномени у речі, уречевлюючи, таким чином все навколо. Подібним чином на руйнування ідентичності впливає прискорення ритму життя та поширення засобів масової інформації, бо на межі з «фізичною» та «інформаційною» дистанцією «людська» близькість зникає як така.

За таких умов, на думку Аміна та Тріфта, спільностям доводиться трансформуватися та набувати нових форм. Автори виділяють п'ять типів сучасних спільностей – ті, що управляються певними технологіями (наприклад, автомобілісти, жителі районів); постсоціальні спільності створені новими технологіями, наприклад, спільності комп'ютерних мереж; спільності, сформовані ситуативно та на короткий час за конкретними інтересами – наприклад, власники собак, волонтери і т.п.; спільностей, що об'єднують людей у їх повсякденному існуванні тощо.

Не обходять увагою Амін та Тріфт і глобалізовану систему та вплив її на міську ідентичність і доходять висновку, що розуміння міста як обмеженого локусу господарського життя та незалежного від глобальних мереж вже неправомірно, так само як неадекватно і говорити про те, що міста не відіграють своєї ролі в функціонуванні глобального господарства. Міста виступають центрами конкурентного виробництва в світовому масштабі (завдяки просторовій близькості елементів виробничого процесу), крім того вони є локусами постіндустріальної економіки знання, бо володіють тим необхідним культурним ресурсом, який дозволяє такій економіці існувати та розвиватися.

Концепт міста як своєрідного майданчика господарської системи з локалізаціями виробничих мереж та мереж споживання, на думку Аміна та Тріфта [30, с. 63] відіграють «об'єднуючу» роль по відношенню як до транснаціональних корпорацій, галузей «креативної» промисловості (на прикладі реклами), так і електронного ділового простору віртуальних мереж. У всіх цих випадках, вважають Амін та Тріфт, міський простір є місцем з'єднання глобального та віртуального, локального та

«реального», бо самі по собі локальні чи глобальні феномени існувати не можуть, лише у та завдяки місту.

Подалі Найгель та Тріфт еволюціонують і в роботі «Внятність повсякденного міста» [31] критикуючи міську ідентичність схиляються до повсякденного урбанізму без чітких контурів та центру. Ідентичність тут стає «транзитивною». Метафора транзитивності, вважають автори відображають просторову, часово незавершену та відкриту ідентичність повсякденного міста. «Транзитивність, а по-іншому пористість», – це те, що дозволяє міській ідентичності постійно формувати та змінювати своє обличчя», – вважає Найгель.

Дж Уррі переосмислює просторовість в термінах переміщення та мобільності [32]. «Мобільні» ідентичності – це певні соціальні відносини, що формуються у просторі та часі в результаті реальних та потенційних переміщень. Серед мобільних ідентичностей Уррі вирізняє, наприклад, авто-мобільності, де свою систему цінностей та образів сприйняття світу створюють переміщення автомобілем і на автомобілі, вело-мобільності, тощо. Однак, таким чином абсолютизуючи переміщення, Уррі губить ідентичність суб'єкту, тому що замість ідентичності власного «я», виникає ідентичність сітьової структури. А сама соціальна структура та стратифікація переосмислюється через ідею сітьового капіталу.

В Україні попри існування регіональних та локальних ідентичностей, панівною та легітимною залишається саме національна ідентичність. Остання, на жаль, підтримується не за рахунок об'єднуючої ідеї, а за принципом «разом проти когось», бо «ніщо не об'єднує краще за спільного ворога». Тому Е. Бистрицький і говорить про функціонування «ідентичності для проекту війни» [33]. Неможливість свобідної самоідентифікації особистості та спільності в будь-якій із сфер – культурній, національній, соціальній, неможливість вільно реалізувати свої права приводить до симуляції ідентичності, коли задля того, щоб інтегруватися в спільність людина відмовляється від своїх прав та свобод, бо вони «заважають» інтеграції. На жаль, сьогодні існування ідентичностей в Україні можливе через визнання та приєднання до панівної, легітимної ідентичності, а нелегітимні ідентичності, що виникають паралельно цьому виражають вже не усвідомленість можливості бути собою, а усвідомленість необхідності просто бути. Як наслідок виникають ідентичності які формуються за принципом «наші – це ті, хто проти тих, хто не наші». Втім ідентичність в Україні зазнає і глобалізаційних впливів. Вона втрачає свій звичний посыл до глибинності й укоріненості в традицію, свій натяк на фундаменталізм і стаціонарність і все більше відповідає чи слугує деконструктивній особистості, яка зайнята перманентним пристосуванням до мінливих умов. Актуальною формою ідентифікації індивіда стає її деконструкція внаслідок чого самовизначеність індивіда заміщається імітацією та симуляцією її у різних формах.

### Література:

1. Wagner, P. (2001) *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. L. ; Thousand Oaks ; New Delhi : Sage Publications
2. Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London : Sage Publications Ltd., 1992. 224 p.
3. Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis University of Minnesota Press, 1996. 248 p.
4. Verlaïne, B. *Social geography of everyday regionalization*. V. 1. On ontology of society and space. Stuttgart. 1995. [in Russian]. [Верлен Б. Социальная география повседневных регионализаций. Т. 1. К онтологии общества и пространства. Штутгарт, 1995. С. 56.
5. Verlaïne, B. (1993). *Society, action and space. Alternatively, human geography*. London and New York. [in Russian]. [Верлен Б. Общество, действие и пространство. Альтернативная человеческая география. Лондон и Нью-Йорк, 1993].
6. Лефевр А. Социальное пространство. *Неприкосновенный запас*. 2010. № 2 (70). С. 3–14.
7. Proshansky H. M., Fabian, A. K., Kaminoff R. Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*. 1983. № 3. P. 57–83.
8. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура ; пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
9. Нагорна Л. П. Регіональна ідентичність: український контекст. Київ: ІПІЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. 405 с.
10. Raco M. Building new subjectivities: devolution, regional identities and the re-scaling of politics. *Territory, Identity and Spatial Planning* / M. Tewdwr-Jones & P. Allmendinger (Eds.). London, 2006. P. 320–334.
11. Paasi A. Regions are social constructs, but who or what constructs them? Agency in question. *Environment and Planning*. 2010. P. 2296–2301, p. 230.

12. A. Paasi. The region, identity and power. *Regional Environmental Governance: Interdisciplinary Perspectives. Theoretical Issues. Comparative Designs (REGov)*. 2011. Vol. 14. P. 9–16.
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
14. Weakliem D., Biggert R. Region and Political Opinion in the Contemporary United States. *Social Forces*. Vol. 77. 1999.
15. Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, 1996.
16. Breakwell, G. M. *Coping with threatened identities*. London: Methuen, 1986.
17. Speller, G. M., Lyons, E., & Twigger-Ross, C. A community in transition: The relationship between spatial change and identity processes. *Social Psychological Review*. 2002. № 4. P. 3–22.
18. Есина Ю. Г. Показатели идентичности в региональной культуре Франции (Вандея, Руссильон): автореф. дис. ... канд. культурол. наук : 24.00.01. Москва, 2011. 21 с. С. 14.
19. Гнатюк О. М. Урбаноніми та назви підприємств як маркери регіональної ідентичності населення України. *Шевченківська весна. Географія: Зб. наук. праць XI міжнар. наук. міждисциплінарної конф. студентів, аспірантів та молодих вчених*. Київ: Видавництво географічної літератури «Обрій», 2013. Випуск XI. С. 168–171.
20. Трофимов А. М., Шарыгин М. Д., Исмагилов Н. Н. Территориальная идентификация в географии и вернакулярные районы. *Географический вестник*. 2008. № 1 (7). С. 5–12.
21. Павлюк С. Г. Традиционные и исторические районы как форма территориальной самоорганизации общества (на примере США и России): автореф. дисс. ... канд. геогр. наук: 25.00.24; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Геогр. ф-т. Москва, 2007.
22. Zelinsky W. American Barns and Covered Bridges. *Geographical Review*. 1958. Vol. 48. № 2. P. 296–298.
23. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.bea.gov/bea/regional/docs/econlist.cfm>.
24. Смирнягин Л. В. Йеллоустон. Дневник путешествия. *Гуманитарная география, научный и культурно-просветительский альманах*. Вып. 1. М.: Ин-т наследия, 2003. С. 230–282.
25. Смирнягин Л. В. О региональной идентичности. *Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран*. Вып. 17: Меняющаяся география зарубежного мира. Москва-Смоленск: Ойкумена, 2007. С. 21–49.
26. Черкашин К. В. Електоральна поведінка населення незалежної України в регіональних зрізах: Автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.02 / Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. Сімферополь, 2005.
27. Міжнародна конференція «Територіальна ідентичність і геополітика» / М. В. Багров, В. О. Колосов, С. О. Маруняк, Л. Г. Руденко. *Укр. геогр. журн.* 2011. № 4. С. 67–68.
28. Грицак Я. Парадокси національної ідентичності [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/article/podrobici/paradoksi-nacionalnoyi-identichnosti>; Кравченко В. Столиця для України. *Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії*. Київ: Критика, 2011. С. 45–87; Мусієздов А. Ідентичність міста: Образ Харківського міста в представленнях харківчан. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи*. 2009. № 881. С. 154–159; Пасько І., Пасько Я., Коржов Г. Плаவில்ний басейн донецької ідентичності [Електронний ресурс]. *Метафізика Донецька. Філософські есе*. Донецьк: Донецьке відділення Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, ТОВ «Східний видавничий дім», 2012. С. 69–86. Режим доступу: <http://www.fir.in.ua/sites/default/files/publications/attachments/2012-11-30-000000metafizika-donecka1678951958.pdf>; Серета В. В., Судин Д. Ю. «Львів'янин» – окрема ідентичність чи просто прописка? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2008. № 795. С. 94–98.
29. Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1992. 464 p.
30. *Cities: Reimagining the Urban* Amin, Nigel Thrift 2002 г. С. 192.
31. Эш Амин Найгель Трифт Внятность повседневного города [Электронный ресурс]. *Логос* 2002, 3-4. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/amin.html>
32. Урри Дж. Мобильности ; пер. с англ. А. В. Лазарева ; вступ. ст. Н. А. Харламова. М. : Праксис, 2012. 576 с.
33. Бистрицький Є. Проект війни: від ідентичності до насильства. *Філософська думка*. 2015. № 1. С. 61–74.



Отримано: 27 серпня 2018 р.

Прорецензовано: 12 вересня 2018 р.

Прийнято до друку: 17 вересня 2018 р.

e-mail: naumenko\_valeria@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-17-23

Науменко В. В. Концепція самості Дж. Г. Міда: структурний, практичний, генетичний аспекти. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 17–23.

УДК 316.277

**Валерія Науменко**

## КОНЦЕПЦІЯ САМОСТІ ДЖ. Г. МІДА: СТРУКТУРНИЙ, ПРАКТИЧНИЙ, ГЕНЕТИЧНИЙ АСПЕКТИ

*У статті досліджуються аспекти, котрі виокремлюються в концепції самості Дж. Г. Міда. Структурний аспект розкривається шляхом співвіднесення компонентів «I» та «me», які вступають у діалог між собою; практичний окреслюється у зв'язку зі з'ясуванням механізмів організації соціального досвіду; генетичний висвітлюється завдяки розгляду етапів онтогенетичного розвитку дитини в процесі взаємодії із іншими.*

**Ключові слова:** самість, «I», «me», забава, гра, спілкування, прийняття ролі.

**Валерія Науменко**

## КОНЦЕПЦІЯ САМОСТИ ДЖ. Г. МИДА: СТРУКТУРНЫЙ, ПРАКТИЧЕСКИЙ, ГЕНЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

*В статье исследуются аспекты, выделяющиеся в концепции самости Дж. Г. Миды. Структурный аспект раскрывается путем соотнесения компонентов «I» и «me», вступающих в диалог между собой; практический обозначается в связи с определением механизмов организации социального опыта; генетический освещается благодаря рассмотрению этапов онтогенетического развития ребенка в процессе взаимодействий с другими.*

**Ключевые слова:** самость, «I», «me», ролевая игра, игра по правилам, общение, принятие роли.

**Valeria Naumenko**

## THE CONCEPTION OF SELF OF G. H. MEAD: STRUCTURAL, PRACTICAL, AND GENETIC ASPECTS

*The author identifies structural elements of self in Mead's conception, namely the «I» and «me». According to Mead, the «me» means a self-conscious attitude toward the «I» as immediate stream of thought and necessary presupposition for any cognitive images. The term «I» is not properly explicated by Mead, that's why there are different interpretations of it. It could be understood as the response itself (a social behaviorist interpretation) or something which is responsible for the response («remedial» and «residual» interpretations). Practical and genetic aspects of Mead's conception concerned symbolically mediated forms of activity such as conversation, play, and game. The first aspect deals with the mechanisms of organization of social experience that establish frames for interactions in everyday life. It is mentioned that inner and outer conversation of significant symbols is supported by understanding of meanings. In the view of Mead, cognitive ability to role-taking is a necessary condition for receiving socially relevant knowledge and knowledge about the world. The second aspect focused on stages of child's ontogenetic development through which self and self-consciousness are formed. Mead argues that human begins to understand own messages and common symbolic context by means of vocal gestures. In his opinion, a child receives skills to organize different stimuli into a sequence of roles at the stage of play and understands the significance of own role in the perspective of generalized other at the stage of game. As a result we get conceptual basis for justification of intersubjective constitution, existence, and development of the self; the scheme of internalization clarifying the inner structure of self, wherein the «I» speaks and the «me» hears.*

**Key words:** self, «I», «me», play, game, conversation, role-taking.

Поняття самості (self), постаючи одним із ключових у праці Міда «Розум, самість, суспільство...», є засадничим для концепції символічного інтеракціонізму в цілому. В зазначеній праці та впродовж творчості чиказького теоретика воно тематично обертається довкола питань походження та природи феномена, який узвичаєно співвідносять із ядром, внутрішньою основою людської особистості. Запропоноване Мідом розуміння самості потребує уточнення аспектів, які концептуально не входять у поле цього феномена, для того, щоб з'ясувати, спершу принаймні в загальній формі, принципові засади тлумачення, притаманні саме цій концепції самості.

В першу чергу Мід у дусі програми «психологічного паралелізму» зауважує, що самість не може отожднюватися з фізіологічним організмом, оскільки її виникнення розглядається в зв'язку з набуттям соціального досвіду в процесі діяльності – досвідом своєї власної цілісності, який не здатен набуватися тілом самостійно [5, с. 135–136]. Відокремлюючись від безпосереднього досвіду, самість

також не входить до звично виконуваної, автоматичної дії, та групи навичок – того, що стоїть поза свідомою самістю і належить «чистій присутності світу» [5, с. 163]. По-третє, самість хоча і співвідноситься зі станами свідомості (як, власне, і з тілом в аспекті організації цих видів досвідів), вона не вичерпується «свідомістю об'єктів, що переживаються» – нерозділеною з кимось думкою, образами пам'яті, грою уяви, відчуттями, настроями. Інакше кажучи, самість не зводиться до простого вмістища суб'єктивно забарвлених змістів і образів певних об'єктів. По-четверте, цей феномен розглядається таким чином, що його онтологічні підстави проблематизуються, згідно з чим традиційне твердження про статус самості в якості сутності виявляється необґрунтованою абстракцією. Мід зазначає з цього приводу зокрема: «Самість не є чимось, що спершу існує, а потім входить у взаємини з іншими, але вона є, так би мовити, вихором у соціальному потоці, а тому все ще частиною цього потоку. Вона є процесом, в якому індивід неперервно наперед пристосовує себе до ситуації, до котрої він належить, і своєю чергою – впливає на неї» [5, с. 182].

Отже, поняття самості позначає не просто свідомість чогось, яка відповідає певним суб'єктивним досвідам, а самосвідомість – здатність становити поряд з фізичними просторовими об'єктами, включно із власним тілом, об'єкт для самого себе. Відповідно, воно передбачає когнітивну здатність людини до самооб'єктивації, а не емоційне, звичаєве чи будь-яке інше джерело виникнення цього відношення. Крім цього, самість, що можна помітити уже з наведеної в четвертому пункті цитати, розглядається водночас в якості структуруючого процесу, який має відношення (яке саме ще належить визначити) до самості-об'єкта. Таким чином, вона постає динамічною організацією, поєднуючи в собі взаємопов'язані компоненти, один з яких відповідає за процесуальність, а інший – за наявний у ній когнітивний чинник. Концептуально це розрізнення складових за функціональним навантаженням відображається за допомогою позначень «I» та «me».

Слушно зауважити, що уявлення про самість, яка розщеплюється на «I» і «me», не є винаходом Міда: воно веде свій родовід від «Принципів психології» В. Джеймса. Автор названої праці обґрунтовує думку, що суб'єктивний досвід розпадається на потік свідомості (stream of thought) – неперервний безпосередній, чистий і простий процес «*con-sciousness*» або «*Sciousness*» – та пізнані фрагменти цього потоку як об'єкти сприйняття me [3, с. 304]. Згідно з чим конститутивні складові самості розділяються на два класи. З одного боку, виокремлюється мислячий суб'єкт (the Thinker), що стоїть за потоком *sciousness* і даний нам «скоріше як логічний постулат, ніж в якості прямого внутрішнього сприйняття духовної активності, котру, як ми природно віримо, ми маємо» [Ibid.]. З іншого боку, розглядається емпірична сторона самості, що пов'язана із сукупностями речей, про які ми знаємо; до неї належать: а) матеріальне me; б) соціальне me; в) духовне (spiritual) me [3, с. 292–296, 301].

Новаторство Міда полягає в тому, що інноваційну для психології ідею Джеймса про об'єктивацію потоку свідомості на рефлексивному рівні «me», загалом плюралістичний погляд на самість, він переносить у соціально-теоретичну площину, розглядаючи самість з точки зору соціального процесу, в межах якого вона постає, перебуває та змінюється. Мід концептуально підтримує напругу між складовими «I» та «me», одна з яких безпосередньо не входить до досвіду самості, інша, опосередкована значеннями, навпаки усвідомлюється. В конкретній ситуації вони розташовуються у певній конфігурації, але постійно «становлять єдність у тому розумінні, що є частинами одного цілого» [5, с. 178]. За визначенням, яке відтворює Джеймсову думку, «I» виникає в свідомості як «історичний образ», спостережений на рівні «me» минулий момент уже здійсненої дії: індивід отримує уявлення про власну суб'єктивність за допомогою інтроспекції (виявляючи суб'єкта дії у вигляді об'єкта спостереження, що відрізняється з-поміж інших об'єктів тим, що він пов'язується з особистими відгуками). Водночас «I» постає пресупозицією, яка логічно уможливує ретроспективний перехід до об'єктного відмінка, що в англійській мові відображається через категорію «me» в першій особі однини [8, с. 374]. «Спостерігач, який супроводжує всю нашу самосвідому поведінку – це, отже, не актуальне «I», яке відповідальне за поведінку *in propria persona* – він скоріше відгук, який хтось здійснює на свою поведінку» [8, с. 376]. Складова «me» (емпірична самість Джеймса, однак розглянута у суто соціальному вимірі) пов'язується з процесом інтерналізації організованих груп реакцій (настанов) – наборів правил, яким відповідав би пересічний «інституціоналізований індивід». Прийняття настанов, відповідно, надає індивіду певну позицію у спільноті та сприяє утворенню емоційної налаштованості на притаманній цій спільноті цінності [5, с. 199].

«I» і «me» теоретично виокремлюються як частини самості, що існують у ній одночасно. Не порушуючи метафізичну проблему такої можливості, Мід розглядає їхню співвіднесеність з точки зору

людської поведінки. В даному контексті «те» виконує функцію соціального контролю – встановлює межі допустимого та нормативно визначає ситуацію, підказує очікувану іншими поведінку [5, с. 210]; «І» – привносить відповідь на дії інших, безпосереднє вираження, що неможливо повністю визначити і передбачити [5, с. 177–178]. З іншого боку, поняття «І» і «те» позначають певні сторони людської особистості: конститутивні соціальні умови, що формують особисту біографію, ніби накладаються на те у самоті, з чим вона себе ототожнює і що прагне реалізувати [5, с. 174–175, 204]. Можна зробити висновок, що Мід подеколи оминає метафізичну проблематику, подеколи натякає на неї. Якщо «І» і «те» логічно визначаються через відношення взаємної кореляції, котрі постають аналітично розрізненими аспектами пізнання в процесі соціального досвіду (перше – умова пізнання; друге – результат пізнання), то питання наступне: як зачіпається онтологічний бік справи – чи коректно вбачати в понятті «І», окрім значення відповіді, значення певної актуально діючої буттєвої форми?

Визначення засадничих аспектів компоненту «І» лишається в працях Міда вкрай неоднозначним та далеким від експлікованості. Здебільшого неоднозначність породжується комплікативним характером праці «Розум, самість, суспільство...», яка слугує чи не найважливішим джерелом розгляду проблематики самоті. В зазначеній праці, як текстологічно доводить Д. Льюїс, поняття «І» постає двояким чином: з одного боку, воно характеризується як відгук («Відгук ... конститує «І»»), з іншого боку, пов'язується з чимось іншим (приміром, ego), що здійснює певний відгук (««І» реагує на самість») [4, с. 114]. Таких прикладів вживання можна навести чимало; їхня наявність змушує шукати пояснення цієї обставини та зрештою зумовлює різні інтерпретації.

Льюїс виокремлює «корегувальні» та «залишкові» способи трактування «І», які попри протилежність дослідницьких засад, відштовхуються від його розуміння в якості інстанції, відповідальної за реакцію [4, с. 112–113]. Натомість дослідник пропонує звернутися до соціально-біхевіористського прочитання (однак позбавленого конотацій ватсонівського біхевіоризму), апелюючи до опублікованих за життя статей Міда. Його інтерпретація ґрунтується на тому, що компоненти «І» та «те» вписуються у структуру комунікації, схематика якої відтворюється на основі трьох ключових концептів: означуваного символу, настанови та відгуку. Символ, викликаючи ті ж самі відгуки у слухача, що й у мовця, надає соціальне, тобто значуще для будь-якого члена спільноти, підґрунтя для формування настанов і значень. Рівень спільних настанов функціонально співвідноситься з «те», приховано (на рівні свідомості) впливаючи на індивідуальний відгук, якому відповідає компонент «І». Останній отримує нездатний до цілковитого передбачення прояв або у зовнішніх спостережуваних діях, або у внутрішньому діалозі. Отже, «те» й «І» розглядаються в якості вираження певних фаз комунікативного процесу – настанов і відгуків, – що взаємно впливають і визначають одні одних [4, с. 115–119]. Спосіб вирішення Льюїсом проблеми визначення «І» є цінним тому, що показує можливість іншого трактування цього компонента, трактування, котре існує поза знаходженням його «субстанційності», водночас оминаючи грубі форми соціологічного редукціонізму. Однак, незважаючи на продуктивність цієї інтерпретації для здійснення емпіричних досліджень (на чому наголошує і чим мотивується автор), питання про внутрішню особистісну інстанцію, що стоїть за будь-якою поведінкою та виконує означені функції, лишається відкритим.

Подібно до інших об'єктів, виникнення самоті як соціального об'єкта розглядається в рамках поведінки, що здійснюється на тлі та у взаємодії з іншими. Походження самоті Мід пов'язує з такими формами інтерсуб'єктивної діяльності, як спілкування, забава (play) і гра (game). Така постановка питання містить в собі теоретичну передумову, котра стверджує логічну та часову (біологічну) антицедентність соціального процесу по відношенню до когнітивних утворень і здатностей типу самоті, розуму, мислення [5, с. 186, 188–189]. Як уже зазначалося, здійснюється проблематизація того, що традиційно припускається в якості самоочевидних і наперед покладених сутностей.

Отже, одна з необхідних умов виникнення самоті – спілкування. Спершу зауважимо, що воно розглядається Мідом з точки зору взаємного пристосування індивідів, включених у соціальну ситуацію. Тому для відтворення соціального процесу не є принциповим, значуще спілкування чи ні, воно відбувається з посередництвом жестів чи символів. Самі по собі жести дозволяють встановити відношення взаємності між індивідами, уможливаючи тим самим перебіг соціальної взаємодії. Механізм жесту передбачає стимулювання іншого організму, залученого у соціальну дію, до певного відгуку: розпочинаючи дію у вигляді деякого знака, він імплікує тенденцію до завершення цієї дії. Значення знаку, продемонстрованого жестом, пов'язується з майбутньою фазою соціальної дії – отриманим

у результаті відгуком. Структурні складові цієї первинної форми діалогу, як жест, так і відгук, які відповідно співвідносяться зі знаком і його значенням, наявні у полі спостереження – вони здатні сприйматися органами відчуттів. Тож жест, який логічно пов'язується зі значенням, може лишатися поза усвідомленням цього значення: для функціонування жесту достатньо мати адекватну йому реакцію, тобто щоб він виконував роль стимулу для дії іншого організму – тваринного чи людського [5, с. 43–48].

Однак для творення символічного простору, необхідного для постання самості, усвідомлення значень є засадничим аспектом. На відміну від тварини, людський індивід може розуміти жест і ефект, що він матиме по відношенню до себе, іншого або ситуації в цілому. В такому випадку жест перетворюється на означуваний символ, в якому значення трояко залежне від: 1) обраного індивідом жесту, в якому свідомо закладається інтенція викликати в іншого конкретний відгук; 2) «приспосувальної реакції іншого» у вигляді інтерпретації сприйнятого знака; 3) завершення певної соціальної дії, розпочатої першим індивідом [5, с. 80–81]. Як бачимо, значення символу також вплетене в канву соціальної дії, втілюючись у наявному результаті. Головна особливість людських інтеракцій полягає в тому, що в них з'являються додаткові опції позначення одним індивідом та інтерпретації іншим вказаного йому змісту.

Ключовим чинником у здобутті людиною значення в процесі мовної поведінки постає так званий голосовий жест, завдяки якому мовець і слухач об'єктивно отримують однакові за формою повідомлення [7, с. 403]. Відповідно, індивідуальний організм, сприймаючи його, впливає на себе так, як інші впливають на нього [5, с. 65–66]. В основі голосового жесту лежить «імітаційна» здатність відбирати і накопичувати спільні риси, внаслідок чого формуються множини можливих реакцій (значень) для учасників взаємодії. У разі пташок, наприклад, коли горобець наслідує спів канарки, зазначений механізм лишається в межах тільки жесту та необхідної для його здійснення інстинктивної функції організму [5, с. 52, 61–63]. Проте на рівні людської поведінки йдеться про таке сприйняття, що об'єднує між собою конкретний висловлений зміст, доступний усім учасникам, і його значення, продемонстроване у поведінці. Поняття голосового жесту, використане щодо людського спілкування, позначає етап мовної еволюції, на якому з'являється розуміння індивідуального повідомлення та загального символічного контексту, однак який лишається теоретичним узагальненням, що констатує, але не висвітлює філогенетичні умови переходу від жесту до символу.

Втім, це теоретичне узагальнення виявляє в структурі символу успадковані від голосового жесту тенденції до ідентично значущого стимулу і відгуку в тих, хто знаходиться у конкретній соціальній ситуації та ширше у всіх, включених у соціальну групу. «Ідентичність» у даному контексті означає, що абсолютно різні речі в екзистенційному і реальному (substantial) відношеннях, включаючи визначення їхньої часово-просторової локалізації, можуть збігатися у деякому функціональному відношенні: «Коли про дві або більше сутностей (entities) говорять, що вони ідентичні, тоді вони однакові відносно деяких функцій, якими спільно володіють ці дві або більше екзистенційно різні сутності» [1, с. 198]. Застосований у психології цей принцип описує, як поведінка екзистенційно різних організмів слугує вираженням функціонально ідентичних тенденцій у відгуків та стимулах. В такому разі під ідентичністю відгуку мається на увазі здатність індивідуального організму викликати в собі тенденцію, котра актуально чи потенційно очікується від конкретного іншого чи кожного, кому адресується символічно навантажене повідомлення; а під ідентичністю стимулу – сама здатність індивіда стимулювати себе схоже до того, як ним стимулюється інший. Схематика соціальної дії, що на рівні жесту відбувається щонайменше між двома індивідами, на рівні символу структурно відтворюється всередині одного індивіда [2, с. 213–215]. Тобто в другому випадку індивід ідентифікує окремішність фаз стимулу і відгуку в здійснюваній дії та здатен обидві з них виконувати: він діє від свого імені у ситуації з іншими, але водночас і від імені інших у внутрішньому діалозі, неважливо, чи комунікація здійснюватиметься з реальними іншими чи тільки з самим собою.

Отже, символи забезпечують тенденції до функціональної подібності відгуку і стимулу в різних індивідів, а також відповідність цих тенденцій одна одній в якості частин цілісної соціальної дії, відсилаючи до певних стратегій поведінки. Наприклад, господар пропонує гостеві присісти: перший висловлюється так, що стимулює другого певним чином відреагувати на його пропозицію (припустимо, сісти на стілець) та викликає у самого себе неявну тенденцію сідати. Можна виокремити такі аспекти, як попереднє розуміння стимулу, який має призвести до сідання, та очікування певного відгуку – втілення значення того, про що мовиться. Спосіб сідання чи відмови (так само як і самої про-

позиції) в межах заданої ситуації будуть цілком унікальні з екзистенційного погляду, проте будь-які дії сидання (відмови, пропозиції) матимуть однакову поведінкову цінність – аналогічну значущість з точки зору своїх фактичних результатів. Ось що мається на увазі.

Таким чином описується, як у процесі людської комунікації кристалізуються «універсалії», які позначають загальні, відповідно, очікувані лінії поведінки щодо означених об'єктів, про які б об'єкти не йшлося – такі, що складають щоденне середовище, в котрому ми живемо (whole world of common-sense objects) чи наукові конструкти, «абстраговані від загальної структури подій» [5, с. 79 – 80]. Простір символічного дозволяє (в процесі інтерпретації) типізувати специфічно представлені стимули, розпізнавати у них реакції, загальні щодо класу об'єктів, на один із яких чи на сукупність яких він указує. Знаходження спільного структурує повсякчас плинний і неповторний досвід, виокремлюючи в ньому дещо типове та передбачаючи сумісні з ним майбутні наслідки. Інша сторона соціального процесу, опосередкованого означуваними символами, полягає в змістовному наповненні внутрішнього простору індивіда, конституюванні його суб'єктивності. Завдяки інтерналізації індивідуальна свідомість заповнюється символами і супровідними їм настановами, котрі слугують засобами для здійснення внутрішнього діалогу, в якому «Якщо «І» говорить, то «те» чує. Якщо «І» атакує, то «те» відчуває удар» [8, с. 375]. Звідси слідує, що символічний простір, у який інтегрується і який творить індивід, уможливує буття його самості, здатної пізнавати себе і мислити шляхом використання мовних виразів.

В основу людської когнітивності, що отримала необхідні для себе ресурси у процесі символізації досвіду, Мід покладає механізм, первинно спрямований на сприйняття соціального світу; його сутність полягає у прийнятті настанови (уявлення намірів і передбаченні дії) іншого щодо власної персони. Здійснення уявного експерименту, який супроводжується самореференцією, описує процес здобуття, окрім соціально релевантного знання (про себе й інших акторів), знання про світ фізичних об'єктів.

На думку Міда, первинно соціальний характер людського пізнання, прихований за теоретичними абстракціями, виказує себе в дитячій поведінці, міфічних уявленнях примітивних племен, повсякденному ставленні до довколишніх неживих речей. Світ науки постає абстрагованим від первинно соціального світу, в який входить індивід у період дитинства. Пізнання дитини починається з контактного досвіду маніпуляції речами завдяки функції «руки, що схоплює», пізніше абстрагуючись до сприйняття фізичних речей у дистанційному досвіді, репрезентованих у значеннях [9, с. 122–125]. Змісти об'єкта, які зазвичай ототожнюються з т.зв. первинними властивостями – об'єктивними якостями речі, з якими має справу строга наука (зокрема протяжність, форма, щільність) – Мід пов'язує з досвідом символізації. Отже, реальність сприйнятого об'єкта полягає у формуванні настанови стосовно нього – отриманні його значення. Перцепція починається, відколи самосвідомість привносить структуруючий вплив у безпосередній досвід, позначаючи для себе ключові характеристики речей шляхом дистанціювання та порівняння альтернативних тенденції до дії стосовно них. А завершується – завдяки утворенню цілісної картини певного, вже сприйнятого у такий спосіб об'єкта (percept) [9, с. 139, 142–143].

Відповідно, сам процес сприйняття об'єктів передбачає організацію досвіду, здійснення чого входить у прерогативи самості. Виходить, що до постанови самості не існує об'єктивного світу речей. Однак встановлюється й обернене відношення: до сконструйованого об'єктивного простору не існує самості [9, с. 156]. Тому що й об'єктивна картина світу, і самість, як доводиться, спільно виникають у досвіді перцепції, яка розуміється у вище наведеному сенсі. Тож здатність самості взяти настанову іншого спрацьовує стосовно фізичних об'єктів: відбувається антиципація опору й інерції деякого предмета, передуючи актуальному дотику до нього. Здійснення подібного акту виявляє абстрактні характеристики речі, що формують уявлення про притаманні їй властивості та очікування щодо її характеру [9, с. 156–157]. Науковець так само припускає роль середовища, в межах якого він досліджує певне явище природи [9, с. 146].

Здатність брати настанову іншого, застосована у природній для неї стихії повсякденного спілкування, дозволяє сформуванню уявлення про іншого, котрий вступив до діалогу, та водночас уявлення про самого себе, відбите від його поглядів і оцінок (концепція «дзеркального Я»). На етапі забави, що знаходиться біля витоків організації самості, дитина вчиться переймати і свідомо відтворювати прийнятну роль так, ніби вона є її власною. Дитина може водночас купувати щось за несправжні гроші, а потім перетворюватись у продавця, який має надати покупцеві замовлений товар. Вона в такий

спосіб спілкується зі своїм alter ego, екстерналізує зміст діалогу частково чи повністю. Механізм уподібнення, що стоїть за цією формою діяльності, передбачає вміння розпізнавати стимул, необхідний для відповідної реакції: дитина може збуджувати у самій собі відгуки на власні соціальні дії (наприклад, бавлячись із лялькою, вона відтворює інтонації батьків, оскільки виконує відповідні ролі) [6, с. 186]. Дитина, що бавиться, володіє певною групою стимулів, співвіднесених із конкретними ролями (матері, індійця, поліцейського, злодія, продавця і т.д.), і здатна випрацювати власні реакції на них. Отже, йдеться не про сліпе копіювання чиєїсь поведінки, а про організацію стимулів у послідовність ролей, які можуть виконуватися самостійно. Тобто забава передбачає такий рівень індивідуальної свідомості, що уможливує структурування окремо взятих ролей інших згідно очікуваних стосовно них зразків поведінки [5, с. 150–151].

Самосвідомість дістає подальшого розвитку, на думку Міда, в процесі гри, продовжуючи закладені забавою імпульси до впорядкування соціального досвіду взаємодій з іншими. Структурно гра передбачає цілісність організації, утвореної на основі правил і супровідних процедур; вона складається з системи взаємопов'язаних ролей, сприйнятих з особистої позиції гравця. Завдяки грі індивід підпорядковує свої дії певній структурі, керуючись її логікою: гравець припускає дії інших гравців і може (гіпотетично) виконувати роль кожного іншого в своїй команді. Відповідно, дитина попередньо усвідомлює весь набір ролей (множини реакцій) всередині гри та, з огляду на обставини, отримує одну з них [5, с. 154–160]. Завдяки грі індивід організовує стимули, які спричиняють відгуки інших, не тільки задля отримання можливості подібно зреагувати на них, як у забаві, а й для розуміння системи можливих реакцій інших, об'єднаних із ним у межах певної структури [6, с. 181]. Тож в даному випадку передбачається такий принцип організації досвіду, що накладається на здобуті на рівні забави навички: адекватність виконання ролей доповнюється вимогою релевантності індивідуальних дій в межах заданих правил. Логіки обох видів діяльності взаємодоповнюють одна одну, відколи поєднуються в *playing the game*.

Зрозуміло, що Мід зіставляє цілісність гри з цілісністю соціальної групи. Така аналогія слушна в тому, що можна назвати перспективою спільних настанов або соціальним об'єктом. Соціальний об'єкт визначається як об'єкт, що відповідає кожній, окремо взятій частині соціальної дії – конкретній поведінці будь-якого представника спільноти; він відображає характерні комплекси реакцій, патерни дій стосовно загальноприйнятої цінності [6, с. 180]. Простіше кажучи, соціальні об'єкти є чимось на зразок спільних цілей, довкола яких об'єднуються спрямування та діяльності всіх учасників соціальної групи. Індивідуально виконувана роль постає, таким чином, окремим репрезентативним елементом загального соціального процесу.

Припущення настанови всієї групи (команди) щодо самого себе уможливує перенесення означеного соціального об'єкта всередину свідомості, тим самим конститууючи цілісну самість. Організована спільнота, що входить в індивідуальний досвід впродовж гри, надає єдності самості: сформований в уявленні образ узагальненого іншого об'єднує довкола себе множину «me's», утримуючи свідомість від розщеплень [5, с. 144, 154]. Таким чином, уявлення про узагальненого іншого є каркасом, на якому тримається самість, воно уможливує мислення в термінах інституцій і загально значущих категорій. Здобувши самість (самосвідомість), дитина здатна розуміти себе за допомогою універсальних змістів – того, що «може бути на устах у всіх» [9, с. 150], говорити «голосом спільноти» до будь-якого представника цієї спільноти, до самої себе, ніби до кожного іншого представника цієї спільноти, та потенційно до будь-якої аудиторії. Будучи почутим, «голос усіх» уможливує абстрактне мислення, привносить раціональний елемент у внутрішню та зовнішню поведінку конкретного індивіда, і, відповідно, загальний соціальний процес. В такому разі самість, основа суб'єктивної реальності, стає «індивідуальним відображенням загального систематичного патерну соціальної чи групової поведінки, до якої вона і означені інші разом залучені» [5, с. 158]. Постаючи певною логічною структурою, що слугує віддзеркаленням психології групи, самість водночас містить у собі самосвідоме відношення, котре повертає індивіда до самого себе та вводить його в раціонально визначену ситуацію [9, с. 147, 152]. Вона відображає поведінковий патерн групи в тому сенсі, що сама є частиною соціального процесу, під час якого і завдяки якому виражає себе. Ймовірно, саме так слід розуміти вислів Міда.

Можна помітити, що розглянуті вище спілкування й ігрові види діяльності перетинаються та взаємно впливають один на одного в генетичному та практичному відношеннях. Кожен із них постає певною формою, що сприяє координації соціальних дій, уможливаючи успішний, тобто ефектив-

ний результат з точки зору взаємного пристосування індивідів. В той час як спілкування, забава і гра встановлюють рамки взаємодії – простір для грання ролей з кожної зайнятої учасниками позиції, мова привносить об'єктивовані символічні змісти, надаючи характер значущості будь-якому з цих видів діяльності. Отже, вони спільно встановлюють сцену, на яку виходить самість, уможливають об'єктивацію отриманого досвіду (на рівні «те») як необхідного засобу для розуміння себе, інших, суспільних стосунків, речей світу й активного входження у перебіг соціальної драми, що розгортається довкола неї та у ній самій.

Згідно з засадами Мідової концепції, саме розмірковування про позиції інших – конкретних чи узагальнених – відбувається з посередництвом символів. В забаві достатньо опанувати значення, що звично вкладаються індивідами у взаємодіях, щоб мати можливість розуміти і послідовно відтворювати їхні ролі. В грі додається цілісне сприйняття власної ролі, котра оцінюється з позиції третього – кожного можливого учасника, залученого в дану гру, та узагальненої ролі, сформованої довкола спільної мети. Прийняття настанови іншого на практиці означає відповісти на запитання: «Як хтось конкретний відреагував би на мою дію в цій ситуації?», «Як кожен відреагував би на мою дію в цій ситуації?». Вочевидь і забава, і гра виходять за межі суто уявної (вигаданої) реальності та описують механізми, що лежать в основі повсякденної людської діяльності. В результаті здійсненого розгляду ми отримали концептуальну основу для обґрунтування інтерсуб'єктивних засад, необхідних для конституювання, онтогенетичного розвитку та функціонування самості; схематику інтерналізації, яка прояснює внутрішню структуру самості, в якій «І» відповідає (або є суто відповіддю) на об'єктивовані змісти «те», поєднаних у перспективі узагальненого іншого.

#### Література:

1. Functional identity of response. *The individual and the social self: unpublished work of George Herbert Mead*. Chicago and London: University of Chicago, 1982. P. 197–211.
2. Functional identity of stimulus. *The individual and the social self: unpublished work of George Herbert Mead*. Chicago and London: University of Chicago, 1982. P. 211–217.
3. James W. The consciousness of self. *The principles of psychology*. Vol. I. New York: Henry Holt and Company, 1890. P. 291–401.
4. Lewis J. D. A social behaviorist interpretation of the Meadian «I». *Philosophy, social theory and the thought of George Herbert Mead*. New York: State University of New York Press, 1991. P. 109–133.
5. Mead G. H. Mind, self, and society from the perspective of a social behaviorist / ed. by Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago, 1934. 401 p.
6. Mead G. H. The genesis of the self and social control. *The philosophy of the present* / ed. by Arthur E. Murphy. LaSalle, Ill.: Open Court, 1932. P. 176–195.
7. Mead G. H. The mechanism of social consciousness. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1912. № 9. P. 401–406.
8. Mead G. H. The social self. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1913. № 10. P. 374–380.
9. The individual and the social self: unpublished work of George Herbert Mead / ed. by David L. Miller. Chicago and London: University of Chicago, 1982. 229 p.

Отримано: 4 вересня 2018 р.

Прорецензовано: 24 вересня 2018 р.

Прийнято до друку: 27 вересня 2018 р.

e-mail: t.a.shadiuk@nuwm.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-24-28

Шадюк Т. А. Пристрасть як об'єкт християнської етики: історико-релігійний аналіз. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 24–28.

УДК 291.1:281.9

**Тамара Шадюк**

## ПРИСТРАСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕТИКИ: ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИЙ АНАЛІЗ

*У статті розглянуто історико-релігійні конотації формування поняття пристрасті в християнській етиці. Відмічено антиномічний характер його тлумачення й накреслено шляхи концептуалізації пристрасті в релігійно-філософському дискурсі. Обґрунтовано думку про пристрасть як есенційну рису людини, що надає сутнісних ознак гріховності й страждання в людському існуванні. В межах дослідження ставиться питання про онтологічне підґрунтя людської недосконалості та вказано напрацьовані релігійними мислителями різних часів способи її виправлення.*

**Ключові слова:** пристрасть, гріховність, страждання, християнство, християнська етика.

**Тамара Шадюк**

## СТРАСТЬ КАК ОБЪЕКТ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ: ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ АНАЛИЗ

*В статье рассмотрены историко-религиозные коннотации формирования понятия страсти в христианской этике. Отмечен антиномичный характер его толкования и намечены пути концептуализации страсти в религиозно-философском дискурсе. Обосновано мнение о страсти как эссенциальной черте человека, которая наделяет человеческое существование сущностными признаками греховности и страдания. В рамках исследования ставится вопрос об онтологическом основании человеческого несовершенства, в связи с чем указаны способы его исправления, разработанные религиозными мыслителями разных времен.*

**Ключевые слова:** страсть, греховность, страдание, христианство, христианская этика.

**Tamara Shadiuk**

## PASSION AS OBJECT OF CHRISTIAN ETHICS: HISTORICAL AND RELIGIOUS ANALYSIS

*The main objective of the article is to analyze the works of Christian philosophers in order to determine the concept of passion in the ethical religious and philosophical discourse. The development of historical and religious values of the concept of passion in Christian ethics are considered. In the article the antinomic character of its interpretation is noted and the ways of creation the passion as a concept in religious and philosophical discourse are outlined.*

*The need to identify the concept of passion is first of all justified by intentions of thinkers to explain the ways of spiritual and moral perfection: knowledge of God, deification, holiness etc. The Greek words «pathe», «pathos» are the basis for the concept of passion, which contains a sensual component from the beginning, that was influenced on the meaning of modern passion and suffering.*

*It is proved that the concept of passion in Christian ethics is determined by the disclosure of its positive and negative sense. For instance, the negative meaning of passion is most compatible with the concept of suffering. Apart from the positive or negative meanings, «pathos» was interpreted by ancient and early Christian philosophers as the impulses of the soul, the helpers of the intellect, emotions, feelings, which allows us to do a conclusion about its dual rational and sensual nature.*

*The statement about essential interpretation of human nature belongs to the methodological foundation of this study. The vision of passion as an essential human feature, which stipulates sinfulness and suffering in human existence, is substantiated. The research also includes the issue of the ontological foundation of human imperfection and indicates the ways of its correcting, which were developed by religious thinkers of different times. Passion contains the intention to overcome the suffering as well as ontological basis of human being. That can be inferred in the doctrines of the knowledge of God, the salvation and deification of anthropolatry. That way crucial Christian methods for spiritual and moral perfection are confession, struggle with passions, hesychia, fast, prayer and so on.*

**Key words:** passion, sinfulness, suffering, Christianity, Christian ethics.

Постановка проблеми. Сучасний стан духовного життя християн в Україні характеризується посиленою увагою до витоків та засад християнського віровчення, прагненням глибинного осмислення традиційних християнських цінностей, осягнення релігійно-моральних смислів і досягнення духовних ідеалів. Це спонукає до історико-релігійного аналізу пристрасті як одного із антропологічних



концептів, що є складовою частиною вчення про гріхопадіння в контексті морального богослов'я та християнської етики.

Звернення до проблеми пристрастності людського ества в контексті релігійно-філософської проблематики ранньохристиянського та пізньохристиянського періодів корелюється із необхідністю відновлення істинних духовно-моральних цінностей, серед них і релігійних. Прицільний аналіз історико-релігійних умов формування та варіацій тлумачення пристрастності дозволяє скласти адекватне уявлення про походження, антиномічний зміст і значення цього концепту, визначити ступінь його взаємозв'язку із проблемами гріховності та стражденності людського буття, що повсякчас є актуальним екзистенційним запитом християнина, питанням духовного здоров'я кожного зокрема й української нації загалом.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Необхідність встановлення цілісного образу концепту пристрастності засвідчена передусім прагненням мислителів до роз'яснення шляхів духовно-морального вдосконалення: покаяння, богопізнання, обоження, святості тощо. В світлі цього завдання твори християнських мислителів різних часів поставали об'єктом пильної уваги філософів і християнських богословів (Х. У. фон Бальтазара, М. Бердяєва, Іларіона (Алфеева), Калліста (Уера), Т. Міллера, О. Сидорова, Г. Флоровського та ін.), погляди котрих визначають парадигмальним чином дану розвідку. До релігійно-філософських засад цього дослідження належить твердження про сутнісне трактування природи людського ества, згідно з яким пристрасть є однією із онтологічних характеристик людини.

У вітчизняній дослідницькій літературі до проблемного поля християнської етики звертались А. Баумейстер, В. Горський, А. Колодний, В. Малахов, М. Попович, Л. Филипович, Є. Харьковченко, Т. Чайка, Ю. Чорноморець, Л. Шугаєва, торкаючись різноманітних аспектів релігійно-моральних учень конфесійних напрямків християнства з точки зору взаємозв'язку філософії і теології. Проблема пристрастності, на наш погляд, належить до стереотипних засад християнської етики, є складовою частиною її релігійно-моральних вчень про чесноти та цінності й потребує подальшого осмислення та вивчення, особливо зважаючи на дискусійність щодо її тлумачення в колі релігійних філософів і богословів сучасності.

Мета і завдання статті. Основним завданням статті є аналіз праць християнських мислителів з метою визначення історико-релігійних особливостей формування значення та концептуалізації пристрасті в етичному релігійно-філософському дискурсі.

Виклад основного матеріалу дослідження. Формування релігійно-моральних поглядів щодо пристрастності людського ества в ранньохристиянський період (II–IV ст.) походить із християнського вчення про людину, зокрема таких його аспектів як природа людини до і після гріхопадіння, що тісно пов'язані із переосмисленням спадку античної філософії з християнських позицій. Як стверджує М. Бердяєв, мислення Отців Церкви цілком засновувалось на категоріях і поняттях грецької філософії, що становило суттєві труднощі, коли необхідно було виразити щось нове [2, с. 18]. Ілюстрацією цього факту є експлікація пристрасті, що ґрунтується на багатьох поняттях давньогрецької філософії, котрим ранньохристиянські мислителі намагаються прищепити інноваційне смислове навантаження. Між тим, всі вони мали власні автентичні давньогрецькі значення, завдяки яким пристрасть розумілась як певний природний стан людини, що одначе по-різному оцінювався з релігійно-моральної точки зору.

Осмислення пристрасті ранньохристиянськими мислителями проливає світло на походження проблеми людської стражденності та було базовано на вченні про матерію (природу), людську психіку і етику, яке сучасний історик релігії Тімоті Міллер називає специфічно еллінською областю умоглядності [5, с. 241]. Як наслідок, в основу християнських релігійно-моральних побудов були покладені інтерпретації античних мислителів. Грецьке «πάθη», – зазначає теолог Х.У. Бальтазар, – є неперекладним словом, значення якого встановлюється відразу і як чуттєва пристрасть, і як страждання [1, с. 122]. Два полюси цього поняття рідко коли постають в текстах святих Отців диференційованими, тому що в самому його корені вже присутнє отождоження чуттєвості і страждання, а тому зрозумілою є настанова на подолання чуттєвості (тобто на знищення пристрастей) для віднайдення шляху до власної ідентичності, оскільки ідеалом духу на той час були дія і діяльність, – підкреслює Х.У. фон Бальтазар. Дослідник також вказує на те, що існує своєрідна діалектика у вченні про пристрасті (πάθη) і наводить чимало суттєвих міркувань, котрі ілюструють прагнення різних мислителів вирізнити у вченні про пристрасті їх природний компонент і гріховність як таку. З цієї точки зору зверта-

ють на себе увагу твердження про нетотожність понять «пристрасть» і «гріховність». Це має велике значення для з'ясування питання, на чому ґрунтується близькість понять пристрасність, чуттєвість, гріховність і, зрештою, стражденність людського ества, а також їх сутнісні розбіжності.

Сучасний англійський богослов Калліст Уер зосереджується на понятті *πάθος* («*pathos*») й відмічає наявну семантичну проблему щодо його тлумачення, свідомий того, що «слово володіє глибокою символічною владою і манера, з якою воно вживається, може впливати рішучим чином на наше бачення реальності» [8, с. 321]. Як стверджує богослов, грецьке «*pathos*» приховує в собі чимало смислових відтінків. Дослідник відмічає смислову взаємопов'язаність грецьких слів *paschein*, *pathos*, *pathe*, проте підкреслює їх неоднозначне семантичне навантаження, що лягло в основу двох відмінних богословських концепцій з приводу потрактування в християнській традиції поняття «*пристрасть*», в результаті чого «*pathos*» зберегло своє як позитивне, так і негативне значення. На думку К. Уера, в творах святих Отців негативне значення все ж переважило за частотою вживання. Так, Філон Олександрійський практично відтворює стоїчне визначення «*pathos*»: «усіляка *пристрасть* вартує осуду», адже вона є «імпульс безладний та зайвий, порух душі ірраціональний і супротивний природі» [8, с. 318], натомість більш позитивною функцією наділяє *pathe*, що свідчить про їх із «*pathos*» відмінні смислові значення. За Філоном, *pathe* є помічниками інтелекту. До них відносяться, зокрема, біль, переляк, гнів як *пристрасті*, котрі тісно пов'язані з інтелектом, адже «робота думки й *пристрасті* суть аспекти та паростки однієї й тієї самої душі». Їх функція – обороняти та приводити душу до пильності. Таким чином, *пристрасті* притаманні душі, живлять її та запобігають руйнації, отож, висновувати етимологію «страждання» від «*pathos*» можна з певними застереженнями.

Однак з кінця IV ст. в літературі каппадокійських Отців і єгипетського монашества (у Василя Великого, Макарія Єгипетського) «страждання» стало уособлювати негативний зміст «*pathos*», за яким закріплюються усі існуючі значення слов'янського «страсть», українського «пристрасть» (здебільшого як імпульсів душі, котрі є наслідком гріхопадіння). Людина, котру опанували *пристрасті*, з необхідністю страждає, адже *пристрасть* справляє руйнівну дію на її душу й тіло, – вважають Отці Церкви. Страждання в сутності є реакцією на *пристрасть*, емоцією (відчуттям), що відображає цю руйнівну дію. Отже, змістовно страждання виникає не як *пристрасть*, а через *пристрасть* чи *пристрасті*, котрі опановують людину, беруть в полон, тобто роблять її нездатною протистояти їм. *Грецьке «pathos» в своїй основі – це пасивний стан, на противагу терміну dynamis*, що позначає активну енергію. Відтак, «*pathos*» вказує на щось, що відбувається з особистістю або об'єктом, тобто на подію або досвід, що перетерплюються пасивно (наприклад, сон або смерть у Климента Олександрійського поіменовані саме «*pathos*»). Що стосується внутрішнього життя людини, то *pathos* має смисл емоції чи почуття, вистражданого чи перетерпленого душею (Григорій Богослов). Така точка зору дає поштовх до подальшого змикання понять *пристрасті* і страждання, спільною основою яких стає їх емоційно-почуттєве вираження. Прикметно, що витлумачене в такий спосіб «*pathos*» стає уособленням пасивності, пасивного стану, реакцією на який є страждання, яке слід перетерплювати, подібно до болю, а тому дієсловним відповідником «*pathos*» стає грецьке *paschein*, котре означає страждати згідно з К. Уером. Звідси й у «страждання», на наш погляд, з'являються означення пасивності та перетерплювання, відображені в західно-європейській філософській традиції.

Що більше святі Отці оперують поняттями *пристрастей*, нехтуючи розрізненням його грецьких відповідників «*pathos*», «*pathe*», «*hogme*», то легше ототожнюють його (поняття *пристрасті*) із поняттям страждання. Закономірно, що після гріхопадіння *пристрасті*, породжені хибною волею людини, стають причиною та уособленням її страждання як почуття негативного значення, котре прямо протилежне задоволенню. Гріхопадіння призвело не лише до змін в житті людини, але частково і в її природі, – таку думку стверджують Отці Церкви IV – VIII ст., посилаючись до Святого Письма, у якому йдеться про те, що ушкодженість в людині розповсюдилась на всю природу, котра стала підвладна збоченням, хворобам, каліцтвам, смерті, тобто виявилась проклятою: «Проклята через тебе земля», – такими були слова Господа до Адама після гріхопадіння [3, с. 17]. У природу живих істот увійшла боротьба за існування, світ переповнився ворожнечею, злом, стражданнями, вбивствами, нещастями та бідами. Відтак, все частіше й поняття *пристрасть* отримує кваліфікацію негативного почуття та змикається з поняттями гріха та зла. Тлумачити «*pathos*» як страждання продовжили святі Отці, абсолютизувавши його негативний смисловий зріз, опираючись на його взаємовідношення з душею та збагатили це поняття компонентом болю по аналогії з фізичним болем. Якщо за часів античності фізичний біль і «*pathos*» розрізнялись, то у християнстві присутність болю в понятті «*pathos*» слід

розуміти як душевний біль, що дало додаткові підстави християнським мислителям ототожнювати «*rathos*» зі стражданням.

Більш виважене тлумачення знаходимо у Григорія Нісського та Іоанна Ліствичника. Обидва християнські мислителі переконані, що від початку «*rathos*» не була частиною людської природи, а з'явилась в людині в результаті гріхопадіння, а тому людина змушена повсякчас перенаправляти, преображати їх, аби відповідати першопочатковому задуму Божому, за яким вона створена на образ і подобу Божу, тобто без гріха і пристрастей. Згідно з патристичною традицією пристрасть, страждання і смерть тлумачились переважно як атрибути, властиві людині, котра зазнала гріхопадіння. У праці Григорія Нісського «Про будову людини» містяться антропологічні міркування, в яких біблійні вислови поєднані з аристотелівськими та платонівськими поняттями. Нахилом до найнижчих і бездуховних проявів називає Григорій Нісський пристрасті, хвороби, біль і смерть у людині, котрі з'явилися внаслідок гріхопадіння разом зі статевим способом розмноження. Наголошуючи на релігійно-моральній шкоді гріхопадіння, Григорій Нісський не вирізняє пристрасті з ряду інших його наслідків у площині протиставлення духовного і бездуховного. Іоанн Ліствичник має більш позитивний погляд щодо пристрастей, аніж Григорій Нісський, вважаючи, що імпульси (*horme*), котрі підтримують пристрасті, самі по собі непогані та є притаманними людині по природі. Лише невірне застосування обертає їх у гріховні пристрасті. Можливо, саме ця точка зору наближає нас до розуміння того, чому поняття гріха і пристрастей, а згодом і зло у християнстві ототожнюються. Очевидно, що усі ці поняття мали самостійне значення, але негативне визначення пристрасті усе таки переважило, що дозволило прирівняти до нього й поняття гріха та зла.

Деякі інші Отці Церкви також зберігали думку про пристрасть як «благі імпульси, що першопочатково закладені в людині Богом, але після гріхопадіння викривлені гріхом» [4, с. 304]. Зокрема, Ісайя Пустельник («Про збереження розуму») вважав пристрасті гніву, ненависті, хіті, ревнощів, чванства та навіть гордощів цілком узгодженими з природним єством людини, й більше того – частиною нашої особистості, як вона була створена Богом. Тієї самої думки був Феодорит Кірський. Позбавлена пристрастей, людина не могла б мати відчуттів та переживань божественного й загалом устремління до Бога, – вважає він. Так, Діонісій Ареопігит вважає «*rathos*» частиною містичного досвіду (переживання божественного). Максим Сповідник розрізняє пристрасті осудні та хвалебні. А Григорій Палама згадує про божественні та благословенні пристрасті. А також наполягає на тому, що мета християнського життя полягає не в умертвінні пристрастей, а у їх перевпорядкуванні або переорієнтації (*metathesis*).

Пристрасть у християнському віровченні традиційно вважається атрибутом людської природи з часу гріхопадіння. Адже після гріхопадіння змінився увесь склад людини, весь її фізичний і емоційний світ, а отже і її здатність до пізнання. Тому з християнської точки зору боротьба з пристрастю повинна мати кінцевим результатом повернення до того стану, в якому людину створив Бог, тобто до життя «по природі», але природі, створеній Богом; нинішнє ж становище людини є протиприродним [6, с. 408]. Водночас таке становище є суттєвою перешкодою у богопізнанні як духовній практиці. «По природі тварний розум не в силах безпосередньо пізнати Бога» [7, с. 201], – пояснює Г. Флоровський, коментуючи Максима Сповідника, – відтак, божественна природа, що безмежна у Своїй сутності, залишається незбагненою для людини, а відтак і надмірною щодо повноти Свого буття. Тим самим Максим Сповідник закладає сутнісне онтологічне підґрунтя людської обмеженості, недосконалості, стверджуючи недоступність пізнання Бога засобами людського розуму. Згідно з Максимом Сповідником, стражденність, грубість, смертність є лише проявами немочі людського єства, котрі супроводжують природний хід життя людини після гріхопадіння. Однак, ці видимі прояви вказують на ймовірно існуючі глибші причини такого стану речей. «Стражденність її є якість іманентне викриття пристрастності, розвінчування її внутрішніх протиріч» [7, с. 220]. Отож, людська стражденність, зокрема, є наслідком, «печаттю» гріха, а саме – гріха «самоволі». Як бачимо, у пізніх християнських мислителів пристрасть розуміється не як зовнішній прояв акту гріхопадіння (наслідок), але його глибинна причина, що є результатом прикликливої філософської рефлексії над особливостями влаштування людської природи. Отже, пристрастність – ознака людського єства, притаманна йому властивість.

Висновки. Грецькі слова «*pathe*», «*rathos*» є основою для формування «пристрасті», у значенні яких від початку міститься чуттєвий компонент, що зближує значення сучасних пристрасті й страждання, котрі своєю чергою є невід'ємними частинами проблеми стражденності людського єства,

ключовими поняттями в її генеалогії. Незалежно від позитивного чи негативного відтінків значення, «*pathos*» тлумачилось у античних та ранньохристиянських мислителів як імпульси душі, помічники інтелекту, емоції, почуття, що дозволяє зробити висновок про його та пристрасті подвійну раціонально-чуттєву природу.

Поняття пристрасті в християнській етиці вживається у позитивному і негативному значеннях. Важливо, що з негативним змістовно-смісловим означенням «*pathos*» співвідноситься розуміння першопричини людської гріховності як обтяження людської душі почуттями й інтенція до осягнення вищого духовного смислу, яке уособлюється поняттями «*apatheia*» у стоїків і відповідно «безпристрасність» у деяких грецьких Отців Церкви, рівноваги й гармонії у Платона та Аристотеля, а також принципами перевпорядкування або переорієнтації (*metathesis*), преображення у Григорія Нісського, Іоанна Ліствичника, Ісаї Пустельника, б. ін., кінцевою метою яких є добродієність, стягнення чеснот. Закономірно, що святі Отці зосереджують свою увагу саме на негативному змісті поняття «*pathos*», яке потребує виправлення.

Що стосується позитивного компоненту «*pathos*», то воно вважається таким, що безперешкодно трансформується у містичний досвід, будучи безпосереднім інструментом пізнання Бога. Ця лінія латентно продовжує існувати у християнстві, її сліди помітні в містичному вченні ісихастів. Згідно з сутнісним розумінням природи людини пристрастей позбутись неможливо й ісихасти, на вершинах духовного подвигу, перемігши пристрасті по гріху, усе ж переживають страждання, тому що сутнісна природа пристрастей пов'язана з благом, закорінена в благо.

Саме негативне значення пристрасті є найбільш сумісним із поняттям страждання, хоча зберігає поряд з ним цілком самостійне змістовно-сміслові навантаження. Пристрасть є есенційною рисою людини, що надає сутнісних ознак гріховності й страждання в християнській етиці, й водночас містить в собі інтенцію до подолання стражденності, як онтологічної підвалини буття людини, у вченні про обоження (преображення) шляхом боротьби з пристрастями, покаєння, ісихії, посту, молитви тощо, а також у сотеріології (вченні про спасіння).

#### Література:

1. Бальгазар Х. У. фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник : (продолжение). *Альфа и омега*. 1998. № 16. С. 108–140.
2. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. Москва : Республика, 1995. 383 с.
3. Буткевич Т. И. Зло, его сущность и происхождение. Киев : Пролог, 2007. Т. 1. 314 с. (Богословская библиотека).
4. Иларион. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. Санкт-Петербург : Алетея, 2001. 675 с. (Византийская библиотека).
5. Миллер Т. Византийская экзегеза. *Патристика. Новые переводы, статьи*. Нижний Новгород : Братство во имя свт. князя Александра Невского, 2001. С. 204–253.
6. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Москва : Сибирская благовонница, 2011. Т. 1 : Святые отцы в истории православной Церкви : (работы общего характера). 431 с.
7. Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. 2-е изд. Москва : Паломникъ, 1992. 260 с.
8. Kallistos. The Meaning of «*Pathos*» in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus. *Studia Patristica*. 1989. Vol. 20. P. 315–322.

Отримано: 5 вересня 2018 р.

Прорецензовано: 24 вересня 2018 р.

Прийнято до друку: 27 вересня 2018 р.

e-mail: ivaniukirishk@i.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-29-35

Іванюк І. А. Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах античності. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острого: Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 29–35.

УДК 114:115

**Ірина Іванюк**

## ОНТОЛОГІЯ ЧАСО-ПРОСТОРУ У СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТАХ АНТИЧНОСТІ

У статті здійснено аналіз античних зразків онтології часо-простору: поняття топосу, зв'язку фізичного тіла і місця, що воно займає. Оскільки проблема темпоральності на фоні загальноантичної тенденції до перманентності виглядає достатньо актуальною в контексті проявлення часо-просторових рецепцій сучасності (в т.ч. щодо соціального простору), то саме ця проблема досліджена у статті. Аналіз місця окремої людини як істоти темпоральної (у просторі соціального і такої, що досліджується в світлі конкретної наявності і визначеності саме завдяки часо-просторовості) також був здійснений у даному дослідженні з поданими висновками.

**Ключові слова:** топос, темпоральність, соціальний простір, коло, Аристотель.

**Ірина Іванюк**

## ОНТОЛОГІЯ ВРЕМЕНИ-ПРОСТРАНСТВА В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТАХ АНТИЧНОСТІ

У статті здійснено аналіз античних образців онтології время-пространства: поняття топосу, зв'язку фізичного тіла і місця, займаемого ім. Оскільки проблема темпоральності на фоні загальноантичної тенденції к перманентності виглядає достатньо актуальною в контексті проявлення время-пространствених рецепцій сучасності (в т.ч. по соціальному пространстве), то именно эта проблема исследована в статье. Анализ места отдельного человека как существа темпорального (в пространстве социального и такового, что исследуется в свете конкретного наличия и определенности именно благодаря время-пространственности) также был осуществлен в данном исследовании с предложенным заключением.

**Ключевые слова:** топос, темпоральность, социальное пространство, круг, Аристотель.

**Iryna Ivaniuk**

## ONTOLOGY OF TIME-SPACE IN SOCIO-CULTURAL COORDINATES OF ANTIQUITY

The article analyzes the ancient examples of the ontology of time-space: the concept of a topos, the connection of the physical body and the place it occupies. Since the problem of temporality on the background of the general permanent tendency seems to be sufficiently relevant in the context of the manifestation of time-space reception of the present (including in relation to social space), this problem is explored in the article. The analysis of the place of an individual as a temporal being (in the space of social and such that is investigated in the light of a particular presence and certainty, precisely because of time-space. This analysis was also carried out in this study.

**Key words:** topos, temporality, social space, circle, Aristotle.

**Вступ.** У історії людської культури атрибутом подолання часу науковці цілком справедливо називають появу письма. За таких умов текст стає умовним атрибутом його подолання. Сучасні інформаційні технології стають інструментом подолання не лише часових, але й просторових бар'єрів. А мультикультуралізм як соціокультурний факт свідчить про багатосуб'єктність, а отже, і багаточасовість у єдиному просторі – просторі соціального. І взагалі суспільство як таке ми зазвичай і мислимо як факт просторової асоціативності. Саме тому доцільним видається звернутися до класичних зразків філософування щодо даної проблематики задля проявлення сучасних явищ. Питання античного розуміння топосу як основа просторової онтології є доволі актуальним і воно як питання онтологічного штибу може допомогти нам у поглибленні розуміння саме соціального простору як проблеми вже соціально-філософської. Відповідно онтологія часу (яку ми наразі розглядаємо в рамках античного стилю філософування) дозволяє рефлексувати про місце людини у сфері соціального простору.

В. Кебуладзе, вказує, що «досвід передусім означає подію, в якій виявляються самі речі. Емпірія не означає тут наявність даних або накопичення їх у банках даних, а вказує на аристотелеву ἐμπειρία, яка набуває образ в повторюваному поводженні з речами» [10, с. 107]. У такому ракурсі темпоральність виглядає процесуальною, рухливою, змінною. В цьому, вочевидь, виявляється її основна онто-

логічна прив'язка до речевості. Ще від І.Канта час і простір виявляються умовами будь-якого досвіду. Оскільки він завжди є явищем суб'єктивним, то дана тема не втрачає своєї актуальності у сфері особистого існування людини та пошуку точок дотику індивідуального та соціального.

Український дослідник А. Артеменко поєднує проблематику топосу з ідентичністю особи, оскільки їй, як пише науковець, «...надається не ситуативний, конфліктний, міжмережевий, а майже топологічний характер» [2, с. 11]. Автор вказує, що сьогодні проблема топосу та топології ідентичності має три найважливіші аспекти: 1) аспект онтологічної проблематики; 2) аспект зв'язку тіла і топосу; 3) аспект визначення ролі топосу у побудові мережевого соціального простору (за А. Артеменком). Зауважимо, що перші дві проблеми, безперечно, змушують нас повернутись до античних коренів онтології простору і часу, що, власне, і ставимо за мету в нашому дослідженні.

Розглядом онтології часо-просторовості Античності поставлено за мету дослідити: 1) через темпоральність особливості суб'єктивного досвіду людини; 2) категорію топосу (як таку, що має як онтологічний, так і соціально-філософський зміст), і стає особливо актуальною у рефлексіях щодо сучасного мережевого інтернет-простору як топосу здійснення соціального.

**Особливості часово-просторової проблематики в Античності.** Темпорально-просторова прив'язка дозволяє розглядати будь-який предмет у світлі конкретної наявності, одиничної присутності. Поняття простору як такого для античного мислення не має ваги саме по собі, для нього цікава конкретна частина простору – місце (*topos*) – тому що топос – це місце для чогось, в даному випадку для тіла, місце має значення через те, що його займає певне конкретне тіло. Коли мова йде про «перевагу часу над простором»: останнє ми здатні контролювати, перше – ніскільки» [18, с. 26].

Антична цивілізація – це цивілізація, яка знає вічний, незмінний, об'єктивний космос та намагається осмислити об'єктивні принципи його існування. Для підтвердження факту перманентності античного мислення: «у Платона «ідея – це те, що не знає ні росту, ні зникнення, ні народжується, ні вмирає»; Аристотель вважає час числом руху, маючи на увазі рівномірне обертання небесної сфери, при цьому сам час виявляється вічним, Епікур стверджує, що який Всесвіт зараз, таким він вічно був і буде; у стоїків світ періодично виникає, гине і знову відроджується в тому самому вигляді» [18, с. 30]. Натомість, темпоральність як атрибут існуючого привносить неповність, нецілісність, незавершеність буття, несамотожність існуючого, розділяє та створює відмінність, змінність, рухливість і тому закономірно, що саме *просторовий принцип* виявляється ближчим античному світобаченню, а часовість аналізується у контексті руху і числа, оскільки психологічно-історичний бік суб'єктивної, олюдненої темпоральності для античної людини ще поки не є визначальним, хоча його зачатки можемо все ж прослідкувати по лінії Платон – неоплатонізм. Власне, тут відстежуємо корені і трансценденталізму та трансцендентальної феноменології, що отримали серйозну онтологічну опору у зв'язку з Платонівською диференціацією на світ речей та світ ідей – ця лінія тягнулась через неоплатонізм і утвердилась у Середньовіччі у зв'язку із світоглядною рецепцією трансцендентного та у Декарта проявилась як *cogito*, позбавлене впевненості у всьому, окрім наявності самої свідомості, а вже у феноменології свідомість виступає як темпоральний потік. Обмежувати часовий домініант у онтології, на противагу просторового не варто лише філософією свідомості. Адже є, наприклад, автори, які називають пост-класичну онтологію (під якою мається на увазі онтологія Гайдеггера) «нічим іншим як *хроно-логією*» [17, с. 16], себто наукою про часовість, оскільки «всі положення онтології – це темпоральні положення. Її істини – виявлення структури і можливості буття у світлі темпоральності» [17, с. 15]. Окремого розгляду вимагає ситуація постмодерну та інформаційної доби, про що йтиметься окремо.

Онтологія топосу, яку ми наразі розглядаємо в контексті античного стилю філософування мала такий арсенал категорій як топос, локус, хора, спатіум – усі вони конотують одне значення – «місце» і всі вони корелюють саме із тілесно-просторовою асоціативністю античної людини. Категорія *топос* має найбільш явно виражений саме онтологічний зміст. Це поняття пізньої античної філософії. У аристотелевській інтерпретації воно мислиться разом із концептом *логос*. «У Аристотеля логосом буде називатись те, що ми тепер називаємо логікою, властивістю суджень, висловлювань. А ось те, що в архаїчній грецькій буттєвій філософії називалось логосом, потім буде називатись топосом. Логос є зібране місце або топос» [13, лекція 4]. Топос в такому ракурсі виглядає як скріплюючий елемент, що об'єднує частини цілого. «Первинним смислом логосу є зібрання того, що ми знаємо або не знаємо відносно справи. Саме у такому контексті логос виступає своєрідним топосом нашої думки – звідси згодом з'являється поняття топології» [13, лекція4].

Онтологічні основи *аристотелевого топосу* (а саме він детально зупиняється на темі місця) яскраво проявилися не лише у філософії Гайдеггера, яку навіть називають «пост-класичним аристотелізмом» [17, с. 18], але й в контексті розвитку герменевтичної проблематики в ХХ столітті. Наприклад, М. Бахтін так говорить про ідеального слухача: «Він в тому ж часі і просторі, що і сам автор, точніше він, як і сам автор, поза часом і простором, тому він і не може бути інакшим або чужим для автора, не може мати ніякого надлишку визначеного інакшістю» [4, с. 388].

Продовжуючи тему просторової асоціативності відзначимо, що А.Шипілов визначає такі її аспекти щодо античного мислення: «простір не диференціюється від тіла [18, с. 27]; «античність не знає простору в нашому розумінні простягання, що утворює простори: *topos, locus, chora* і *spatium* – все це означає місце, що займає тіло» [18, с. 27]; «ні час, ні простір не існують в якості об'ємного середовища, що містить у собі дії, предмети, а виступає чимось на подобу речей і актів, невіддільних від останніх» [18, с. 27]; «піфагорійці стверджують, що числа мають просторову величину» [18, с. 34] – числу, до речі, Аристотель приписує атрибутцію безкінечності.

**Топос у Аристотеля.** Властивість незмінності ми зустрічаємо ще в Парменідовому розумінні буття, звідки черпаємо діалектику цілого і частин. Головним атрибутом буття є наявність, себто буття є. Іншим його важливим атрибутом є те, що буття є цілісним, воно не ділиться на частини. Тут прослідковується корелят з мисленням, яке, подібно до буття, є також неділимим і самототожним. Тому ми знову звертаємось до теми кола – воно символізує ціле, повноту, місце, в якому зібрані усі частини цілого, воно замкнене на самототожність. Ранньоантична проблема парменідового буття через аспект цілого і частин має прямий зв'язок із топосом. Мотив не-тотожності цілого та сукупності частин згодом прослідковуємо у Аристотеля. Ціле має об'єднуючий принцип, яким підпорядковує собі частини: «Цеглини з будинку і будинок із цеглин не тотожні» [1, с. 70]. М. Мамардашвілі вказує, що у період ранньої архаїчної філософії (Парменід, Геракліт) поняття топос не фігурувало, а згодом відбулось «переміщення смислів»: концептуально те, що означало «логос» стало називатись топосом.

Ретельний аналіз концепту «топос» здійснює Аристотель у «Фізиці». Оскільки філософ керується методологією: «від цілого до частин», він вказує на «коло» як таке, що «позначає дещо ціле» [1, с. 61] – визначається ідеальним зразком існуючого. Аристотель задається питанням про можливість тотожності між з'єднаними у ціле частинами та частинами самими по собі – і ця рефлексія приводить його до осмислення присудка «є» як ознаки подачі єдиного за множинне: «людина не є блідюю, а поблідла» [1, с. 64]. Адаже «є» – це ознака сушого, а воно, на думку філософа, «не може бути єдиним по виду, а тільки по тому, із чого складається» [1, с. 65].

Аристотель, не відходячи від тенденції античності, пов'язує місце з тілом, оскільки місце існує для тіла і, очевидно, вони повинні співпадати. Місце виконує об'єднувачу роль, оскільки у ньому наявні як ціле, так і частини. Місце, в першу чергу, об'єднує саме їх. Цілим Аристотель визначає те, «у якого нічого не відсутнє» [1, с. 119]. Усякий конкретно-існуючий предмет займає певну частину простору – місце («існуючі предмети, як усі визнають, знаходяться де-небудь» [1, с. 123]). Усякий рух пов'язаний зі зміною місця, але Аристотель помічає, що саме ж місце здається чимось «відмінним від усього, що з'являється в ньому і змінює одн'є `одне» [1, с. 123] – отже, воно об'єднує, саме при цьому лишається незмінним.

Давньогрецьке *to arēion*, будучи саме началом, не виникає і не зникає, відтак, для нього можливість нічим не відрізняється від буття. Тіло, наприклад, визначається як дещо обмежене поверхнею, воно протягне і не безкінечне, а безкінечне, вочевидь, не могло би мати кінця, адже кінець – це межа. На початку «Фізики» Аристотель ставить за завдання з'ясувати можливість існування безкінечного тіла і приходять до висновку про неможливість останнього. У осмисленні відношень між тілом і місцем, Аристотель вказує на обмежуючу роль місця відносно тіла, тобто місце виступає межею останнього, а отже, і формою, оскільки без наявності форми предмет виступав би невиокремленим субстратом матерії. Саме тому відносно аспекту межі Аристотель визначає місце як «першу нерухому межу охопленого тіла» [1, с. 132]. «Місце не є ні частиною, не стійкою властивістю окремого предмету, а дечим від нього відокремленим. Очевидно, місце є дечим схожим на посудину, адже посудина є наче переносним місцем, сама ж вона не має нічого від предмету, що міститься в ній» [1, с. 126].

На відміну від Платона, Аристотель не ототожнює місце з простором, про що чітко вказує у «Фізиці» [1]. А також філософ аналізує поняття порожнечі, яке існувало у античності ще до нього – критикує, зокрема, Демокріта, який згадував про порожнечу у своєму атомістичному вченні. Аристотель

вважає, що реально порожнеча існувати не може і визначає її як те, «що означає не тіло, але протяжність тіла» [1, с. 136].

Рух тіла здійснюється відносно місця, але саме воно лишається нерухомим. Окрім того, місце не є рушієм руху, хоча останній має «те, що рухає, те, що рухається і у що воно рухається» [1, с. 160]. Рух здійснюється відносно «якості, кількості, і у відношенні місця» [1, с. 162]. Отож, у кореляції з рухом, топос має такий зміст, що пов'язаний зі зміною, адже «те, що змінилось необхідно знаходиться в тому, у що воно змінилось» [1, с. 189] або ж «те, що змінилось знаходиться де-небудь або в чому-небудь» [1, с. 189]. У такому контексті ми не оминемо і питання темпоральності. Оскільки саме у контексті проблематики руху час і топос сходять у спільну систему координат, принаймні, так це виглядає у «Фізиці». Час пов'язаний із рухом та змінністю і є атрибутом руху, а місце виступає незмінною обмеженою частиною простору, відносно якого рух здійснюється. Простір – це невизначене середовище, у якому здійснюється рух. А місце є визначеною, обмеженою частиною цього простору. «Усяка лінія лежить між двома точками» [1; с. 168]. Очевидно, умовною або ж реальною лінією руху є ніщо інше як темпоральність, тому вона вимагає окремого розгляду.

**Темпоральність. Чому коло?** Ось як змальовує антична міфологія час: «Хронос, одвічний метафізичний антипод 'того, що поістині є', антипод чие власне буття сумнівне, антипод, що заражає неоднозначністю буття як таке, перетворює його у 'виникнення' і 'минання'» [17, с. 37]. Така онтологічна модель часу, як вже зазначалось, не викликала особливого інтересу античної людини, яка тяжіла швидше до буттєвої *перманентності*. Важливий вплив на такий стан речей, як видається, мають наступні чинники. 1) **Космоцентризм і космологізм** античного світобачення, який аж до неоплатоніків включно тримає свої позиції. Адже від початку античного філософування «життя космосу часто ототожнювалося з рухом небосхилу» [6, с. 6] (очевидно, мова йде про *циклічні*, повторювані рухи небесних світил) і в неоплатонізмі, йдеться хоч і про Єдине і Світову Душу, остання все ж носить космологічний зміст. 2) Вже згадане нами розуміння категорії *буття* як дечого цілісно-неділимого на частини. Коло тут виглядає як образ повноти. У колі початок і кінець – одне. Безкінечність греки мислять як циклічну незмінність – так звану «те-самість» існуючого. У Платона, зокрема, існувало три окремі категорії для позначення якісної диференціації темпоральності: часовість, завжди, вічність. Аристотель в деяких місцях своїх робіт принципово уникає слова вічність, а вживає – завжди (до цієї категорії, до речі, він відносить незмінні математичні закони та аксіоми). А в кінці «Фізики» філософ порівнює пряму з колом: «на прямій визначені і початок, і кінець, і середина, і вона все покладає в собі, так, що є місцем, де починається рух і де він закінчується... а в круговому русі нічого не визначено, адже чому та або інша точка буде в більшій мірі межею на круговій лінії, аніж інша? Адже кожна точка однаково і початок, і середина, і кінець, так що на окружності, завжди і ніколи знаходяться в початку і в кінці. Тому куля, що обертається, рухається і, в деякому відношенні, покоїться, так як вона займає одне і теж місце» [1, с. 257]. 3) **Мисленню** античне світобачення також приписує незмінний характер. Парменід, наприклад, пов'язує мислення з буттям – воно також є неділимим. «Прокл в одному з коментарів (*місця де в «Тимей» Платона деміург змушує космос одноманітно обертатися по колу*. – курсив мій) пояснює, що кулеподібність космосу – пластичний образ самого розуму (грец. *Νους*, нім. *Geist*)» [17, с. 26]. Аристотель, слідуючи загальній античній традиції щодо вічності і незмінності космосу, згадує і про мислення в контексті часовості: «що ж стосується часу і руху, то вони безкінечні, так як і мислення» [1, с. 122]. А в іншому місці філософ пише про онтологічну нетотожність відрізка часу з колом: «Хоча обертання Неба є такий-то час, але сам час ні в якому випадку не обертання, адже будь-який окремо взятий відрізок часу є частина колообертання, але не саме колообертання» [1, с. 146]. Очевидно філософ натякає на те, що коло це вже повнота часу, і сама часовість нею не є – отже, не сам час як такий, а безкінечність є колом.

Про позачасовий статус філософського мислення вказує М.Зайцев: «Як надприродна характеристика людини філософське мислення не має звичної просторової локалізації та часової тягlosti за схемою «виникло тут і в подальшому лише змінюється в часі». Мисленнєвий акт відбувається лише тут і зараз, у цій ділянці простору і в цей момент часу. Звідси ще одна його сутнісна характеристика: якщо мисленнєвий акт у своєму здійсненні потребує чинників, які зумовили його появу, то мислення повинне постійно відроджуватися, тобто постійно починати все з початку» [8, с. 17].

А. Шипілов у своїй книзі «Неісторія» називає 4 темпоральні категорії відомі для античності: *хронос* (фізикалістський час, який ми можемо вимірювати), *нун* («тепер»), *кайрос* (сприятливий час, що пов'язаний з благом і аналізується у «Нікомаховій етиці» Аристотеля); *хора* (сезони, що викорис-



товувались переважно у ритуалах). Зрозуміло, що саме хронос як час об'єктивний викликає найбільший інтерес більшості мислителів античності, оскільки кайрос як час враження (атрибутика суб'єктивного психологічного часу) принципово цікавить мислителів вже Середньовіччя.

Зенон із своїми загальновідомими апоріями береться за аналітику часу і простору у кореляції з рухом. П. Гайденок вказує, що «всі апорії мають за мету довести неможливість руху, оскільки його не можна мислити, не впадаючи у протиріччя» [6, с. 22]. На думку дослідниці, цей факт свідчить про інтенцію Зенона щодо «ілюзорності множинного і мінливого емпіричного світу» [6, с. 22], яка, варто визнати, впізнається як загальноантична тенденція, яка закарбувала себе ще з Мілету, а саме як пошук єдиної першооснови існуючого.

Платонівська модель часовості виглядає такою, що постійно вступає в діалектичні зв'язки час-вічність, Єдине-множинне. Платон не приписує часу завждисущість разом з космосом (як ось це знаходимо у Аристотеля), тому час виступає у нього лише відбитком вічності, атрибуцією множинного, а не Єдиного – «час постав як подоба вічності в емпіричному світі становлення» [6, с. 25].

Аристотель, у свою чергу, досліджує не метафізичне, а фізичне підґрунтя для аналітики часовості, пов'язуючи його з рухом фізичних тіл та його вимірюванням. Філософ уподібнює сутність часу до усіх речей, що мають подільність – час ми також можемо поділити: «одні частини вже були, інші – будуть – і ніщо не існує» [1, с. 145]. «Тепер» Аристотель не відносить до частин часу і присвячує цьому концепту достатньо уваги. «Тепер» у Аристотеля виконує як обмежуючу («отримати обмежений час можливо» [1, с. 146]), так і об'єднуючу функцію («тепер» виступає в якості умовних точок, наявність яких у часі дозволяє визначати його як дещо спільне). Філософ вказує, що «тепер» за своїм субстратом є незмінним, але воно щоразу належить інакшому буттю у часі – тому кожен раз видається відмінним: «Тіло, що рухається лишається тим самим – точкою, каменем або іншим чимось, а за визначенням стає іншим» [1, с. 149]. «Тепер» є дечим неділимим [1, с. 185] і в ньому самому «немає ніякого руху» [1, с. 186]. Також філософ не розглядає час поза змінністю існуючого, вважаючи, що саме завдяки змінам станів речей ми і можемо спостерігати наявність часу. Змінність полягає у тому, що «якби тепер не було кожен раз інакшим, а тотожним і єдиним, часу не було б» [1, с. 147]. Втім, усякій зміні філософ приписує конечний зміст, адже вона йде «із чогось у що-небудь» [1, с. 225]. Аристотель пояснює своє бачення часу, поєднуючи його з розумінням числа. Оскільки для усякого числа має існувати дещо, чим воно вираховується (інакше його наявність не прослідковувалась б), то для часу таким рахівником мислитель називає душу «без душі не може існувати і час» [1, с. 157], чим і задає інтенції для рефлексій мислителів ще цієї (в особі Плотіна) та наступних епох.

Плотін як представник неоплатонізму тримається платонівської інтерпретації про час у кореляції з вічним, трансцендентним світом, тому аристотелівська модель фізикалістського пояснення часу через рух видається йому неприпустимою. Плотін намагається віднайти онтологічну сутність темпоральності як такої. У його концепції прослідковуються тенденції психологізму, оскільки часовість він розглядає як властивість душі, яка прагне постійно чого завгодно, але не того, що є – саме тому вона часує. Так з'являється, на думку філософа, «з непорушності – рух і зміна, з тотожного – завжди відмінне, із самодостатнього – таке що постійно потребує іншого» [6, с. 47]. Отже, Плотін зосереджує, вже більшу увагу на темпоральності як житті душі, що прагне змінюваності. У даному випадку час виглядає сутністю самого такого переходу, зміни.

Підводячи підсумок, звернемося до А. Лосева, слова якого з праці «Антична філософія історії» дозволяють більш критично поглянути на загадковий образ кулеподібної вічності Античного світобачення: «Потрібно сказати, що з цією кулеподібністю космосу, з цими похвалами на адресу вічного руху, який в той самий час являється і обертанням в одному і тому ж місці, і з цими захватами на адресу нерухокої вічності, в той самий час вічно рухомої, але такої, що нікуди не виходить за точно визначені межі антична філософія взагалі говорячи ніколи не розлучалась...» [12, с. 12]. Втім, саме такий спосіб мислення поклав початки європейської філософії та онтологічні основи часо-просторових рефлексій, ставши насправді «духовним витоком європейського людства» [8, с. 11]. Це спонукає нас знову повертатись до античної онтології часо-простору задля осмислення соціально-філософських проблем сьогодення.

**Топос сучасного інформаційного простору та часосприйняття сьогодні.** Дослідження онтології часо-простору Античності дозволяє нам провести деякі паралелі із сьогоденням. Цікаво, що кожна епоха, виходячи із власного світоглядного підґрунтя, мала свій домінуючий стереотип розуміння соціального топосу як скріплюючого елементу. Наприклад, для античного світобачення це була агора

(«місце зборів»), для Середньовічного європейського мислення – образ Церкви, для Новочасного – *civitas* (місто, держава, громадянство) – об'єднання людей законом, для епохи Романтизму – ідея нації, етносу. Після краху гегеліанства та модерних настроїв важко віднайти такий моно-фундаменталістський доміант. Натомість, в сучасну інформаційну епоху цілком справедливо назвати таким доміантом комп'ютер або ж мережу інтернет як топос здійснення соціального. Модель інформаційного суспільства виглядає такою, що збирає усі компоненти соціального цілого навколо одного інформаційного простору. Більше того ціле (як і частини) знаходяться в одному місці – це сприяє рівності комунікацій і рівному доступу до інформації. Тому таке суспільство тяжіє, аби подолати тілесно-просторову та часову обмеженість людського існування, але воно натомість пропонує нову межовість – «межу пізнаного» або межу відкритого для доступу. За Аристотелем пізнати річ означає з'ясувати її причину або ж мету. Наприклад, Й. Масуда (засновник і колишній президент Інституту інформаційного суспільства у Токіо) чітко визначає мету інформаційного суспільства як «реалізацію цінності часу» [14, с. 474], але оскільки таке суспільство є поліцентралізованим, то «інформаційні послуги створюють ті цінності часу, які являють собою мету для вільних об'єднань» [14, с. 481], тобто локальних.

Аристотель зазначав, що «предмети, які знаходяться в місці захоплюються місцем» [1, с. 152], і «все, що знаходиться в часі необхідно захоплюється часом» [1, с. 152], себто *місце* виконує з одного боку, формоутворюючу функцію, з іншого – відіграє об'єднавчу роль – збирає суспільство в одному соціальному просторі, де ціле і частини самі по собі не є тотожними. *Темпоральність*, своєю чергою, привносить свої закони у розгортанні індивідуально-людського існування як частини цілого. Якщо проводити ретроспекції розуміння топосу від античності до сьогодення, то самі онтологічні його засади, по суті, не зазнали значних зрушень: топос для цілого і частин той самий, незмінний, хоча змінюються вони самі – частини; місце не зникає, якщо зникають його частини, учасники; місце є своєрідна форма, яка обмежує.

Натомість, часосприйняття в добу after-модерн зазнає ряд трансформацій. Наприклад, темпоральний концепт «тепер» (нун), якому Аристотель приділяв особливу увагу, у інформаційну добу не є надто важливим – існує тенденція до зникнення його рецепції. Чому? «Тепер» – це межа, гранична точка між минулим і майбутнім, а для нашої доби є притаманною інтенція на долання усіляких меж і межових точок. Часова онтологічна модель «рух із чогось у що-небудь», яка мала місце вже в Античності, особливого успіху набула у Середньовіччі (у зв'язку з поясненням психологічного часу, «внутрішньої людини»), була дещо знехтувана трансцендентальною філософією (оскільки мислячий суб'єкт – це суб'єкт поза часовою емпірією) знаходить свій відгук вже аж у М.Гайдеггера (який окрім векторності приділяє також особливу увагу «теперішньому» і пов'язує його зі структурою присутності – вона виступає як незакритість), а постмодерні настрої тяжіють швидше до транс-часових зразків темпоральності.

**Висновки.** Античний соціокультурний вимір дає нам осмислення того, що «час часує себе як онтологічна диференція» [17; с. 18]. Ця думка є дуже важливою оскільки суб'єктивне смислопокладання володіє певною окремішньою визначеністю. Остання виявляється як певний топос вміння поводитись з речами саме так і не інакше – це і є смисловий топос: «щось», «якось» або «ось», «тут» його буття.

Античність дала нам і іншу важливу думку, про те що «рух є інакшість, нерівність і не-сущє» [17, с. 38] – а це і є ознака темпоральності, вона не є, вона часує, буттєє – оскільки «поняття людської самості (*das Selbst*), поняття буття і поняття часу нерозривно між собою пов'язані» [17, с. 19] Тим не менше, топос (яким би локальним він не був) стає більш-менш статичним місцем (при цьому місцем для цілого, а не сукупності частин). Цей посыл змушує нас звертатись до осмислення проблеми: як індивідуальне стає соціальним, і соціальне – індивідуальним? А. Артеменко вказує інакше «... в практиці суб'єктивізації соціальний досвід оточення стає «зондом» що дозволяє залучити до простору людини простір спільноти [2, с. 94], а як перший так і останній досвід буттяють у якості визначеності, щойкості.

Х.У. Гумбрехт у «Виробництві присутності» [7] так означає особливості сучасної епохи: «Публічний простір стали мислити як сферу дискусії, де усі учасники мають відволікатись від своїх групових, приватних інтересів заради досягнення консенсусу» [7, с. 46]. Ми не утотожнюємо публічний простір із соціальним (втім, навіть якби було й так) – те й інше виглядає лише як субстрат, адже коли мова йде про конкретну спільноту, остання виглядає такою, що має визначений топос, має межу,

займає конкретну нішу у соціальному просторі. Конкретність проявляє свій зміст як фізична присутність, «локалізація явища в просторі і часі, який відчувається тілесно. Для людини така локалізація відчувається через відчуття власного тіла як прив'язки до просторового топосу, оточення речей» [2, с. 90]. Закономірно, що античне світобачення розглядало просторову онтологію через топос фізичного тіла. «'Точка відсилань' чи 'точка з'єднань' завжди буде прив'язана до топосу особи» [2, с. 119]. Відома американська дослідниця Кетрін Хейлз знаменує сучасну інформаційну епоху «розширенням людського, яке починає виходити за рамки тілесності через систему електронних перетворювачів, що змінює тіло в інформаційне поле, не замкнене обмеженнями простору і часу» [9, с. 26]. Такий стан справ разом з перевагами породжує і кризові явища, наприклад, *тенденція калькулятивного відношення до людського існування*. Позитивним наслідком інформаційної доби є те, що вона відкриває можливості – саме цим і пояснюється доміант орієнтацій на майбутнє. Проблема в тому, що *спектр цих можливостей часто буває нав'язаний ззовні* (з тиском переважно на інстинктивну та підсвідому, а не раціональну сферу існування – як це можемо помітити на механізмах маркетингу та реклами), а не виходить із самої тілесно-духовної природи, її особистої свободи. *Знімається процесуальність та пов'язане з нею смислотворення* – зникає послідовність, порядок, смисл (а смисл та його інтерпретацію і прийнято вважати основою гуманітаристики) – це те, що притаманно суто людині, і не може бути замінено інформаційним носієм.

### Література:

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
2. Артеменко А. П. Топологія ідентичності в мережевих структурах соціуму. Х. : Цифрова друкарня № 1, 2013. 344 с.
3. Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності ; пер.з англ. Антона Марчинського. Київ : Критика, 2013. 176 с.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М., 1986. С. 381–393, 429–432.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ : ППС – 2002, 2004. 206 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
6. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогрес – Традиция, 2006. 464 с.
7. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение ; пер. с англ. С. Зенкина. М. : Н л-рное о, 2006. 184 с.
8. Зайцев М. Ранні грецькі філософи (від Фалеса до Демокріта): курс лекцій. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2016. 178 с.
9. Эпштейн М. Знак пробела: Обудущем гуманитарных наук. М. : Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.
10. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / відп. ред. Анатолій Лой. Київ : Дух і літера, 2011. 280 с.
11. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії ; пер. з нім. – Київ : Дух і Літера, 2006. 436 с.
12. Лосев А. Античная философия истории [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.pseudology.org/Psychology/LosevAntichnayaPhilosofiyalstorii.pdf>
13. Мамардашвили М. Лекции по античной философии / под ред. Ю. П. Сенокосова. М. : «Аграф», 1999, лекция 4.
14. Масуда Й. Комп'ютопія / Філософія як рефлексія духу: хрестоматія / ред. Людмила Рижак. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. С. 471–488.
15. Хайдеггер М. Бытие и время ; пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Академический Проект, 2011. 460 с. (Философские технологии).
16. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / Разговор на проселочной дороге. Сборник ; пер. нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. М. : Высш.шк., 1991. 192 с.
17. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
18. Шипилов А. Неистория. М. : Прогрес-Традиция, 2012. 448 с.

Отримано: 3 квітня 2018 р.

Прорецензовано: 14 травня 2018 р.

Прийнято до друку: 17 травня 2018 р.

e-mail: husak@ucu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-36-43

Гусак П. Р. Ресентимент як підстава старозавітних біблійних сюжетів (Герменевтичне дослідження на прикладі розповіді про Каїна та його нащадків [Бут. 4:1–26]). Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 36–43.

УДК 2-1

**Петро Гусак**

## РЕСЕНТИМЕНТ ЯК ПІДСТАВА СТАРОЗАВІТНИХ БІБЛІЙНИХ СЮЖЕТІВ

(Герменевтичне дослідження на прикладі розповіді про Каїна та його нащадків [Бут. 4:1–26])

Використовуючи метод філософської герменевтики текстів і зокрема – етимологічну герменевтику як його підвид, та опираючись на працю Макса Шелера «Ресентимент у побудові моралей», автор статті показує, що мотивом складення розповіді про Каїна та його нащадків (Бут 4, 1-26) був ресентимент кочівників до народів осілої землеробської цивілізації: ім'я «Каїн» означає «коваль», а його рід занять – обробіток землі. Новизна статті полягає у баченні сюжету під іншим кутом зору: досі ресентимент звичайно приписували Каїнові й пояснювали ним його мотив убивства Авеля. Стаття може бути корисною біблістам, дослідникам історії й культури давнього Ізраїля та усім, хто бажає докладніше розуміти Писання Старого Завіту.

**Ключові слова:** ресентимент; психологічна постава; коваль; землеробство; осілість; кочовий спосіб життя; обробіток заліза; відділеність від землі; ціннісний самообман; приниження цінних властивостей; документарна теорія; світоглядно-ідеологічна основа; негативізм; родова свідомість; моральне виправдання.

**Петро Гусак**

## РЕСЕНТИМЕНТ КАК ОСНОВАНИЕ ДЛЯ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ БИБЛЕЙСКИХ СЮЖЕТОВ

(Герменевтическое исследование на примере рассказа о Каине и его потомках [Быт. 4:1–26])

Используя метод философской герменевтики текстов и в частности – этимологическую герменевтику как его подвид, и опираясь на труд Макса Шелера «Ресентимент в структуре моралей», автор статьи показывает, что мотивом составления рассказа о Каине и его потомках (Быт 4, 1-26) был ресентимент кочевников к народам оседлой земледельческой цивилизации: имя «Каин» означает «кузнец», а его род занятий – возделывание земли. Новизна статьи состоит в видении сюжета под иным углом зрения: доселе ресентимент обычно приписывали Каину и объясняли им его мотив убийства Авеля. Статья может быть полезной библистам, исследователям истории и культуры древнего Израиля и всем, кто желает достовернее понимать Писания Ветхого Завета.

**Ключевые слова:** ресентимент; психологическая позиция; кузнец; земледелие; оседлость; кочевой способ жизни; обработка железа; отделённость от земли; ценностный самообман; унижение ценных свойств; документарная теория; мировоззренческо-идеологическое основание; негативизм; родовое сознание; моральное оправдание.

**Petro Husak**

## RESENTIMENT AS REASON OF THE OLD TESTAMENT BIBLICAL TOPICS

(Hermeneutical investigation on example of narration on Cain and his descendants [Gen. 4:1–26])

Applying the method of philosophical hermeneutics of texts, and especially – the etymological hermeneutics as its subspecies, and relying on the work of Max Scheler «Ressentiment in the structure of morals», the author of the article shows, that the composition motive of narration on Cain and his descendants (Gen 4, 1-26) was a resentment of nomads towards the peoples of the settled agricultural civilization: the name «Cain» means «blacksmith», and his occupation was cultivation of the land. The absence of their own land and nomadic way of life of the ancient Israel with its main means of living: breeding of the livestock, combined with the absence of iron and its processing, formed the ground for resentment of Israel towards the settled agricultural peoples. The novelty of the article consists in the seeing the topics from another point of view: till now the resentment was usually ascribed to Cain and one explained by it Cain's motive of murder of Abel. The article could be useful to the biblical scholars, researchers on the history and culture of the ancient Israel and to all who want to understand the Old Testament Writings more precisely.

**Key words:** resentment; psychological attitude; blacksmith; agriculture; settled way of life; nomadic way of life; processing of iron; separation from the land; value self-deception; debasing of the value properties; documentary theory; worldview- and ideological foundation; negativism; patrimonial consciousness; moral justification.

**Актуальність дослідження.** Французьке слово *ressentiment* точно й недвозначно означає те явище, про яке йдеться, й наявність якого я вбачаю в глибинній мотивації складення й написання деяких біблійних сюжетів. Це слово – неперекладне: жоден переклад на інші мови не спроможен переда-

ти його смислових відтінків, й тому його так і вживають як іншомовне запозичення: *ресентимент*. Оскільки ресентиментні мотиви, з одного боку, раз-у-раз звучать в біблійних текстах, а з іншого – ці тексти є визначальними для релігійної та суспільної практики adeptів так званих «авраамічних» релігій (чи принаймні, суттєво впливають на цю практику), то я вважаю за необхідне прослідкувати функціонування ресентименту в біблійних текстах – на прикладі винесеної в заголовок розповіді про Каїна та його нащадків, щоб так частково допомогти роз'яснити елементи бачення суспільних реалій та можливі мотиви поведінки adeptів згаданих релігій.

**Стан теоретичної розробки теми.** Макс Шелер, посилаючись на Фрідріха Ніцше [15, с. 260–284], котрий вперше вжив цей термін у його вихідній французькій формі й зробив із нього етичний *terminus technicus* [16, с. 36], вважає, що семантично найбільш спорідненим із ним є німецьке слово «Groll», що його Словник Макензена тлумачить як «*verhaltener Zorn*» [12, с. 920]: *затамований гнів*, а Duden – як «*unterdrückte Wut*» [17, с. 173]: *пригнічена лють*. Шелер визначає ресентимент так: «Це за-тасна й незалежна від активності «я» злість, яка темно бродить в душі; виникає вона внаслідок повторюваного пережиття інтенцій ненависті чи інших ворожих емоцій, та, ще не містячи жодного визначеного ворожого наміру, живить у своїй крові всі можливі наміри такого типу. ... Ресентимент – це самоотруєння душі, яке має цілком визначені причини і наслідки. Воно є довготривалою психічною поставою, яка виникає внаслідок систематичного подавлення виражень певних душевних порухів і афектів, самих по собі нормальних й таких, що належать до основної структури людської природи, – подавлення, яке має своїм наслідком витворення певних тривалих спрямувань на певні типи самообману щодо цінностей та відповідних їм ціннісних суджень. Передусім маються на увазі такі душевні порухи й афекти, як почуття й імпульс помсти, ненависть, злоба, *заздрість*, зловтіха, підступність» [16, с. 36–37; 38]. (Переклад та курсив мій – П.Г.). В подальшому тексті Шелер розглядає такий різновид ресентименту, як *заздрість* через певну значущість, якою володіє хтось інший, і якою той, хто заздрить, *безсилий заволодіти* (й отримати рівноцінну їй з іншого джерела – неможливо), а тому у своєму світосприйнятті, у своєму оцінюванні девальвує її цінність (*durch illusiondre Herunterdrücken der wertvollen Eigenschaften* [16, с. 49] – через ілюзорне *приниження* цінних властивостей), перетворюючи в «суб'єктивну антицінність», чи, як висловлюється Ніцше, «фальсифікує ціннісні скрижалі» [16, с. 63]. Шелер порівнює цю зміну сприйняття з поставою лисиці з байки Езопа «Лисиця й виноград»: будучи не в змозі дотягнутися до винограду, бо той високо ріс, лисиця врешті полишає спроби його дістати, виправдовуючи це полишення тим, що виноград ще зелений і кислий, а тому не вартий її зусиль [16, с. 63–64]. І навіть якщо зі зміною культурно-історичних обставин той, хто раніше заздрив, але був безсилий заволодіти певною значущістю (мається на увазі «колективний суб'єкт» як культурно-історична спільнота), врешті нею оволодіває, то все ж той різновид ресентименту так входить у «родову свідомість», що продовжує існувати доти, доки існує дана культурно-історична спільнота, впливати на формування її життєвого досвіду й мотивувати її. (Досі я не зустрічав спроб пояснити саме написання сюжету про Каїна і Авеля ресентиментом. Радше навпаки, ресентимент приписують Каїнові й пояснюють ресентиментом його мотив убивства Авеля. Див. наприклад: *Trice. Encountering Cruelty* [19]; *Arterburn. Lose It For Life* [10]; *Why did Cain kill Abel?* [20]; *Character Defect Resentment* [11]. У цьому й полягає новизна моєї статті).

**Мета статті.** Я вважаю, що вищенаведений різновид ресентименту мотивував написання біблійної розповіді про Каїна та його нащадків (Бут. 4:1–26), та, використовуючи метод філософської герменевтики текстів і зокрема – етимологічну герменевтику як його підвид, й опираючись на вищенаведені напрацювання Макса Шелера, спробую це продемонструвати.

**Виклад матеріалу.** Для аналізу грецького тексту Бут. 4:1–26 я опираюся на видання: *Greek OT: LXX [A] Accented*<sup>2a</sup> [14]. Український переклад мій – П. Г. (Див. Таблицю 1).

Таблиця 1

## Текст Книги Буття 4:1–26

## Грецький текст

## Український переклад

1.	αδαμ δὲ ἔγνω ευαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τὸν καιν καὶ εἶπεν ἑκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ	1.	Адам же пізнав Єву, жінку свою, і зачавши, породила Каїна і сказала: набула [я] людину через Бога.
2.	καὶ προσέθηκεν τεκεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν αβελ καὶ ἐγένετο αβελ ποιμὴν προβάτων καιν δὲ ἦν ἐργαζόμενος τὴν γῆν	2.	Йй на додачу породила (дослівно: «додала родити») брата його Авеля. І став Авель пастухом овець, а Каїн обробляв землю (дослівно: «був обробляючий землю»).
3.	καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας ἤνεγκεν καιν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς θυσίαν τῷ κυρίῳ	3.	І сталося після [цих] днів, приніс Каїн з плодів землі жертву Господеві.
4.	καὶ αβελ ἤνεγκεν καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν καὶ ἐπέιδεν ὁ θεὸς ἐπὶ αβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ	4.	І Авель приніс, і він – від первородних з овець його, і від товстих з них. І споглянув Бог на Авеля і на дари його.
5.	ἐπὶ δὲ καιν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχεν καὶ ἐλύπησεν τὸν καιν λίαν καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ	5.	А на Каїна і на його жертви не звернув уваги. І засмутився тим Каїн дуже, і поник лицем.
6.	καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῷ καιν ἵνα τί περίλυπος ἐγένου καὶ ἵνα τί συνέπεσεν τὸ πρόσωπόν σου	6.	І сказав Господь Бог Каїнові: чому ти став дуже сумний і чому поник лицем твоїм?
7.	οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκης ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης ἡμαρτες ἡσύχασον πρὸς σὲ ἢ ἀποστροφὴ αὐτοῦ καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ	7.	Якщо неправильно приніс, то неправильно й розділиш. Згрішив – заспокойся. До тебе повертається гріх (дослівно: «до тебе повернення його»), а ти запануй над ним.
8.	καὶ εἶπεν καιν πρὸς αβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦς ἐν τῷ πεδίῳ καὶ ἀνέστη καιν ἐπὶ αβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν	8.	І сказав Каїн до Авеля, брата свого: прийдімо в поле. І сталося, коли вони були в полі, і повстав Каїн на Авеля, брата свого, і вбив його.
9.	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς καιν ποῦ ἐστὶν αβελ ὁ ἀδελφός σου ὃ δὲ εἶπεν οὐ γινώσκω μὴ φύλαξ τοῦ ἀδελφοῦ μου εἰμι ἐγώ	9.	І сказав Бог до Каїна: Де є Авель, брат твій? Той сказав: не знаю; я не є сторож брата мого.
10.	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς τί ἐποίησας φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με ἐκ τῆς γῆς	10.	І сказав Бог: Що ти вчинив? Голос крові брата твого кричить до Мене з землі.
11.	καὶ νῦν ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ τῆς γῆς ἣ ἔχανεν τὸ στόμα αὐτῆς δέξασθαι τὸ αἷμα τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκ τῆς χειρός σου	11.	І тепер проклятий ти від землі, яка роззявила уста свої прийняти кров брата твого з руки твоєї,
12.	ὅτι ἐργᾷ τὴν γῆν καὶ οὐ προσθήσει τὴν ἰσχὴν αὐτῆς δοῦναί σοι στένων καὶ τρέμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς	12.	бо як оброблятимеш землю, не додасть [вона] своєї сили, [щоб] дати тобі. Нуждарем і тремтячим будеш на землі.
13.	καὶ εἶπεν καιν πρὸς τὸν κύριον μείζων ἢ αἰτία μου τοῦ ἀφεθῆναι με	13.	І сказав Каїн до Господа: Більша провина моя, щоб виправдати мене.
14.	εἰ ἐκβάλλεις με σήμερον ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου κρυβήσομαι καὶ ἔσομαι στένων καὶ τρέμων ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἔσται πᾶς ὃ εὐρίσκων με ἀποκτενεῖ με	14.	Якщо викинеш мене від обличчя землі і від обличчя Твого, критимусь й буду нуждарем і тремтячим на землі, й буде, [шо] всякий, хто знайде мене, вб'є мене.
15.	καὶ εἶπεν αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς οὐχ οὕτως πᾶς ὃ ἀποκτείνεις καιν ἐπτά ἐκδικούμενα παραλύσει καὶ ἔθετο κύριος ὁ θεὸς σημεῖον τῷ καιν τοῦ μὴ ἀνελεῖν αὐτὸν πάντα τὸν εὐρίσκοντα αὐτόν	15.	І сказав йому Господь Бог: Не так. Всякий, хто вб'є Каїна, сім відплат отримає. І поставив Господь Бог знак Каїнові, щоб не вбив його всякий, хто знайде його.
16.	ἔξῃλθεν δὲ καιν ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ καὶ ᾤκησεν ἐν γῇ ναϊδ κατέναντι εδεμ	16.	Відійшов Каїн від обличчя Бога й оселився в землі Наїд (Нод) навпроти Едему.
17.	καὶ ἔγνω καιν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τὸν ενωχ καὶ ἦν οἰκοδομῶν πόλιν καὶ ἐπωνόμασεν τὴν πόλιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ενωχ	17.	І пізнав Каїн жінку свою, і зачавши, народила Еноха. І збудував місто й назвав це місто за іменем сина свого Енох.

18.	ἐγενήθη δὲ τῷ ἐνωχ γαιδαδ καὶ γαιδαδ ἐγέννησεν τὸν μαιηλ καὶ μαιηλ ἐγέννησεν τὸν μαθουσαλα καὶ μαθουσαλα ἐγέννησεν τὸν λαμεχ	18.	Народився Енохові Гедад, а Гедад народив Маєла, а Маєл народив Матусала, а Матусал народив Ламеха.
19.	καὶ ἔλαβεν ἑαυτῷ λαμεχ δύο γυναῖκας ὄνομα τῇ μιᾷ ἀδα καὶ ὄνομα τῇ δευτέρᾳ σελλα	19.	І взяв Ламех собі дві жінки. Ім'я одній Ада, а ім'я другій – Селла.
20.	καὶ ἔτεκεν ἀδα τὸν ἰωβελ οὗτος ἦν ὁ πατὴρ οἰκούντων ἐν σκιναῖς κτηνοτρόφων	20.	І народила Ада Йовела (Явала): той був батьком тих, що живуть в наметах і годують худобу (займаються скотарством).
21.	καὶ ὄνομα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἰουβαλ οὗτος ἦν ὁ καταδείξας ψαλτήριον καὶ κιθάραν	21.	Й ім'я брата його – Ювал. Той відкрив (тобто винайшов) псалтир і кіфару.
22.	σελλα δὲ ἔτεκεν καὶ αὐτὴ τὸν θοβελ καὶ ἦν σφυροκόπος χαλκεὺς χαλκοῦ καὶ σιδήρου ἀδελφὴ δὲ θοβελ νοεμα	22.	Селла ж народила Товела (Тувал-Каїна). І був він коваль мідний – міді і заліза. Сестра Товела – Ноема.
23.	εἶπεν δὲ λαμεχ ταῖς ἑαυτοῦ γυναῖξιν ἀδα καὶ σελλα ἀκούσατέ μου τῆς φωνῆς γυναῖκες λαμεχ ἐνώτισασθέ μου τοὺς λόγους ὅτι ἄνδρα ἀπέκτεινα εἰς τραῦμα ἐμοὶ καὶ νεανίσκον εἰς μώλωπα ἐμοὶ	23.	Сказав же Ламех своїм жінкам: Адо і Селло, слухайте мій голос, жінки Ламеха, вкладіть у вуха слова мої, бо мужа я вбив за рану, і юнака за синяк мені.
24.	ὅτι ἐπτάκις ἐκδεδίκηται ἐκ καιν ἐκ δὲ λαμεχ ἑβδομηκοντάκις ἐπτά	24.	Бо як всемеро відплатиться за Каїна, за Ламеха – в сімдесят семеро.
25.	ἔγνω δὲ ἀδαμ εὖαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ σηθ λέγουσα ἐξανεστήσεν γάρ μοι ὁ θεὸς σπέρμα ἕτερον ἀντὶ ἀβελ ὃν ἀπέκτεινεν καιν	25.	Пізнав же Адам жінку свою, і зачавши, народила сина, і назвала ім'я його Сет, кажучи: підняв (воскресив) мені Бог інше насіння замість Авеля, якого вбив Каїн.
26.	καὶ τῷ σηθ ἐγένετο υἱὸς ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνωс οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ	26.	І Сетові народився син, назвав же ім'я йому Енос. Той понадіявся призвати ім'я Господа Бога.

Перше, що впадає у вчі при читанні цього уривка, це імена синів Адама і Єви: καιν – Каїн, та ἀβελ – Авель, а також їхній рід занять (причому молодший Авель згадується першим): καὶ ἐγένετο ἀβελ ποιμὴν προβάτων – і став Авель пастухом овець; та καιν δὲ ἦν ἐργαζόμενος τὴν γῆν – а Каїн обробляв землю. Вже тут видно розподіл двох основних родів занять, поширених у Близькосхідних культурах на час кодифікації цієї розповіді: землеробство і скотарство, причому скотарство згадується першим.

Стосовно значень їхніх імен: Згідно з «Кратким толкователем к Ветхому Завету» [1, с. 1851–2011]: «У ряді семітських мов слово Каїн також означає коваль» [1, с. 1859]. (Переклад мій – П.Г.). Те саме говорить і «Электронная еврейская энциклопедия»: «קַיִן ... справжнє значення імені: коваль (як в арамейській і арабській мовах)» [5]. (Переклад мій – П.Г.). Судячи зі звучання й написання, співзвучного зі словами з індоєвропейських мов, що означають професію коваля чи мають значення, дотичні до процесу кування (пор. старослов'янське: *Кий, Кувер* (див.: [2, с. 35]: «У візантійських текстах Кий згадується під іменем Кувер. Згідно з переконливо аргументованою думкою мовознавців... слов'янське ім'я Кий в архетипі звучало як «Кув»: довге індоєвропейське «кы» на слов'янській мовній основі дало тверде «и»... Етимологічно це ім'я пов'язане з терміном «кувати»: слово «кий» у давньоруській мові означало «молот»»). (Переклад мій – П.Г.), англійське: *coin*, українське: *кайло*, в слов'янських мовах схожі корені: *кувати, kovati, коваль, kovac*), це слово походить або з давньоєврейської мови того періоду, коли виокремлення її та індоєвропейських мов з первісної прамови було ще «свіжим», або воно є пізнішим запозиченням з індоєвропейських мов. Таким чином, вірш Бут 4, 2 подає нам стисло характеристику Каїна: коваль і землероб. Одне заняття пов'язане з другим: для обробітку землі потрібні металеві знаряддя, отож ім'я Каїн означає того, хто вмів кувати ці знаряддя та обробляти ними землю. Для цих занять сприятливішим є осілий спосіб життя.

Ім'я ἀβελ – Авель згідно з тим самим «Кратким толкователем к Ветхому Завету» [1, с. 1859] означає «пара» або «марнота», а за коментарем з «Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift» [13, с. 20]: *Windhauch* – «подих вітру»: щось рухливе, летюче, непостійне, що може слугувати метафорою для кочового, неприв'язаного до землі способу життя. Заняттям, відповідним до такого способу життя, є випасання отар (скотарство), про що говорить той сам вірш Бут. 4:2.

Вірші Бут 4:3–5 розповідають про жертвоприношення (θυσία) обидвох братів, відповідні до їхнього роду занять: ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς – з плодів землі, та ἀπὸ τῶν πρωτότόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν – з первородних від його овець і з товстих їх. Вірші Бут 4:4–5 повідомля-

ють без подальших обґрунтувань: καὶ ἐλεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ αβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δόροισ ἀυτοῦ – і споглянув Бог на Авеля та на дари його; ἐπὶ δὲ καὶν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχευεν – на Каїна ж та на жертви його не звернув уваги. Подальші вірші (Бут. 4:5–7) психологічно тонко й по-мистецьки розповідають про процес надходження спокуси на Каїна, представляють діалог Бога з Каїном про необхідність панування над гріхом, і врешті про вбивство Авеля ἐν τῷ πεδίῳ – на полі (Бут. 4:8). Далі слідує Божий вирок з дуже характерними формулюваннями: καὶ νῦν ἐκκατάρατος σὺ ἀπὸ τῆς γῆς – і тепер проклятий ти від землі (Бут. 4:11); ὅτι ἐργᾷ τὴν γῆν καὶ οὐ προσθήσει τὴν ἰσχύον αὐτῆς δοῦναί σοι – бо як оброблятимеш землю, не додасть [вона] своєї сили, [щоб] дати тобі (Бут. 4:12), і ключова фраза в проклятті: στένων καὶ τρέμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς – *нуждарем і тремтячим будеш на землі* (Бут. 4:12).

Виникає запитання: чому все це розповідається про *коваля і землероба*? Чому без дальших пояснень стверджується, що Бог не прийняв його *землеробських* жертв? Чому він зображений вбивцею брата, який за своїм іменем та родом занять чітко відповідає образіві *кочівника-пастуха*? (Вбивцею зображений не лише сам Каїн, а і його нащадок Ламех (Бут. 4:23–24), а серед інших нащадків Каїна-братовбивці згадується Явал, котрий поміняв землеробський спосіб життя свого прабатька Каїна на *кочовий* (Бут. 4:20), та Ювал і Тувал-Каїн – майстер музичних інструментів і майстер ковальського мистецтва (Бут. 4:21–22)).

Згідно з цитованою вище «Електронной еврейской энциклопедией», «в міфі про Каїна відображені дуже давні конфлікти між кочовими пастушими та землеробськими племенами» [5] (переклад мій – П.Г.), і ці конфлікти полягали ось у чому:

Починаючи від покликання Авраама (Бут. 12:1, згідно з даними біблійної археології – біля 2100 року до Різдва Христового [9, с. 2]) і до переходу Єшуа Навином ріки Йордан та завоювання Ханаану (1230–1200 рр. до Р. Хр. згідно з «Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift» [13, с. 1437] і виданням «Библия» [1, с. 2096], а згідно з «Archaeological Study Bible» [9, с. 302] : 1406–1375 рр. до Р. Хр.) арамейські предки (див.: Повтор. 26:5) і сам Ізраїль, котрий починається від Якова (див.: Бут. 32:28) та його синів, не мали власної землі й вели кочовий спосіб життя, основним засобом прожитку при якому було розведення і випасання худоби. Однак, власна земля і осілість на ній були обіцяні Авраамові ще при першій з'яві (Бут. 12:1), що витворювало психологічну поставу *очікування* невизначеного в часі *сповнення обітниці* – при постійному спостереганні такого осілого способу життя й основного засобу прожитку – землеробства в народів, що по їхніх територіях кочував Ізраїль: щойно після завоювання Ханаану Ізраїль поступово перейняв від завойованих народів осілий спосіб життя та навички обробітку землі.

Таке невизначене в часі очікування землі й осілості, підкріплене усвідомленням недосяжності цієї мети власними силами – при зневажливому ставленні землеробських народів до кочових пастухів-скотарів (наприклад, єгиптян: Бут. 46:34) послужило підставою для формування ресентименту народу Ізраїля до осілих землеробських народів (перебування в рабстві у землеробському Єгипті (див.: Вих. 1:8 і далі) тільки посилило його), який протягом століть так увійшов у «родову свідомість», що став складовим елементом етнопсихології народу Ізраїля й залишився таким також і після завоювання Ханаану та переходу до осілого способу життя й землеробства. Постійні війни зі сусідніми землеробськими народами не давали ресентиментові з цієї етнопсихології «вивітритися».

Іншою підставою для формування ресентименту до осілих землеробських народів стала відсутність в народі Ізраїля заліза та технологій його обробітку – аж до періоду царювання Саула включно: 1020–1000 рр. до Р. Хр. згідно з «Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift» [13, с. 1437], 1030–1010 рр. до Р. Хр. згідно з «Библия» [1, с. 2096], 1050–1010 рр. до Р. Хр. згідно з «Archaeological Study Bible» [9, с. 395]: протягом приблизно цілої тисячі років, починаючи від Авраама, перших п'ятсот років з якої – це вік Середньої бронзи; Ранній залізний вік починається щойно біля 1200 р. до Р. Хр. [13, с. 1436–1437]. Становище Ізраїля стосовно заліза описано в Першій книзі Самуїла: **1 Сам. 13:19–21**. Для аналізу грецького тексту 1 Сам. 13:19–21 я опираюся на видання: *Greek OT: LXX [A] Accented*<sup>2a</sup> [14]. Український переклад мій – П.Г. (Див. Таблицю 2).



## Текст 1 Книги пророка Самуїла 13:19–21

Грецький текст		Український переклад	
19.	καὶ τέκτων σιδήρου οὐχ εὕρισκετο ἐν πάσῃ γῆ ἰσραὴλ ὅτι εἶπον οἱ ἀλλόφυλοι μὴ ποιήσωσιν οἱ εβραῖοι ῥομφαίαν καὶ δόρυ	19.	І майстра заліза не знаходилося у всій землі Ізраїля, бо казали іноплеменники: щоб не робили євреї меча і списа.
20.	καὶ κατέβαινον πᾶς ἰσραὴλ εἰς γῆν ἀλλοφύλων χαλκεύειν ἕκαστος τὸ θέριστρον αὐτοῦ καὶ τὸ σκεῦος αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὴν ἀξίνην αὐτοῦ καὶ τὸ δρέπανον αὐτοῦ	20.	І сходився весь Ізраїль в землю іноплеменників, щоби з міді зробити леміш свій і знаряддя своє, і кожен – сокиру свою і серпа свого.
21.	καὶ ἦν ὁ τρυγητὸς ἔτοιμος τοῦ θερίζειν τὰ δὲ σκεῦη ἦν τρεῖς σίκλοι εἰς τὸν ὀδόντα καὶ τῆ ἀξίνῃ καὶ τῷ δρεπάνῳ ὑπόστασις ἦν ἡ αὐτή	21.	І [коли] був урожай готовий до збирання, то [ціна за] приготування була три шекелі за заступ і за сокиру, і серпові підстава (ціна?) була така сама.

Беручи до уваги, що Книги пророка Самуїла – це хроніки, котрі писалися по «гарячих подіях» (близько 925 р. до Р. Хр. згідно з «Archaeological Study Bible» [9, с. 395]), і зважаючи на розповідний, історіографічний стиль цього текстового уривку, можна вважати описане становище Ізраїля щодо заліза та його обробітку достовірним історичним фактом: обробіток заліза тримали у своїх руках *вороги Ізраїля* – землеробський народ Філістії, що слугувало ще одним мотивом для формування ресентименту супроти тих, хто цим обробітком заліза володів.

Згідно з *Документарною теорією виникнення П'ятикнижжя*, що її дотримується видання «Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift» [13, с. 15], та під назвою «Документарна гіпотеза» приймає як складову історично-критичного методу в біблїстиці *Папська біблійна комісія* в документі «Глумачення Біблії в Церкві» [7, с. 36–38], *Ягвїстичний текст* (позначається літерою «J»), названий так через вжиток у ньому імені Бога «Ягве»), до якого належить розповідь про Каїна та його нащадків, було написано близько 900 року до Різдва Христового (отже, трохи пізніше від Книг пророка Самуїла) – як світоглядно-ідеологічну основу для самоідентифікації народу Ізраїля вже в період установленого царства Соломона. Остаточна редакція (R), яку було зроблено після повернення з Вавилонського вигнання (після 550 р. до Р.Хр., а за моїми власними дослідженнями, у яких я звертаю увагу на присутні в Книзі Буття грецькі запозичення і грецизми (грецькі словоформи), остаточна редакція відбулася ще пізніше, а саме – в Елліністичний період. Див.: [4, с. 66–69], [3]), і яка сформувала Книгу Буття у відомому нам вигляді, вмістила розповідь про Каїна та його нащадків у так звану «Первісну історію» (нім.: Urgeschichte) – перших 11 глав Книги Буття, котрі є не «історією» в сучасному науковому розумінні. Радше, вони є «міфологією» у властивому значенні цього терміну. («Міфологічний» означає «подію, яка справді була». В основі міфу лежить завжди реальна подія, яка стає «переосмислена», «переломлена» крізь призму даної культури, даного ступеня духовного розвитку та морального стану конкретної спільноти – роду, племені і т.д., і тому більше чи менше правдива [8, с. 47], пор.: [6]). У цій «Первісній історії» її укладач відобразив водночас і ресентимент до осілих народів, які мали землю і вміли її обробляти, що увійшов у «родову свідомість» (хоча на час укладення «Первісної історії» Ізраїль вже близько 300–400 років жив у Ханаані й переймав від завойованих народів осілий спосіб життя та навички обробітку землі), і ресентимент, породжений ще зовсім свіжим становищем Ізраїля стосовно заліза та його обробітку – в одній розповіді про Каїна та його нащадків, поєднавши в одній символічній постаті ковальство й землеробство та зобразивши ту постать вбивцею брата – кочівника й пастуха, який слугує символом самого Ізраїля. Представивши коваля і землероба братовбивцею, укладач «Первісної історії» як виразник етнопсихології Ізраїля, девальвував і *принизив ковальство* і землеробство як заняття, що довгі століття були для Ізраїля недосяжними – як «кислий виноград» для лисиці з байки Езопа. Читаючи зображення «носія» тих занять братовбивцею, адресати тексту мали б розуміти їх як негативні й негідні наслідування («Образ Каїна виводиться, з усією очевидністю, з відомого в багатьох народів негативного образу коваля-чарівника; у давніх євреїв до групи ремесел, що їх асоціювали з магією, відносилось, вочевидь, і землеробство, що дозволило переосмислити Каїна як землероба») [5] (переклад мій – П.Г.), а отже – вважати негативними й негідними наслідування усіх тих, хто був «носіями» цих занять також і в часі життя читачів. В такому літературному прийомі наявне описане Максом Шелером «ілюзорне знецінювання позитивних цінностей, які спершу

збуджували заздрість; ... *ціннісний самообман ресентименту* ... зняття напруги досягається тут через ілюзорне *приниження* цінних властивостей об'єкта порівняння, або через специфічну «сліпоту» на них; але наступним кроком – і щойно в цьому полягає основна дія ресентименту – через ілюзію і фальсифікацію *самих цінностей*, за наявності і чинності яких можливі об'єкти порівняння взагалі можуть мати позитивний та цінний характер» [16, с. 46; 49–50] (переклад мій – П.Г.). Характерним є вказане в сюжеті місце вбивства Авеля: *ἐν τῷ πεδίῳ* – *на полі*: там, де Каїн працював, що було його основним заняттям та засобом прожитку. Мотивоване ресентиментом описове вміщення вбивства Авеля у це середовище девальвує, знецінює і поле, і його обробіток: землеробство. В сюжеті також помітне намагання принизити осілий спосіб життя і пов'язані з ним ковальство та землеробство до рівня «власної» (себто, авторової і тієї етнокультурної спільноти, виразником світогляду якої був автор) фактичної здатності бажати, й тим самим очорнити (*verleumden*) їх [16, с. 50–51]: це видно у зображенні Каїнового нащадка Явала «батьком тих, що живуть в наметах і годують худобу (займаються скотарством)» (Бут. 4:20), у сенсі, що його прабатько Каїн був коваль і землероб, а нащадок «розівчився», «забув ті заняття» і став кочівником – «як і ми». Приниження музичного і ковальського мистецтва до рівня власної фактичної здатності бажати помітно і в зображенні Ювала, котрий відкрив (тобто винайшов) музичні інструменти (псалтир і кіфару) та Тувал-Каїна – коваля міді і заліза – *нащадками Каїна братовбивці* (Бут. 4:21–22: можна припускати, що й струнні музичні інструменти ізраїльтяни навчилися виготовляти та грати на них щойно після завоювання Ханаану, а під час кочового періоду їм були відомі лише духові інструменти, виготовлені з рогів тварин, наприклад, шофар). Приниження усього Каїнового родоводу посилюється ще й образом Ламеха-вбивці (Бут. 4:23). «Витонченою помстою» Каїнові (а отже – усім землеробам і ковалям) є позірне співчуття і милосердя до нього у вигляді вкладеної автором в уста Бога обіцянки відомстити всемеро за Каїна та у вигляді знаку, щоб його не вбив всякий, хто його знайде (Бут. 4:15): ті, хто раніше мав ті цінності (в даному випадку – ковальство і землеробство), прочитавши розповідь про Каїна, може мати їх надалі лише «з нечистою совістю», [хибно] осуджуючи самих себе: образ Каїна-братовбивці очорнив цінність ковальства і землеробства. Пор.: [16, с. 66–67]. Звідси стають зрозумілими й формулювання складеного автором розповіді «Божого вироку» Каїнові: *καὶ νῦν ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ τῆς γῆς* – і тепер проклятий ти *від землі* (Бут. 4:11: синтаксична конструкція *ἀπὸ τῆς γῆς* – це Genetivus separationis: «родовий відмінок відокремлення», який несе смислове навантаження відділеності: Каїн буде відділений *від основного місця і способу свого життя та засобу прожитку: землі*); *ὅτι ἐρύῃ τὴν γῆν καὶ οὐ προσθήσει τὴν ἰσχύον αὐτῆς δοῦναί σοι* – бо як *оброблятимеш землю*, не додасть [вона] своєї сили, [щоб] дати тобі (Бут. 4:12: його *місце життя й основний засіб прожитку* не дадуть йому сили), і ключова фраза в проклятті: *στῆνών καὶ τρίμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς* – *нуждарем і тремтячим будеш на землі* (Бут. 4:12: «станеш як ми – кочівники»): усі три фрази приписаного Богові «вироку» дихають ресентиментом до осілих землеробів.

**Висновки.** Якщо взяти до уваги постійний страх ізраїльтян перед осілими землеробськими народами, серед яких вони жили вже і після завоювання Ханаану, та почуття безсилля з огляду на відсутність заліза і знарядь, виготовлених з нього (передусім – зброї), як це описано в 1 Сам. 13:19–21, то стають очевидними передумови для формування ресентименту як «душевної конституції»: заздрості й таємної жадоби помсти тим, хто був для ізраїльтян джерелом страху й мав та вмів те, чого довгі віки не мав та не вмів Ізраїль, поєднаної з таємним бажанням «мати це все» [16, с. 65]. Алегорично виразивши ресентимент того типу в розповіді про Каїна та його нащадків й кодифікувавши цю розповідь як *частину Священного Писання*, автор розповіді доклався до закріплення ресентименту в груповій – родовій свідомості Ізраїля на тисячоліття вперед, і так заклав основу для формування негативізму до всіх притаманних іншим народам позитивних форм життя і культури, які протягом довгих періодів історії були для ізраїльтян невластиві й недосяжні, – в даному випадку це *осілість, земля, її обробіток і ковальство*: виготовлення зброї та знарядь для обробітку землі. Пор.: [16, с. 124]. Подібно, як і легенда про Хама, Сема і Яфета (Бут. 9:18–27) [4, с. 66–69], розповідь про Каїна слугувала «моральним виправданням» завоювання й підкорення землеробських народів Ханаану. Нерозуміння цих взаємозв'язків веде до невластивих коментарів про «виникнення «гріховної» цивілізації, в основі якої лежало ремесло і яка безповоротно загинула в потопі» [5] (переклад мій – П.Г.), та про те, що «цивілізація падшої людини несе в собі насіння зла» [1, с. 1859] (переклад мій – П.Г.).

Підсумовуючи сказане, я припускаю, що ресентимент як душевна постава, алегорично виражена в розповіді про Каїна та його нащадків, може слугувати ключем до зрозуміння й інших біблійних

текстів, у котрих ідеться про взаємовідносини Ізраїля з іншими народами: до зрозуміння мотивів і саме таких зразків індивідуальної та колективної поведінки. Сподіваюся, що стаття буде корисною біблістам, дослідникам історії й культури давнього Ізраїля та усім, хто бажає докладніше розуміти Писання Старого Завіту.

### Література:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе с приложениями. / [Учебное издание с общими и частными введениями, полными параллельными местами, подразделениями, кратким толкователем, аналитической Симфонией и географическими картами]. Брюссель : Изд. «Жизнь с Богом», 1973. 2351 с.
2. Браичевский М. Ю. Утверждение Христианства на Руси. Киев : Наукова думка, 1989. 296 с.
3. Гусак Петро. Боже Ім'я [Електронний ресурс] (2017). Режим доступу до статті: [http://dc.lviv.ua/zhuttya\\_v\\_isusi\\_hrici/svyate-pismo/4714-bozhe-mya.html](http://dc.lviv.ua/zhuttya_v_isusi_hrici/svyate-pismo/4714-bozhe-mya.html)
4. Гусак Петро. Конфлікт культурних ідентичностей кочівників та землеробів. Герменевтичне дослідження на матеріалі легенди про Сема, Хама і Яфета (Бут. 9:18–27). *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* / ред. колегія: І. Д. Пасічник, М.О. Зайцев та ін. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. Вип. 17. 170 с. С. 66–69.
5. Каин. *Электронная еврейская энциклопедия (создана в 2005-2006 гг. на базе Краткой еврейской энциклопедии в 11 томах, изданной в Иерусалиме в 1976–2005 гг.)* [Электронная версия]. Режим доступа: <http://eleven.co.il/?mode=article&id=11925&query=>
6. Льюфінк Норберт. Розуміння Священного Писання [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://dc.lviv.ua/zhuttya\\_v\\_isusi\\_hrici/svyate-pismo/4968-rozumnyya-svyaschennogo-pisannya.html](http://dc.lviv.ua/zhuttya_v_isusi_hrici/svyate-pismo/4968-rozumnyya-svyaschennogo-pisannya.html)
7. Папська біблійна комісія. Тлумачення Біблії в Церкві (15.04.1993). Львів : Свічадо, 2010. 148 с.
8. Элиаде Мирча. Аспекты мифа ; пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. Москва : Акад. проспект, 2010. 256 с.
9. Archaeological Study Bible / [An illustrated walk through biblical history and culture]. Grand Rapids, Michigan, U.S.A.: Zondervan, 2005. 2324 с.
10. Arterburn Stephen, M. Ed. Lose It For Life: Bible Study Guide and Devotional. Том 2. Nashvillen TN: Thomas Nelson, 2006. 288 с.
11. Character Defect Resentment [Electronic resource]. Mode of access: <https://www.scribd.com/document/72505790/Character-Defect-Resentment-pdf>
12. Deutsches Wörterbuch in 3 Bänden [Autor: Mackensen, Lutz, Prof. Dr.]. Band 2, G – P. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1979. – 1698 с.
13. Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift / [Gesamtausgabe]. Stuttgart : Katholische Bibelanstalt; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1980. – 1456 с.
14. Greek OT: LXX [A] Accented 2 a. – The morphologically analyzed text of CATSS LXX prepared by CATSS under the direction of R. Kraft (Philadelphia team). / [Based on the edition: LXX = Septuaginta, ed. A. Rahlfs. – Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; repr. in 9th ed., 1971]. Mode of access: <http://unbound.biola.edu/>
15. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Zur Genealogie der Moral // Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral; mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Alfred Kröner Verlag : Leipzig, 1930. – 428 с.
16. Scheler, Max. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze. 4. durchgesehene Auflage; herausgegeben von Maria Scheler.* Francke Verlag: Bern, 1955. – 450 с.
17. Schülerduden. Rechtschreibung und Wortkunde [Red. Ralf Osterwinter u. a.]. Mannheim – Zürich : Dudenverlag, 2010. 603 с.
18. TextCritical.net. / [developed by Luke Murphey]. [Electronic resource]. Mode of access: <https://textcritical.net/work/lxx/Genesis/4/25>
19. Trice, Michael Reid. Encountering Cruelty: The Fracture of the Human Heart. Leiden : Brill, 2011. 426 с.
20. Why did Cain kill Abel? [Electronic resource]. Mode of access: <http://www.creationmoments.com/content/why-did-cain-kill-abel>

Отримано: 27 серпня 2018 р.

Прорецензовано: 14 вересня 2018 р.

Прийнято до друку: 17 вересня 2018 р.

e-mail: katarzynashevchuk@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-44-49

Шевчук К. С. Естетичні цінності в концепціях представників універсализму та плюралізму в польській естетиці першої половини ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 44–49.

УДК 18(438)«19»

**Катерина Шевчук**

## ЕСТЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В КОНЦЕПЦІЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ УНІВЕРСАЛІЗМУ ТА ПЛЮРАЛІЗМУ В ПОЛЬСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ.

*Проблема естетичних цінностей завжди була однією з ключових в естетиці. Значення цієї проблеми у ХХ столітті пов'язане з пошуком адекватних критеріїв для оцінки новітньої художньої практики, що, здається, позбавлена художніх якостей, однак, має певне естетичне значення. В польській естетиці першої половини ХХ ст. ґрунтовні концепції естетичних цінностей запропонували представники естетичного універсализму (Л. Блауштайн, Г. Ельзенберг, Р. Ингарден) і естетичного плюралізму (М. Валліс, С. Оссовський, В. Татаркевич). Багато ідей, які вони представили у своїх працях досі є актуальними і можуть використовуватися з метою окреслення аксіологічної перспективи досліджень творів сучасного мистецтва*

**Ключові слова:** естетична цінність, польська естетика, універсализм, плюралізм, аксіологія, мистецтво.

**Екатерина Шевчук**

## ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНЦЕПЦИЯХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ УНИВЕРСАЛИЗМА И ПЛЮРАЛИЗМА В ПОЛЬСКОЙ ЭСТЕТИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ ХХ В.

*Проблема эстетических ценностей всегда была одной из ключевых в эстетике. Значение этой проблемы в ХХ веке связано с поиском адекватных критериев для оценки новейшей художественной практики, которая, кажется, лишена художественных качеств, однако, имеет некоторое эстетическое значение. В польской эстетике первой половины ХХ в. основательные концепции эстетических ценностей предложили представители эстетического универсализма (Л. Блауштайн, Г. Ельзенберг, Р. Ингарден) и эстетического плюрализма (М. Валлис, С. Оссовський, В. Татаркевич). Много идей, которые они презентовали в своих работах до сих пор являются актуальными и могут использоваться с целью начертания аксиологической перспективы исследований пришедшего современного искусства*

**Ключевые слова:** эстетическая ценность, польская эстетика, универсализм, плюрализм, аксиология, искусство.

**Kateryna Shevchuk**

## AESTHETIC VALUES IN THE CONCEPTS OF REPRESENTATIVES OF UNIVERSALISM AND PLURALISM IN THE POLISH AESTHETICS OF THE FIRST HALF OF 20TH CENTURY

*The problem of aesthetic values has always been one of the key to aesthetics. The significance of this problem in the twentieth century is due to the search for adequate criteria for assessing the new artistic practice since it is difficult to determine its artistic qualities and aesthetic value. In the Polish aesthetics of the first half of the twentieth century the representatives of aesthetic universalism (L. Blaustein, H. Elsenberg, R. Ingarden) and aesthetic pluralism (M. Wallis, S. Ossowski, W. Tatarkiewicz) proposed the fundamental conceptions of aesthetic values. The ideas they presented in their writings are still relevant and can be used to outline the axiological perspective of the analysis of works of contemporary art.*

*The representatives of aesthetic universalism in the Polish aesthetics of the first half of the twentieth century Roman Ingarden, Leopold Blaustein and Henryk Elsenberg stressed the need for a holistic study of aesthetic values that takes into account their ontological, epistemological and cultural aspects. The peculiarity of their research is the definition of the role of «qualitative» characteristics of the subject of aesthetic experience, which is considered as the foundation of aesthetic value. For the concepts of representatives of aesthetic pluralism, Mieczyslaw Wallis, Stanislaw Ossowski, and Wladyslaw Tatarkiewicz are characterized, above all, by emphasizing the diversity of aesthetic values, the remark of their distinctive differences. In this regard, philosophers emphasized the need for a clear classification of these values, while much less they were concerned with identifying its essential characteristics.*

*R. Ingarden's and S. Ossowski's propositions were the most original. They paid attention to the need to distinguish artistic values and aesthetic values, the concept of «soft» and «acute» aesthetic values. Also the interesting aesthetic proposition was presented by M. Wallis. It is connected with distinctiveness of anti-aestheticism and absence of beauty in the modern art.*

**Key words:** aesthetics value, the Polish aesthetic, universalism, pluralism, axiology, art.

Аксіологічний вимір, без сумніву, становить ядро естетики. Проблематика естетичних цінностей є центральною темою естетичної теорії, яка прагне здійснити цілісне дослідження твору мистецтва. Естетична цінність є сенсом буття твору мистецтва. Саме вона є своєрідним індикатором, що допомагає ідентифікувати твір мистецтва, відрізнити його від невдалих проявів образотворчості, художнього браку, кітчу тощо.

Низка напрямків сучасного мистецтва прагне вийти за рамки традиційних кліше художньої творчості, намагається поламати стереотипи у сприйнятті, кидає виклик дійсному порядку, шокує, провокує, свідомо уникає у творчості позитивних якостей і цінностей, санкціонованих традицією, фетишизує потворне. Деякі напрямки сучасного мистецтва (наприклад, *concept art*) мінімально наділені художніми цінностями, однак можуть мати високу естетичну цінність. Тому проблематика естетичних цінностей є на сьогодні однією з найактуальніших в естетиці.

В польській естетиці першої половини ХХ ст. постали ґрунтовні й аналітичні концепції естетичних цінностей. Усі представники польської естетики згаданого періоду прагнули визначити сутність і природу естетичних цінностей, окреслити їхню структуру, а також виявити основні їх різновиди. Спільним моментом практично всіх концепцій польської естетики першої половини ХХ ст. є визнання існування різних видів естетичних цінностей. При цьому можна, однак, виявити певну специфіку в розумінні онтологічних і епістемологічних аспектів естетичних цінностей, що характеризує універсальні і плюралістичні естетичні концепції польських естетиків досліджуваного періоду і знайшло своє відображення в різниці їх позицій.

Прихильники універсальності естетичних феноменів (естетичного переживання й естетичної цінності) Роман Інгарден, Леопольд Блауштайн і Генрик Ельзенберг підкреслювали необхідність цілісного дослідження естетичних цінностей, яке б враховувало їх онтологічні, епістемологічні та культуротворчі аспекти. Зосередившись на змістовній складовій цих цінностей, вони також прагнули виявити їх специфіку, розрізнити основні їх типи й окреслити їх значення в житті людини.

Особливістю їхніх досліджень є визначення ролі «квалітативних» (якісних) характеристик предмета естетичного переживання, що розглядається як фундамент естетичної цінності.

Р. Інгарден підкреслював, що людина відчуває потребу володіння й пізнання цінностей та їх реалізації, наскільки це можливе в навколишньому світі. Уречевлення цінності, підкреслював естетик, робить людину щасливою. Він вважав, що без безпосереднього та інтуїтивного спілкування з цінностями, без радості, яку їй дає це спілкування, людина глибоко нещасна. Крім того, без спілкування з цінностями не можна досягнути повноти людського буття.

У «Книжечці про людину» філософ зауважував, що людська природа полягає в безперервних зусиллях, спрямованих на долання меж тваринності, що сидить у людині, і виростання над нею людяністю й роллю людини як творця цінностей [5, с. 24]. Ідеться, передусім, не про відносні цінності, які пов'язані з суто життєвими проблемами, але про «абсолютні в своїй іманентній якості, оскільки їх реалізація залежить від творчої сили людини, словом: моральні цінності й естетичні цінності» [5, с. 23].

Людина, на думку Р. Інгардена, не створює цінності прямо, але їх «співтворює», витворюючи «ціннісне підґрунтя», тобто певний фундамент, на якому цінність може з'явитися. Цінність, отже, вимагає появи предмета, на основі якого вона могла б з'явитися, а створення таких предметів є основним правилом реалізації людини як особистості.

У типології Р. Інгардена естетичні цінності містяться в класі культурних цінностей, до якого також належать пізнавальні й суспільно-звичаєві.

Р. Інгарден твердив про необхідність розрізнення таких типів естетичних цінностей, як художні цінності й естетичні цінності. Варто зазначити, що основною тезою його естетичної аксіології є ствердження потреби розрізнення двох порядків:

- 1) твору мистецтва й цінностей, які йому служать;
- 2) естетичної конкретизації твору мистецтва з характерними для неї цінностями.

Р. Інгарден вважає, що нерозрізнення цінностей твору і цінностей, втілених в естетичному предметі, веде до помилок.

Дистинкція художніх та естетичних цінностей в естетиці Р. Інгардена ґрунтується на традиційному переконанні, що прекрасне є характеристикою не лише творів мистецтва, але також природи; а ще більше на переконанні, що твори художньої активності людини викликають не тільки естетичні переживання, але деколи наділені позаестетичними інтенціями. «Мистецтво [...] здатне відкривати

також дещо інше, відмінне від естетичного обличчя. Це обличчя правил і норм творення, технік і художніх прийомів» [11, с. 20–21].

Дистинкція твору мистецтва і його естетичної конкретизації, а також розрізнення художніх цінностей і естетичних цінностей є важливим моментом естетичної теорії Р. Інгардена, оскільки твір визначено засобом, який служить тому, щоб при зустрічі з людиною, яка отримує естетичний досвід, довести до формування й безпосереднього наочного схоплення естетичного предмета і цінностей, які на ньому вирости і становлять основну мету всього процесу естетичного переживання.

Значення теорії естетичних цінностей Р. Інгардена полягає у тому, що вона містить цілий ряд положень, які можуть використовуватися з метою окреслення аксіологічної перспективи досліджень творів сучасного мистецтва: активна роль реципієнта у творенні естетичного предмета й естетичної цінності, ідея співтворення і взаємодії між автором і реципієнтом тощо. Актуальність концепції Р. Інгардена полягає у виразненні естетичного виміру творів мистецтва, а також у запобіганні редукції естетики до епістемології чи філософії культури.

На думку іншого представника універсалізму в польській естетиці першої половини ХХ ст. Г. Ельзенберга, цінність становить «перше й остаточне джерело вказівок для життя» [4, с. 125]. Прекрасне, благо, культура, творчість, гарт – це цінності, за допомогою яких, вважає філософ, можна боротися з безсенсовністю світу і його нікчемністю.

Головне положення естетики Г. Ельзенберга – це проблема естетичної цінності, яка разом з етичною цінністю становить основу загальної теорії цінності. Прекрасне і благо, тобто естетична й етична цінності, є, на думку філософа, різними аспектами перфекційної цінності.

Хоча Г. Ельзенберґ визначав прекрасне і благо лише різними аспектами перфекційної цінності, та, однак, твердив, що надмірне зближення понять «прекрасне» і «благо» або їхнє ототожнення є помилкою, оскільки не має нічого більш убивчого для мистецтва, ніж його підпорядкування поняттю «етичний», та нічого більш катастрофічного в житті, ніж оцінювання подій і людей з огляду лише на їхню «красу», що породжує естетизм поразки чи злочину [3, с. 12].

Розрізняє ці цінності, на думку Г. Ельзенберга, наша позиція щодо цінності, коли називаємо її «прекрасне» чи «благо». Себто прекрасно називаємо якусь річ, якщо оцінюємо її як ціннісну і водночас контемпліційно переживаємо. Отже, термін «прекрасне» пов'язаний у Г. Ельзенберга з контемпліцією, тоді як термін «благо» – з волею: благим є такий ціннісний предмет, який розумна й наділена волею істота повинна хотіти, щоб був [3, с. 20].

Загалом, Г. Ельзенберґ сприяв розвитку в польській філософії аксіологічної проблематики. Його теорія надихала до досліджень у сфері теорії цінності багатьох сучасних представників польської естетики і етики.

У порівнянні з концепціями Р. Інгардена та Г. Ельзенберга, у концепції Л. Блауштайна естетичним цінностям присвячено значно менше уваги. Варто підкреслити, що основну роль у його естетичній концепції відіграє все ж естетичне переживання. Проблематика естетичних цінностей постає тут лише у зв'язку з аналітикою сутності та окресленням основних видів естетичної перцепції.

Досить оригінальним є запроваджене Л. Блауштайном розрізнення типів поліфонії естетичних цінностей, які є наслідком різних видів перцепції. В імагінативному сприйнятті твору, вважає він, маємо справу з поліфонією цінностей, які мають характер співзвучності, натомість при сигнітивній перцепції поліфонія має характер близько-звучності [2, с. 408]. Окремішність сприйнятих рівнів є в цьому випадку більш помітною.

Особливістю естетичної аксіології Л. Блауштайна є рідкісна чутливість автора до художніх та естетичних цінностей, яка виражається у здатності спостереження структури емоції, отриманої реципієнтом, умов її виникнення і змін.

Здійснена Л. Блауштайном аналітика естетичного переживання, а особливо процесів і механізмів сприйняття у його складі є епістемологічним ключем, який сприяє відповідному визначенню сучасних екзистенційних проблем, пов'язаних, зокрема, з розумінням сучасної мистецької практики, а також можливістю її естетичного переживання і оцінювання.

Для плюралістичних концепцій у польській естетиці першої половини ХХ ст. характерним є, передусім, акцентування уваги на різноманітності естетичних цінностей, зауваження їх видової відмінності. У зв'язку з цим, естетики наголошували на необхідності чіткої класифікації цих цінностей, натомість значно менше вони переймалися виявленням їх сутнісних характеристик.

У концепції В. Татаркевича маємо справу з ототожненням понять цінність і благо. У праці «Про безвідносність блага» («O bezwzględności dobra») В. Татаркевич стверджує, що благо не обмежується лише моральним чи ужитковим аспектом, включає також естетичний [10, с. 264]. По суті, благо в широкому значенні означає те саме, що «цінність», точніше те саме, що позитивна цінність: це синоніми. Іншими словами: благо – це те, що цінне.

Серед естетичних цінностей В. Татаркевич розрізняє досконалість і прекрасне. Як історик, він прагнув детально проаналізувати еволюцію поглядів на ці цінності впродовж розвитку естетичної думки.

Упродовж багатьох поколінь, зазначає філософ, прекрасне очолювало не лише естетичну теорію, а й художню практику. На початку ХХ ст. все виглядає інакше. Щодо полотен П. Пікассо, творів Ф. Кафки чи В. Гомбровича не прийнято говорити про прекрасне. Самі художники, письменники, критики дедалі менше використовують це поняття. Теоретикам воно здається досить невизначеним, а художникам досить жорстким, зашкарублим, патетичним і чужим, оскільки у їх мистецтві йдеться не про прекрасне, не про захоплення людей, а про їх потрясіння, йдеться про творення нових сильних форм, виразних, але не прекрасних. В. Татаркевич уважає, що ідея прекрасного правдоподібно повернеться, хоча на початку ХХ ст. вона занепала [9, с. 101].

У праці «Про досконалість» («O doskonałości») В. Татаркевич звертає увагу на сучасну деградацію ідеї досконалості; зазначає, що в сучасній культурі категорію досконалості спіткала доля занепаду Великої Теорії Прекрасного.

В. Татаркевич наголошував на необхідності створення широкої дефініції мистецтва, яка б враховувала різноманітність художніх феноменів, а також підкреслював провідну роль у мистецтві оригінальної творчості і прагнення викликати сильні відчуття.

В цілому, В. Татаркевич здійснив неоцінений внесок у розвиток як польської, так і світової естетики. Він виховав три покоління польських науковців. Заклав підґрунтя історії естетики, що спирається на документальні джерела, виявив складні механізми її розвитку.

Категорія естетичної цінності завжди присутня в дослідженнях М. Валліса, хоча й не має окремого, особливого значення. Це виникає з самого розуміння цінності як здатності викликання естетичних переживань – окреслена таким чином, вона стає частиною теорії переживання [12, с. 9]. Естетична цінність не є, однак, їх частиною – є характеристикою предметів і не існує поза ними.

Важливим питанням плюралістичної й типологічної теорії М. Валліса було виявлення й аналіз основних типів і видів естетичних цінностей. В сучасній естетиці домінує плюралізм, який проголошує існування багатьох естетичних цінностей. На зламі ХІХ і ХХ ст. плюралізм було зумовлено, зокрема, інтенсивним розвитком наук про культуру, що привів до збагачення знання про різні типи культур, сприяв також виходу науки й мистецтва поза коло західної культури й створив шанс розуміння й визнання відмінних стилістичних конвенцій, екзотичних художніх прагнень, оригінальних художніх мов і способів реагування на мистецтво. На думку М. Валліса, з'ясування радикальних змін у характері домінуючих у ХХ ст. цінностей має фундаментальне значення для розширення естетичної чуттєвості.

В естетичній теорії М. Валліс відомий, насамперед, як творець поділу естетичних цінностей на «м'які» та «гострі». Ця класифікація викликає обґрунтоване зацікавлення, оскільки є однією з нечисленних спроб захисту естетичної парадигми за допомогою класичних категорій.

Основним критерієм належності до типу цінності є наявність чи відсутність початкової фази прикрасності у відчутті, і тільки потім визначені якості, які часто лише передбачаються. Таким чином, характеристика естетичних предметів нерозривно пов'язана з описом типу цінностей. Представлена типологія цінностей посередньо стосується власних якостей, що формують визначені різновиди цінностей. Прекрасне відрізняється від гарного не типом, але іншими складовими характеристиками групи ціннісних якостей – те, що мале, дрібне, філігранне, служить гарному, а не прекрасному. Між комізмом і піднесеним не існує переходу в цій концепції, швидше за все тому що групи якостей, які утворюють позитивну ціннісність обох категорій, не мають спільних рис.

Позиція естетичного плюралізму у вченні М. Валліса дозволяла визнати ціннісними різні прояви новітнього мистецтва без потреби відмови від прихильності до творів давнього мистецтва. Розрізнення М. Валлісом антикалізму й антиестетизму може бути допоміжним у реконструкції повної картини мистецтва ХХ ст., сприятиме правильній інтерпретації специфіки різних течій авангардизму.

Надзвичайно плідною у дослідженнях сучасного мистецтва є запропонована філософом концепція «відкритої естетики».

Плюралістична концепція естетичних явищ була розвинена й обґрунтована також С. Оссовським. Сфера естетичних цінностей визначається ним як така, що не є ані єдина, ані однорідна.

У своїх дослідженнях теорії естетичних цінностей С. Оссовський здійснив делікатне поняттєве розрізнення естетичних цінностей, представив семантичний аналіз і класифікацію основних позицій та їх варіантів. Він також зіставив популярні в науці про мистецтво та поточні погляди з художньою практикою і практикою естетичного оцінювання.

У статті «Прекрасне» («Piękno») 1936 р., опублікованій в енциклопедії «Світ і життя» («Świat i życie»), С. Оссовський стверджував, що не існує якогось загального критерію прекрасного. Існують різноманітні типи прекрасного – проявлені різним чином, викликають естетичну позицію у тих, що відповідно налаштовані.

Джерелом естетичних цінностей, на думку С. Оссовського, може бути експресія. У значенні власливості вираження чийось переживань і диспозицій, вона дозволяє нам вникнути в чужу психіку, відкриває дорогу до порозуміння між людьми, може бути засобом для пізнання чийось переживань, таких, які можуть бути для нас цінними самі по собі (наприклад, глибоких думок і піднесених почуттів) [8, с. 198].

Найбільшим досягненням естетичної теорії С. Оссовського є здійснене ним розрізнення художніх і естетичних цінностей. У 1928 р. в нарисі «Про протиставлення природи і мистецтва в естетиці» («O przeciwstawianiu przyrody i sztuki w estetyce») С. Оссовський вперше висловив погляд, що існують два різні типи оцінювання естетичних предметів і дві цілком відмінні концепції естетичних цінностей: «Предмети, з якими естетика має справу, в одних випадках оцінюємо з точки зору переживань, отриманих при їх спостереженні, в інших – із точки зору тих творчих зусиль, завдяки яким цей предмет виник» [6, с. 49].

Цей погляд отримав розвиток та обґрунтування у праці «Біля основ естетики», у передмові до третього видання якої читаємо: «Вже немає сумніву, що поняття естетичних цінностей і естетичних переживань не є пов'язаними, а в загальних естетичних теоріях має місце розбіжність між загальними тезами і сферою явищ, до яких вони належать» [7, с. 7].

Твори мистецтва, як твердить С. Оссовський, оцінюємо або з огляду на причини (творча діяльність художника), або з огляду на результати (переживання реципієнта). Таким чином, здійснено розрізнення двох видів оцінювання: з огляду на прекрасне (естетичні цінності) і з огляду на артизм (художні цінності) [7, с. 282]. Отже, слід говорити не про дві концепції естетичної цінності, а про дві концепції цінностей в естетиці.

Дистинкція естетичних цінностей і оцінок від художніх в теорії С. Оссовського значно відрізняється від аналогічного розрізнення, здійсненого Р. Інгарденом. Якщо С. Оссовський пов'язував ці цінності з двома гетерономними порядками: художню цінність із мистецтвом, а естетичну з прекрасним, – автономізуючи ці два порядки в аксіологічному сенсі, то Р. Інгарден зводить художню цінність до естетичної, відповідно, до підпорядкування мистецтва прекрасному: художня цінність є особливою кваліфікацією твору «самого в собі» на відміну від естетичних кваліфікацій конкретизації твору.

Таким чином, у Р. Інгардена естетичні цінності об'єктивні, абсолютні й нереляційні, художні цінності об'єктивні й реляційні (інструментальні) водночас. Натомість у С. Оссовського естетичні цінності відносні й реляційні, а художні цінності теж відносні, але об'єктивні. Обоє філософів об'єднує переконання, що виявлення художніх цінностей є складнішим, вимагає вищих компетенцій суб'єкта оцінювання й не має (не мусить мати) безпосереднього зв'язку з естетичним переживанням.

Розуміння художніх і естетичних цінностей, аналогічне до розуміння С. Оссовського, в 70–80-х рр. ХХ ст. запропонували естетики різних країн, наприклад, Річард Руднер, Каролін Корсмаєр і Пітер Ківі (США), Девід Бест (Велика Британія), Гьоран Гермерен (Швеція), Томас Кулька (Ізраїль), Ілька Орамо (Фінляндія), Здіслав Найдер і Богдан Дземідок (Польща). При цьому більшість із них (окрім двох останніх) не знали, що їх попередником був саме С. Оссовський, а його дослідження цих питань з'явилися аж на п'ятдесят років раніше.

Здійснене С. Оссовським розрізнення у творі мистецтва художніх та естетичних цінностей може вирішити ряд складних проблем сучасної естетики, а саме: допомагає визначити художній статус багатьох неоавангардних пропозицій, цілком позбавлених естетичних достоїнств, але визнаних худож-



ньо значущими; дозволяє зрозуміти парадокс естетичної привабливості досконалих фальсифікацій чи копій при мінімальній художній цінності цих праць.

Загалом, прихильники естетичного плюралізму В. Татаркевич і М. Валліс передрікали появу нової естетичної теорії, яка б виявилася значно більш відкритою відносно явищ сучасної творчості. С. Осовський і М. Валліс поставали проти нормативізму естетичної теорії.

Значення концепцій представників універсалізму в польській естетиці першої половини ХХ ст.: Р. Ингардена, Л. Блауштайна і Г. Ельзенберга полягає у зверненні до екзистенційних і онтологічних аспектів буття естетичних феноменів. Визнання їх підґрунтям таких об'єктивних характеристик, як художні якості, дозволяє запобігти остаточній релятивізації естетичних цінностей.

### Література:

1. Шевчук К. С. Естетичне переживання та його цінність у польській естетиці першої половини ХХ ст. Рівне : РДГУ, 2016. 356 с.
2. Blaustein L. Rola percepcji w doznaniu estetycznym. *Wybór pism estetycznych*. Kraków : Universitas, 2005. S. 136–144.
3. Elzenberg H. O różnicy między «pięknem» a «dobrem». *Pisma estetyczne*. Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1999. S. 7–20.
4. Elzenberg H. Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne. Kraków : Znak, 1966. 220 s.
5. Ingarden R. Książeczka o człowieku. Kraków : Wydanie Literackie, 1972. 189 s.
6. Ossowski S. O przeciwstawianiu przyrody i sztuki w estetyce. *Dziela*. T. VI. – Warszawa : PWN, 1970. 431 s.
7. Ossowski S. U podstaw estetyki. *Dziela*. T. 1. Warszawa : PWN, 1966. 432 s.
8. Ossowski S. Wyrażanie stanów psychicznych a wartość estetyczna. *Dziela*. T. 1. Warszawa : PWN, 1966. S. 196–208.
9. Tatarkiewicz W. O bezwzględności dobra. *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne. Pisma zebrane*. Warszawa : PWN, 1971. S. 264–289.
10. Tatarkiewicz W. Droga przez estetykę. Warszawa : PWN, 1972. 482 s.
11. Tyszczyk A. Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1993. 121 s.
12. Wallis M. Przeżycie i wartość. *Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931–1949*. Kraków, 1968. 323 s.

Отримано: 11 червня 2018 р.

Прорецензовано: 22 червня 2018 р.

Прийнято до друку: 26 червня 2018 р.

e-mail: v.l.khromets@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-50-55

Хромець В. Л. Академічний тип богословської освіти на території України в XIX на початку XX століття: утвердження та становлення. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 50–55.

УДК 2-1/9:37:027.7:378:37.09

**Віталій Хромець**

## АКАДЕМІЧНИЙ ТИП БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ В XIX НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ: УТВЕРДЖЕННЯ ТА СТАНОВЛЕННЯ

*У статті розглянуто питання утвердження та становлення академічного типу богословської освіти на території України в XIX на початку XX століття, виокремлено нові підходи до розуміння особливостей формування даного типу богословської освіти на відміну від інших типів. Проаналізовано контекст та історичну рамку в якій формувався даний тип богословської освіти. Представлено детальний аналіз діяльності духовних навчальних закладів на території України, зокрема, деталізовано діяльність Київської Духовної Академії до її закриття у 1923 році.*

**Ключові слова:** академічний тип богословської освіти, реформи, Київська Духовна Академія, магістерська дисертація.

**Віталій Хромець**

## АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТИП БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНЫ В XIX НАЧАЛЕ XX ВЕКА: УТВЕРЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ

*В статье рассмотрены вопросы утверждения и становления академического типа богословского образования на территории Украины в XIX начале XX века, выделены новые подходы к пониманию особенностей формирования данного типа богословского образования в отличие от других типов. Проанализированы контекст и историческая рамка, в которой формировался данный тип богословского образования. Представлен подробный анализ деятельности духовных учебных заведений на территории Украины, в частности, детализировано деятельность Киевской Духовной Академии до ее закрытия в 1923 году.*

**Ключевые слова:** академический тип богословского образования, реформы, Киевская Духовная Академия, магистерская диссертация.

**Vitalii Khromets**

## ACADEMIC TYPE OF THEOLOGICAL EDUCATION IN THE UKRAINE TERRITORY IN THE XIX CENTURY OF THE XX CENTURY: APPROVAL AND FORMATION

*In the article examined the questions of the establishment and formation of the academic type of theological education in the territory of Ukraine in the XIX beginning of the XX century are considered, new approaches to understanding the features of the formation of this type of theological education are distinguished, in contrast to other types. The context and the historical framework in which this type of theological education was formed are analyzed. A detailed analysis of the activities of the religious educational institutions on the territory of Ukraine is presented, in particular, the activity of the Kiev Theological Academy is detailed until its closure in 1923.*

**Key words:** academic type of theological education, reforms, Kiev Theological Academy, master's thesis.

Історичні зміни та трансформації, які переживала освіта, зокрема, богословська освіта в Україні, потребує свого вивчення, переосмислення та наукового аналізу. Історична рамка XIX – початку XX століття сформувала певні особливості та тенденції, які мали свій вплив на подальший розвиток богословської освіти та на сучасні тенденції.

**Постановка проблеми.** Проблематичність викладу матеріалу та досліджуваної теми полягає у необхідності деталізації питання утвердження та становлення академічного типу богословської освіти в Україні в XIX початку XX століття.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Питанням духовної та богословської освіти присвячені роботи різних учених, які розглядали діяльність богословських закладів у диференційовані історичні періоди, до таких авторів належать: Н. Ю. Сухова, яка розглядає питання богословської освіти в Росії, зосереджуючи свою увагу на питаннях: історії вищої духовної освіти в Росії в різні історичні періоди [1, с. 87–96]. Дослідниця аналізує також питання православних духовних академій в 1850–1860 роки та реформа 1869 року [2, с. 23–28] та інші питання пов'язані з богословською освітою,

з акцентуванням на розвитку, саме православних вищих закладів духовної освіти. Питанню вищої богословської освіти присвячені праці В. В. Буреги, який досліджує діяльність духовних навчальних закладів, зокрема, православних, деталізуючи свій аналіз на діяльності в Київській Духовній Академії і Семінарії в різні історичні епохи [3].

**Мета і завдання дослідження.** Мета дослідження полягає у науково-теоретичному обґрунтуванні особливостей розвитку академічного типу богословської освіти на теренах України в XIX на початку XX столітті. Завдання дослідження полягає у фокусуванні та аналізі, а також у систематизації знань щодо особливостей розвитку академічного типу богословської освіти на теренах України в XIX на початку XX столітті.

**Виклад основного матеріалу.** Передумови формування історичної рамки 1864-1923 років відобразились в діяльності структур та персоналій даної епохи і наклали свій відбиток на наступних поколіннях та представниках богословської освіти та діяльності вищих закладів духовної освіти в Україні. В 1865 році було призначено обер-прокурором Священного синоду Д. А. Толстого, саме він ініціює реформи духовної освіти і розробку нового статуту. В 1867 році було розроблено два проекти статуту за один проголосувала більшість за інший меншість. За основу було затверджено проект більшості. Саме з цим статутом пов'язане утвердження академічного типу богословської освіти. Проект мав ряд новацій. При збереженні 4 ступенів духовної освіти, дозволявся вступ до семінарій та академії осіб з не духовного стану. Ліквідовувалася система духовних освітніх округів і на академію не покладалася функція керування та ревізії духовних шкіл нижчого ступеня. Кожна школа тепер підкорялася на пряму Священному синоду та залишалася під наглядом правлячого архієрея на території єпархії якого знаходилася школа. Академіям надавалося право випускати закордонні наукові видання без затвердження цензурним комітетом. Було ліквідовано духовно-навчальне управління і створено новий керуючий орган «навчальний комітет». З нового органу знімалися усі функції крім функції керування навчанням та вихованням.

Дискусії навколо нового уставу академії поділило його учасників на дві групи, які відстоювали ту чи іншу модель вищої богословської освіти. Перша група вважала, що першочерговим є розвиток богословської науки, педагогічні функції підкорялися академічним. За зразок нової академії брали факультет богослов'я німецького університету. Друга група, пропонувала підкоряти академію педагогічним завданням: вона має готувати в першу чергу викладачів для семінарії, а богословська наука має додаватися як друге важливе завдання. Новий устав вказує на те, що наукові і педагогічні завдання вищої богословської освіти є рівнозначно важливі.

Новий проект уставу запропонував: 1. Усі дисципліни розподілити за трьома відділеннями: спеціально богословському, богословсько-історичному; філософському; 2. Вчені ступені спеціалізувати за відділами, а у відділах за групами однорідних наук; 3. Конференції пропонується замінити на ради, з правом кожному професору входити в її склад з правом голосу; 4. Вводиться посада приват-доцента; 5. Максимальна тривалість курсу має бути – 1 рік; 6. На вступ в академії мають право вихідці з усіх станів; 7. Збільшення фінансування. Далі статут вказує на загальнообов'язкові дисципліни: 1. Святе Письмо; 2. Основне богослов'я; 3. Метафізика; 4. Історія філософії. 5. Педагогіка; 6. Одна з давніх мов та її словесність; 7 одна з нових мов та її словесність на вибір (англійська, німецька, французька). До дисциплін спеціального богословського відділення входили: 1. Догматичне богослов'я з історичним викладом догматів; 2. Моральне богослов'я; 3. Порівняльне богослов'я; 4. Патристика; 5 Єврейська мова та біблійна археологія. До дисциплін церковно-історичного відділення входили: 1. Біблійна історія Старого і Нового Завіту; 2. Загальна церковна історія; 3. Історія руської церкви; 4. Історія і викривання руського розколу 5. Загальна громадянська історія; 6. Руська громадянська історія. До дисциплін церковно-практичного відділення входили: 1. Пасторське богослов'я; 2. Гомілетика та історія проповідництва в православній церкві.

Також новим був і розподіл функцій викладачів: 1. Викладач закріплювався за відділеннями у відповідності до тої кафедри, яку він обіймав; 2. Кожен викладач мав спеціалізацію і мав працювати по одній кафедрі; 3 для підготовки викладацьких кафедр вводився інститут приват-доцентури.

Останній, 4 рік, навчання виводився для написання випускної роботи і педагогічної підготовки. Захист випускної роботи і проходження педагогічної теорії та практики давало права займати викладацькі посади в семінаріях та академіях [4, с. 101–109].

Змінювалася і система керівництва: 1. Керував відділенням помічник ректора по відділенню, 2. Помічник ректора здійснював нагляд за викладачами та ходом навчального процесу на відділенні;

3. Вводився інститут «збори відділення», який складався з професорів та доцентів. На окремі засідання могли запрошуватися доценти та лектори.

Особливістю нового уставу було введення публічного захисту магістерських та докторських дисертацій. Для того, щоб зайняти посаду ординарних та екстраординарних професорів обов'язковим був ступінь доктора. Крім того, вчені ступені, присвоювалися лише з богослов'я. Також, варто відзначити, що магістерська ступінь з навчальної стає першою науковою ступінню.

Цікавим є те, що в період з 1869 до 1880 року правом навчатися в КДА скористався лише один студент з не духовного прошарку.

В період уставу була випрацьована система стажувань викладачів. Стажування передбачалося з визначеним переліком місць, який мав відвідати стажер і він мав працювати за структурою, яка складалася з трьох елементів:

1. Ознайомлення з основними напрямки в західній науці предмету, який він викладав.

2. З'ясувати місце цієї науки серед інших наук, структуру, основну проблематику, методи та підходи які застосовуються; 3. ознайомлення з першоджерелами та допоміжною літературою і скласти перелік для закупівлі бібліотекою Академії. Такі стажування на практиці суттєво покращували рівень викладача, що виявлялося у написанні раду статей, оновлення лекційного матеріалу [5, с. 235–242].

На відміну від статуту 1814 року новим статутом передбачалося не три, а два основних завдання: підготовки богословів-науковців та підготовка педагогічних кадрів для системи вищої та середньої (семінарської) богословської освіти.

Статутом також передбачалося можливість створення наукових товариств, які мали стимулювати позааудиторну наукову активність та долучати до колективного обговорення наукових ідей колег з корпорації викладачів академії

На новий статут академії вплинули статuti богословських факультетів німецьких університетів.

За статутом передбачалося, що випускник третього курсу академії отримував звання дійсного студента, що дозволяло йому викладати в духовних училищах (це право давало і закінчення семінарії, але оскільки в академію могли вступити особи і без семінарської освіти – ця норма отримувала додатковий сенс). Особа, яка закінчила четвертий курс і успішно слала випускний іспит отримувала звання кандидат богослов'я і отримувала право викладати в семінарії. Особа, яка захистила магістерську роботу отримувала право викладати в семінарії на посаді доцента, а докторський ступінь дозволяв викладати на посаді професора (якщо посада ординарного професора обіймалася магістром то він протягом трьох років мав захистити докторську дисертацію). Ступінь магістра присуджувався лише з богослов'я, тому на небогословських відділеннях вводився богословський курс в тематиці якого мала захищатися дисертація. Важливою новацією стало те, що докторський ступінь могли отримувати особи без священного сану.

Статут 1869 року справді призвів до реформи вищої богословської освіти, уподібнивши його за формою організації навчально-наукового процесу в Академії до богословських факультетів німецьких університетів. По-перше, було поєднано наукову та педагогічну діяльність – це стало можливим внаслідок чіткої спеціалізації кожного викладача. Це дозволило проводити відрядження та стажування, працювати з літературою, покращувати зміст та форми викладання дисциплін пов'язаних зі спеціалізацією викладача. І це поглиблювало знання студента з конкретної дисципліни. Хоча спеціалізація мала зворотній бік, – це заглиблення в свій предмет без врахування загальнобогословського контексту. По-друге, остаточно утверджується історико-критичний підхід у роботі з богословським матеріалом, що призводить до написання текстів та викладу навчального матеріалу в раціоналістичному ключі, що наближало вітчизняне до європейського богослов'я. По-третє, активно залучаються напрацювання католицького на протестантського богослов'я, що включає православне богослов'я в цілому та богословську освіту зокрема в загальноєвропейській освітньо-науковий простір, але це процес був односторонній – вплив на вітчизняне православне богослов'я католицького і протестантського був відчутний, а вплив навпаки, був малопомітний. По-четверте, подібним чином в академії виокремлювалося чотири напрямки: екзегетичний, систематичний, історичний та практичний, але на відміну від факультету німецького університету, де це було частиною загальнобогословської підготовки, в академії екзегетичний напрямок стає загальнообов'язковий, а три останні напрямки стають спеціалізаціями, які вивчаються паралельно. Це призводило до однобокості богословської підготовки.

Новий статут академії було затверджено в 1884 році. За задумом, він мав виправити, на думку авторів, дві головних вади попереднього статуту: це рання богословська спеціалізація і повернення

до фундаментальної всебічної богословської освіти та боротьба з надмірним академізмом і повернення до рішення в першу чергу завдань церковних (у розумінні їх церковним керівництвом того часу). Іншими словами пропонувалося посилити доксологічні акценти

Були внесені зміни у навчальний план академії. Були ліквідовані спеціалізації і більшість богословських дисциплін стають загальнообов'язковими. До переліку увійшли: 1. Святе Письмо Старого та Нового завітів; 2. Основне богослов'я; 3. Догматичне богослов'я; 4. Моральне та пастирське богослов'я; 5. Церковна історія – давньої та східної церкви; 6. Історія Руської церкви; 7. Канонічне право; 8. Гомілетика; 9. Одна європейська та класична мова за вибором. Відділення були замінені групами предметів: 1. Церковно історична; 2. Церковно-практична (словесна).

Важливі зміни в богословській освіті відбулися з новим статутом 1869 року, який передбачав створення спеціалізацій, що тягнула за собою створення трьох відділень: богословського, церковноісторичного, церковнопрактичного. Передбачалося, що будуть дисципліни загальнообов'язкові, і ті, які слухалися за планом обраної спеціалізації. Богословська наука в академії набула найбільшого розвитку в 60-80 роки XIX століття найбільш визначними постатями були: в сфері біблістики П. Рибінський, А. Глагольєв, Д. Богдашевський; в сфері патрології К. Скворцов, К. Попов, Н. Щеглов, С. Єпіфанович. Утвердилася церковноісторична школа: С. Голубєв, М. Петров Ф. Титов. Слід також згадати видатних літургістів: А. Дмитрієвський, М. Скабаланович. У сфері морального богослов'я працювали: М. Олесницький, В. Екземплярський. Значний внесок в сфері церковної гомілетикизробив В. Певницький.

Було визначено те, що протягом року пишеться лише один твір. Статут 1884 року повертає обов'язковість підготовки проповідей.

Статут 1884 року вводить захист магістерських і докторських дисертацій по богослов'ю, церковній історії та економічному праву.

Захист магістерської дисертації був винесений за межі чотирьохрічного навчання.

Приват-доцентура була скасована, було вирішено, що для підготовки кадрів найбільш перспективних студентів залишали на рік для проходження теоретичної і практичної підготовки, цей інститут почав називатися професорським стипендіатством.

Статут усуває форми практичної підготовки, семінари, практичні заняття, які були передбачені статутом 1869 року, але так і не були реалізовані.

За статутом на вибір пропонувалися загальноосвітні, філологічні та історичні дисципліни у деяких богословських предметах, які не увійшли у загальнообов'язкові були сформовані замість відділень групи предметів, це було зроблено досить механічно оскільки це більше була боротьба з багатопредметністю і тому незначні на думку розробників статуту дисципліни були об'єднані в групи предметів.

Прилюдний захист магістерської дисертації зберігався, але лише в присутності ради академії, тих кого рада спеціально запросила.

Статут вказував, що академії не є богословськими університетами з поділом на факультети, а в академіях богословська освіта і наука розвивається в цілісності.

Статут вимагав магістерський ступінь від доцента та ступінь доктора від ординарного професора богословських кафедр, для тих, хто викладав на богословських кафедрах відбувається чіткий розподіл ординатури, тобто посаду ординарного професора по кафедрам, один ординарний професор на кожному кафедрі, причому, якщо на іншій групі предметів не було ординарного професора ординатура не переноситься на інший та іншу групу предметів.

Створення так званих освітніх округів коли навколо академії, або до академії закріплювалися семінарії, академії приписувалося здійснювати їх методичний супровід [6, с. 128–133].

Статут 1884 року відмінив практику підготовки до викладацької та наукової діяльності який передбачав статут 1869-го року.

Пасивність богословської освіти доводилось досить складно регулювати на противагу освіті та науці в духовній академії, академічний стиль мислення набувався досить складно.

Статут 1884 року посилює практичне богослов'я та суттєво посилює вивчення та викладання церковної історії.

Посилюється місіонерська підготовка навколо Казанської духовної академії.

У 1859 році єврейська мова стала обов'язковою для всіх студентів Київської духовної академії.

Не до кінця підготовленими були стипендіати, які навчались в Італії, для підготовки до викладання та написання дисертації реально їм не вистачало підготовки. Щодо підготовки до викладання вона була лише теоретичною не було ніякої практики на магістерську дисертацію, тому за рік підготувати її було у більшості випадків неможливо.

В практиці застосування статуту 1884 року говорилося про підвищення церковної відповідальності в текстах кандидатських та докторських дисертацій, а також богословських періодичних виданнях.

Силами Київської духовної академії та університету святого Володимира було створено товариство духовно-морального виховання у дусі православної церкви, читання відбувалися у Володимирському соборі та в історичному товаристві Нестора-літописця.

Період уставу 1869 року посилюється використанням критично історичного методу фактично богослов'я, переходить на рейки академічного типу богословської освіти, але з іншої сторони богослов'я академії починає входити в конфлікт з церковною традицією, яку утримує єпископат, тому фактично статут 1884 року робить крок назустріч єпископату, і це призводить до конфлікту з критичним історичним методом, і як наслідок, дисертації, або дисертаційні дослідження прагнуть до описовості, або окреслюють дріб'язковість та намагання уникнути гострих тем та проблем, щоб уникнути конфлікту з єпископами, тому фактично відбувається напруження між академічною моделлю богословської освіти та доксологічною моделями богословської освіти яка існувала до 1869 року.

Для написання дисертації своєрідним орієнтиром, які виставляло священноначаліє мало стати відповідність Святому письму та вченням отців церкви. Була наявна відсутність перенасиченості закордонної термінології з цитуванням за оригіналом, або перекладами закордонних текстів.

У 1895 році в Київській духовній академії були студентські заворушення, які підштовхнули до необхідності реформи. Починається підготовчий період 1896-1906 року нової реформи, в даному напрямку була проведена велика підготовча робота, але яка не була врешті-решт втілена.

В Київській духовній академії були організовані богословські та філософські гуртки на чолі з викладачами академії.

Студенти академії активно приймали участь в організації позааудиторної роботи і проводились різноманітні відкриті лекції, зустрічі на заводах, школах, в'язницях тощо.

Провал реформи 1895-97 років був викликаний тим, що в першу чергу це було пов'язано з тим, що корпорації та священноначаліє дивилася на питання реформи зовсім по-різному.

Корпорація викладачів, в першу чергу, прагнула до академічної автономії і намагалась підвищити рівень богословської освіти враховуючи недоліки статутів 1864 та 1869 років.

В результаті реформи 1869 року, уставу 1869 року з'явилися спеціалізації, відповідно з'явилися спеціальні дослідження у сфері вітчизняного богослов'я, це прямо вплинуло на підвищення якості освіти та якості викладання.

Статутом 1869 року було не усунуто необхідність керування освітніми округами семінаріями та училищами.

Були розроблені в межах богослов'я окремі напрямки, формувалася традиція дослідження літургії, фольклористики, візантології, історії руської церкви, місіології, було залучено велику кількість джерельної бази, що дозволяло окреслити спектр для майбутніх богословських досліджень.

Розвиток богословської освіти призупинився з приходом до влади більшовиків. Київська духовна академія та всі духовні навчальні заклади припинили своє існування. При новоствореному Православному богословському товаристві було створено приватний навчальний заклад «Київська православна богословська академія» (далі – КПБА), яка проіснувала з 1919 по 1923 року. КПБА чітко усвідомлює, себе спадкоємицею КДА, але в новій назві зникає слово «духовна» і з'являється «богословська» з вказанням конфесії «православна» зникає прив'язка в назві «духовна» «для підготовки духовенства», а з'являється в назві відображення основного змісту освіти «богословський» та з вказанням орієнтації на одну конфесію «православну». На початок ХХ ст. вже було чітке усвідомлення синонімічності або подібності термінів «духовна» та «богословська» освіта. Необхідність розмежувати ці терміни з'являється лише тоді, коли богословська освіта з'являється у світських навчальних закладах в часи сучасної історії богословської освіти в Україні.

Висновки. Проаналізована історична рамка, дозволяє зробити висновок про те, що в дану епоху було закладено ряд факторів та чинників, які знайшли своє відображення в подальшій історії не лише вищих закладів духовної освіти. Дана епоха передувала початку складних часів для держави, церкви

та богословської освіти. В той же час, події, які відбувались в проміжку з 1864 по 1923 рік характеризуються активізацією процесів та рядом досягнень у сфері богословської освіти академічного типу.

#### **Література:**

1. Сухова Н. Ю. Документы по истории высшего духовного образования в России в фонде Поместного Церковного Собора 1917–1918 гг. *Отечественные архивы*. 2007. № 4. С. 87–96.
2. Сухова Н. Ю. Православные духовные академии в 1850–60-х гг. и реформа 1869 г. *Вестник Московского государственного областного университета. Серия «История и политические науки»*. 2009. № 4. С. 23–28.
3. Бурега В. В. Киевская Духовная Академия и Семинария : монография. Киев : КДАиС, 2009. 64 с.
4. Сухова Н. Ю. Значение Святейшего Синода в истории научно-богословской аттестации (1839–1917). *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009. № 38 (176). История. Вып. 37. С. 101–109.
5. Сухова Н. Ю. Государственная политика России в сфере высшего духовного образования (XVIII – начало XX в.). *Известия Алтайского государственного университета*. 2009. № 4/4 (64/4). С. 235–242.
6. Сухова Н. Ю. Проблемы научной аттестации в православных духовных академиях (по материалам 1905–1906 г.). *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология*. 2010. Т. 9. № 1. С. 128–133.

Отримано: 14 серпня 2018 р.

Прорецензовано: 22 серпня 2018 р.

Прийнято до друку: 26 серпня 2018 р.

e-mail: am.luchak.edu@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-56-60

Лучак-Фокшей Анна-Марія. Віднайдення нарративів у соціальному дискурсі. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог: Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 56–60.

УДК 316.77 : 141.319.8

**Анна-Марія Лучак-Фокшей**

## ВІДНАЙДЕННЯ НАРАТИВІВ У СОЦМЕРЕЖЕВОМУ ДИСКУРСІ

*У статті розглянуто зміст та обґрунтовано логіку тлумачення двох основних понять дискурсивної прагматики соціальної комунікації: дискурс та нарратив. Детально розглянуто концепцію «оповідей» П. Рікера як основу для організації досвіду, поширення смислів та конструювання дійсності. Здійснено спробу застосувати фундаментальні ідеї наратології до розгляду соціальних дискурсів та їх складних синергетичних зв'язків. З'ясовано, що комунікативні тексти у віртуальному просторі можуть бути організовані згідно з мікронаративами, метанаративами та гранднаративами.*

**Ключові поняття:** дискурсивна прагматика, дискурс, нарратив, соціальна комунікація.

**Анна-Марія Лучак-Фокшей**

## ПОИСК НАРАТИВОВ В СОЦСЕТЕВОМ ДИСКУРСЕ

*В статье рассмотрены содержание и обоснованно логику толкования двух основных понятий дискурсивной прагматики социальной коммуникации: дискурс и нарратив. Подробно рассмотрена концепция «рассказов» П. Рикера как основание для организации опыта, распространения смыслов и конструирования действительности. Предпринята попытка применить фундаментальные идеи наратологии к рассмотрению социальных дискурсов и их сложных синергетических связей. Установлено, что коммуникативные тексты в виртуальном пространстве могут быть организованы в соответствии с микронарративами, метанаративами и гранднаративами.*

**Ключевые понятия:** дискурсивная прагматика, дискурс, нарратив, социальная коммуникация.

**Anna-Maria Luchak-Fokshei**

## FINDING NARRATIVES IN SOCIAL NETWORKING DISCOURSE

*The discursive pragmatics of social networking is a unique sphere of philosophical research, based on the vision of pragmatics as a science that studies texts through the prism of their relationship with those who use them. At the forefront there is a speech, but not as an instrument of activity, an abstract formation, which has a teleological basis, but a language as a communicative activity. Language analysis now has not only linguistic context, but also philosophical, sociological and psychological. Consequently, any research in the field of philosophy of language and communicative philosophy become oriented towards solving external interdisciplinary problems. The interpretation of such concepts as “discourse” and “narrative” will be formed at the intersection of several fields of research.*

*Discourse is the result of communication, the text, the internal form of which is the medium of meanings, formed by the speaker and external narratives. The latter serve to organize discourses in accordance with the meanings. Philosophical considerations Paul Ricœur create theoretical basis for naratology – one of the analysis methods for social network discourse. According to the vision of the philosopher, a person verbalizes his experience and forms a narrative with the help of a language. Realizing experience and transferring it can only be done through stories. This judgment is true both for everyday human being and for its virtual dimension. Time exists only in the narrative, and temporality is an indispensable characteristic of this philosophical concept.*

*Social networking is the basis for the formation of diverse narratives, since it is the actors of social networks who combine and interpret certain facts. The texts in the network form discourses that have complex synergies on the basis of meanings that bear the narratives. Particular importance for the analysis of communication in social networks, namely Facebook, is given by the following concepts: text, discourse, micronarratives, metanarratives, and the grand narrative.*

**Key words:** discursive pragmatics, discourse, narrative, social networking communication.

Віртуальна реальність та соціальні мережі зокрема – це нові виміри існування сфери відкритості, що зумовлюють виникнення відмінного підходу до її аналізу та тлумачення. Відомо, що *Öffentlichkeit* (німецький відповідник терміну «відкритість» за Ю. Габермасом) має як просторовий, так і морально-етичний вимір. Вона формується там, де учасники комунікативного процесу творять соціально значущі дискурси, незалежно від того, чи це більш традиційні медіа, чи нові електронні середовища. Складно визначити конкретну точку відліку у просторово-часовому континуумі для того, щоб пояснити, коли соціальні мережі, які створювалися для накопичення соціального капіталу, почали бути



сприятливим середовищем для розвитку громадянського суспільства. Насправді їх творчий потенціал початково неможливо було зловити, проте з часом він актуалізувався у процесі використання мови як засобу комунікації. Саме таким чином у соціальних медіа почала формуватися громадська думка та інші ментальні конструкти, які досліджує дискурсивна прагматика соцмережевої комунікації.

Для кращого розуміння процесу творення громадської думки, яка має вирішальне значення для формування громадянського суспільства, та взаємозв'язку між соціальною реальністю та віртуальністю, пропонуємо розглянути сферу відкритості як таку, що функціонує в мережі на основі трьох факторів: нет-громадян, дискурсу та наративів, що визначають дискурс. Саме вони стають вирішальними для дискурсивної прагматики соцмережевої комунікації, а також мова, що є головним інструментом самопрезентації учасників дискурсів та носієм смислів наративів.

Говорячи про дискурсивну прагматику як окрему сферу філософського дослідження, ми маємо на увазі прагматику як науку, що вивчає тексти крізь призму їхнього взаємозв'язку з тими, хто їх використовує. Вирішальним тут стає саме суб'єктивний чинник, що пропонує, як наголошує Ф.С. Бацевич, «не якісь додаткові характеристики одиниць і категорій мови, мовлення і мовленнєвої діяльності (комунікації, спілкування), це людський погляд на світ, суб'єктивний спосіб організації мовного коду, який з часом, пройшовши “сито” комунікативних норм, може стати складником інших модусів існування мови» [1, с. 17]. На перший план виходить мова не як інструмент діяльності, абстрактне утворення, яке має телеологічну основу, а мова як комунікативна діяльність. Аналіз мови відтепер має не тільки лінгвістичний контекст, але й філософський, соціологічний та психологічний, а отже, і будь-які дослідження у сфері філософії мови та комунікативної філософії стають зорієнтованими на вирішення зовнішніх міждисциплінарних проблем. Відтак тлумачення таких концептів як «дискурс» та «нарратив» формуватиметься на перетині кількох галузей дослідження.

Дискурс є результатом комунікації, не залежно від того, чи зображена ця мовленнєва взаємодія як діалог чи полілог, або як єдиний розповідний текст. Жоден дискурс не можна назвати завершеним явищем, адже навіть втративши свою актуальність, він залишається частиною процесу артикуляції цінностей, громадської думки, власного бачення та інших феноменів.

Наративи мають досить різноманітний набір функцій стосовно дискурсів. Вони слугують як для їхньої систематизації, так і для формування нових. Дискурси відносяться до того чи іншого нарративу згідно з їхнім смислом. Вводячи у дане дослідження поняття «смысл», варто наголосити, що його визначення до цих пір вважається актуальною проблемою філософії. Наприкінці XIX століття німецький філософ та логік Г. Фреге вперше актуалізував концепт «смысл» в науковому обігу, після чого воно отримало ряд додаткових тлумачень, які врешті-решт заплутали його загальну дефініцію. Для спрощення розвитку теоретичних міркувань, ми визнаємо поняття «смысл» та «смысл» синонімічними та звернімося до статті з «Європейського словника філософії». Згідно з нею, історія становлення цього поняття включає в себе феноменологію, герменевтику та аналітичну філософію. Сучасним баченням його трактування ми завдячуємо відмінності *Sinn/Bedeutung*, яку Г. Фреге сформував на основі німецької та англійської мови: «*Sinn* фрази чи слова – це окрема й загальна для всіх сутність, що асоціюється з висловлюванням чи належить йому, а *Bedeutung* – це реальність, позначувана фразою чи словом» [4, с. 218].

Спрощує та водночас ускладнює завдання тлумачення смислу можливість його різноманітних інтерпретацій через першочергову роль суб'єктивного фактору у його формуванні: «Смисли народжуються, коли люди читають тексти, осмислюють те, що відбулося або відбувається. Смисли не існують без тих, хто осмислює світ і себе. Коли тексти ніхто не читає, то вони – це просто система знаків. Щоб вони стали носіями смислів, потрібен осмислюючий їх читач. Тільки у взаємодії людини з людиною, людини і тексту, людини і світу народжуються смисли... без осмислюючого текст останні – лише можливості смислу» [3, с. 100]. Смысл не може бути відокремленим від мовця, від тексту та від соціальної і культурної реальності.

Згідно з філософією мови О.О. Потєбні, внутрішня форма слова детермінує утворення поетичного образу, а внутрішня форму тексту визначає його змістовність. Г. Шпет, який зосередив свою увагу на вивченні феномену внутрішньої форми, зазначає, що вона виконує функцію алгоритму, що здатний «розкрити відповідну організацію “смыслу” в його конкретному діалектичному процесі» [8]. Широкий діапазон можливих значень одного поняття, на думку Г. Наєнко, зумовлений відмінностями когнітивно-дискурсивних, функціонально-стилістичних та лінгвофілософських підходів до моделювання смислової структури тексту [7]. У цьому аспекті важливим є формування у соціальних мережах адекватних смислів.

Таким чином, ми визначаємо дискурс як текст, внутрішня форма якого є носієм смислів, сформованих мовцем та зовнішніми нарративами. Наративи стають поширеним методом рефлексії у соціальних та гуманітарних дисциплінах у зв'язку із новою течією лінгвістичних досліджень історії у 70-80-ті роки ХХ століття. Для застосування концепту «нарратив» у дискурсивній прагматиці найбільш доречним є підхід Поля Рікера, представника французької рефлексивної філософії, або більш загально – гносеологічної/фенеменологічної герменевтики (саме завдяки його праці «Конфлікт інтерпретацій»). В основу його бачення лягла чимала спадщина попередників: Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера та багатьох інших.

Праця П. Рікера «Час та оповідь» відкриває нові перспективи дослідження сутності досвіду та його зв'язку із соціальною реальністю та нашим буденним мисленням. Свого часу А. Шюц зазначав, що «ні буденне мислення, ні наука не можуть існувати, не відходячи від сильної прив'язаності до актуального змісту досвіду... Все наше знання про світ, як буденне, так і наукове, містить конструкти, тобто набір абстракцій, узагальнень, формалізацій та ідеалізацій, що відповідають певному рівню організації мислення» [8]. Згідно з поглядами П. Рікера, переживання дійсності, що нас оточує, артикулюються мовою та вбудовані у нарратив. Інакше кажучи, ми не отримуємо досвід безпосередньо, він є нарративно організованим, а наше знання про нього – це знання оповідей.

Визначити поняття «нарратив» згідно з баченням П. Рікера складно, оскільки оригінальний термін *récit* французького походження та означає текст-розповідь або текст-опис (які відрізняються від тексту-діалогу або наукового тексту). Переклад цього терміну саме як нарративу мотивується використанням аналогу латинського походження в англомовному перекладі «Часу та оповіді». В англійській традиції він є досить поширеним і зарекомендував себе у багатьох сферах: лінгвістиці, літературознавстві, психології. Таким чином сформувалася і стійка міждисциплінарна галузь знання, присвячена специфіці оповіді – наратологія.

Згідно з П. Рікером, нарратив – це властивість мови, точніше дискурсу. Під дискурсом він розуміє «мову в дії» або «мову у використанні» [11]. П. Рікер виділяє цю характеристику нарративу, критикуючи теорії оповідей структуралістів. Дискурс є частиною «структуралістичної дихотомії»: «дискурс та лінгвістична структура» або «мова у вживанні та мова як статична семіотична система». Відомо, що філософ не один раз вступав у дискусії з семіотиками та структуралістами (А.Ж. Греймасом, У. Еко), які розглядали нарратив як в якості нерухомої та неживої системи знаків. На його думку, такі характеристики позбавляють нарратив темпоральності та зв'язку з досвідом людини.

П. Рікер визначає нарратив, використовуючи поняття «Поетики» Аристотеля – *mythos* та *mimesis*. З одного боку, нарратив є «упорядкуванням деяких фактів або подій у систему, поєднання їх в єдину смислову конфігурацію, сюжет». З іншого боку, нарратив є «репрезентацією або наслідуванням реальних подій» [10]. Поєднання подій в єдину конфігурацію відбувається на рівні дискурсу.

Отже, досвід має нарративну організацію. Наратив конститує фундаментальну характеристику досвіду – його темпоральність; живий досвід, у свою чергу, стає умовою часовості оповіді. П. Рікер формулює цей постулат наступним чином: «Час стає людським часом настільки, наскільки він є нарративно артикульованим, а нарратив отримує своє повне значення, коли він змальовує особливості часового досвіду» [10].

Звертаючись до філософії Августина, П. Рікер припускає, що саме мова як нарративна діяльність підтверджує існування часу досвіду та, відповідно, можливість його вимірювання: «Ми розповідаємо про речі, які вважаємо істинними, передбачаємо події, які відбуваються так, як ми очікували... Ми готові вважати їх існуючими тоді, коли ми про них розповідаємо.. » [10]. Використовуючи мовлення, щоб ділитися з Іншим фактами або подіями, ми формуємо з них послідовність так, що одне слідує за іншим, передує третьому і т.д. Згідно з філософією П. Рікера, неможливо розглядати елементи досвіду як минулі, теперішні або майбутні, не називаючи їх такими, не проговорюючи мисленнєво або вербально їх послідовність, а отже не створюючи нарратив. Наше уявлення про минуле, теперішнє та майбутнє формується у процесі оповіді. Саме оповідь робить можливим існування минулих або майбутніх переживань і, відповідно, вимірювання їх тривалості. Так, згідно з логікою міркувань П. Рікера, можна припустити, що в особливостях нарративної діяльності захований секрет часовості досвіду людини.

З іншого боку, нарратив, перебуваючи у нерозривному зв'язку з живим досвідом, який не застив (так, як це собі уявляли структуралісти), є цілком рухомим витвором часу. П. Рікер, як і Аристотель, міркує про особливості літературного твору, та припускає, що нарратив – це не кінцевий результат створення якогось сюжету. Людський досвід, перетворюючись в оповідь, обов'язково проходить три

стадії: префігуративну (мемесіс-I): конфігуративну (мемесіс-II) та рефігуративну (мемесіс-III). На префігуративній стадії факти, події та дії є розрізненими та логічно не зв'язані між собою. Однак вони є маркованими оповіддю. Автор (абстрактна одиниця філософії П. Рікера, якій він не приділяє достатньо уваги), заздалегідь припускає, яким чином вони будуть пов'язані з нарративом. Потім елементи досвіду проходять стадію конфігурації, стають сюжетом. І, нарешті, настає остання стадія – рефігурації під час відтворення нарративу слухачем або читачем. Для прояснення специфіки нарративної організації досвіду варто розглянути детальніше, що саме включає в себе етап конфігурації.

Конфігурація – це основне поняття, яке використовується П. Рікером під час опису роботи нарративу. «Конфігурація є логічною єдністю... Вона може бути представлена як одна “думка” [11]. Конфігурація – це сюжет, що збирає факти та події разом та підкорює їх задуму оповіді. Поняття “конфігурація”, що використовується П. Рікером, відповідає аристотелівському поняттю *mythos*, що позначає “упорядкування фактів у систему”».

Проте факти та події самостійно не мають ніякого логічного взаємозв'язку. Вони його отримують через нарратив. Наративна конфігурація збирає «головоломку» – окремі елементи досвіду та надає їм осмисленість. Тепер факти та події стають пов'язаними логічно та мають відповідну послідовність згідно із задумом нарративу. Як вважає П. Рікер, «ідеї початку, середини та кінця беруться не з досвіду: це не характеристики реальної дії, але наслідки власне побудови поеми...» [11]. Ми не можемо бути впевнені, що події насправді були саме такими як і в послідовності. Як тільки вони стають елементами нарративної конфігурації, вони отримують зовсім інший статус відповідно до правил та логіки сюжету.

У цьому аспекті соцмережева комунікація є підґрунтям для формування розмаїтих нарративів, оскільки саме актори соціальних мереж поєднують та інтерпретують ті чи інші факти. Така особливість соцмережевої комунікації вимагає певних елементів дискурсивної прагматики, так як факти і події можуть подаватися свідомо як дезінформація у ході інформаційних війн.

Характерною особливістю конфігурації є «відчуття завершення». Тут мається на увазі, що у нарративі, на відміну від послідовності подій у «реальному» житті, якась подія вважається останньою. Саме наявність кінцевої точки відліку стає вирішальною для сприйняття всіх подій у конфігурації як єдиного цілого, оскільки вона є логічним завершенням всієї послідовності. Коли читач або слухач оповіді доходить до останньої події у нарративі, він може осмислити весь зміст оповіді. Її констатація під час розгляду цілого ланцюжка у реальному житті є досить складною.

Характеристики конфігурації, що ми розглянули, властиві всім видам оповіді: нарративу, який історик використовує як ілюстрацію, для вигаданого літературного твору, нарративу, який використовується як буденна комунікація, та для соцмережевої комунікації. Суттєву відмінність між історичним нарративом та вигаданою оповіддю складає те, що історичний нарратив може претендувати на наявність емпіричного референта своїх побудов (факти, описані в оповіді, могли бути насправді), а вигадана оповідь на це претендувати не може. Тим не менш, правила побудови логічного сюжету схожі у всіх випадках. П. Рікер цілком присвячує специфіці нарративної конфігурації третю частину книги «Конфігурація часу у вигаданій оповіді».

Так. П. Рікер пропонує цілком новий підхід до вивчення досвіду та його організації – аналіз його нарративної структури. Не дивлячись на те, що він захоплюється власною інтерпретацією класичних філософських джерел, не надаючи чіткого концептуального апарату, все ж формується коло понять, якими можна оперувати та використовувати у дослідженні досвіду, репрезентованого у соцмережеві комунікації.

Для дискурсивної прагматики важливо розглядати соціальні мережі не просто як віртуальне втілення соціального, але й як простір, що формують тексти. Стихійний аналіз такого масиву мовленнєвих даних як конструктів з експліцитним та імпліцитним змістом є складним завданням не тільки через специфіку його подачі (короткі тексти, не об'єднані єдиною тематикою, хаотичні коментарі, які стосуються не однієї, а відразу кількох тем), але й визначаючи роль суб'єктивного чинника. Найпростіше упорядкувати тексти в мережі у дискурси, проте виконання цього завдання не відкриє перед дослідником їх складних синергетичних зв'язків, що розкриваються через спільні смисли. Насправді всі дискурси в мережі належать до тих чи інших нарративів – великих оповідей, які через особливості віртуальності втрачають просторо-часові характеристики, однак зберігають відмінності у смислах, які вони транслюють. Визначення філософією історії нарративу як оповіді, що має свій початок та завершення тут стає неактуальним. Натомість ми отримуємо нове визначення: нарратив соцмережевого дискурсу – це оповідь про ті чи інші ідеї, що об'єднуються у спільну концептосферу, сформовану на базі найбільш поширених понять із наближеними смислами.

Таким чином особливого значення для аналізу комунікації у соціальних мережах, а саме Facebook, отримують наступні поняття: текст, дискурс, мікронаратив, метанаратив та гранднаратив, співвідношення яких потребує окремого аналізу. Відомо, що буквально гранднаратив означає «велика оповідь». Він акумулює в собі всі дискурси, в яких закріплені найбільш загальні смисли та значення, характерні для певної великої ідеї. Так, гранднаративом ми називаємо наступні актуальні концепції XXI століття, які визначають сьогодні розвиток суспільства: глобалізація, глокалізація та інформатизація. Відповідно, мета- та мікронаративи входять до складу єдиного гранднаративу, а також можуть вибудовувати синергетичний взаємозв'язок між відмінними великими оповідями. Метанаративами глобалізації є європеїзація, «Русский мир», Ісламська Держава та інші, а глокалізації – національні ідеї, що уособлюють найвищі прагнення єднання й уніфікації культури та соціального досвіду, проте їхні концептосфери є носіями і більш конкретних смислів гранднаративу.

Спільні соціально-політичні та моральні принципи інтерсуб'єктивної взаємодії, які утвердилися в Західній культурі в ході історичного розвитку, – людська гідність, соціальна справедливість, громадянський обов'язок та інші – це мікронаративи європеїзації, які зараз Україна намагається долучити до власного гранднаративу національної ідеї. Мікронаративи – це практичні ідеї, втілення яких допомагає підтримувати панування наративів вищого порядку. Відповідно дискурси – це сукупність текстів у мережі, в яких репрезентуються ті чи інші наративи.

У дискурсах наративи можуть бути явними та прихованими. Лінгвіст міг би зобразити зміст наративу як «хмару» понять та словосполучень, що в мережі найчастіше позначаються хеш-тегами (#). Виявивши слова (поняття), що, як нам відомо, належать до певного наративу, ми відразу можемо класифікувати дискурс. До того ж, актори мережі самостійно визначають приналежність власних дискурсів, бажаючи отримати максимальне охоплення текстів, що вони продукують.

Функціонування прихованих наративів опирається на імпліцитну (формально не виражену) інформацію, основою якої є пресупозиція – «у широкому значенні – спільний фонд знань, спільний досвід, спільні попередні відомості про явище, подію, стан речей, тощо, якими володіють комуніканти; зона перетину когнітивних просторів учасників комунікації, яка актуалізується у процесі спілкування» [2, с. 205]. Активний обіг інформації в Інтернеті є фундаментом формування цього спільного фонду знань. Адже ідея, що належить до того чи іншого наративу, не обов'язково повинна висловлюватися поняттями його концептосфери.

Мова є головним інструментом творення та поширення наративів у мережі, тому для комплексного аналізу дискурсів необхідно, по-перше, проаналізувати як новий вимір віртуальності визначає видозміни природної мови нашої буденної комунікації та, по-друге, зрозуміти структури мережі Facebook та процеси утворення в ній інтерсуб'єктивних зв'язків.

### Література:

1. Бацевич Ф.С. Нариси з лінгвістичної прагматики: монографія. Львів, 2010. 336 с.
2. Бацевич Ф.С. Основи комунікативної лінгвістики: підручник. 2-ге вид., доп. Київ, 2009. 376 с.
3. Делокаров К.Х. Синергетика и динамика базовых смыслов. *Синергетическая парадигма: когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания*. Москва, 2004. С. 88–106.
4. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей / пер. з фран. Том 1. Вид. друге, виправл. Київ, 2011. 576 с.
5. Маленко О. Науковий дискурс О.О. Потебні: слово і творчість. *Культура слова*. 2015 Вип. 83. URL: <https://bit.ly/2HC9qR2> (дата звернення: 18.01.2017).
6. Мельчук И.А. Опыт теории лингвистических моделей “Смысл-Текст”. Москва, 1999. 346 с.
7. Наєнко Г. Смісл тексту, сучасний лінгвістичний вимір, передтермінологічна історія. *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка*. Літературознавство, мовознавство, фольклористика. 2012. Вип. 23. URL: <https://bit.ly/2JVM8Nh> (дата звернення: 21.08.2017).
8. Шпет Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. Москва, 2006. URL: <https://www.twirpx.com/file/339870/> (дата звернення: 21.08.2017).
9. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Москва, 2004. URL: <https://goo.gl/ZjdxwM> (дата звернення: 21.08.2017).
10. Greimas A.J. Ricoeur P. On narrativity. *New Literary History*. 1989. Vol. 20. № 3. URL: <http://www.jstor.org/stable/469353> (дата звернення: 21.08.2017).
11. Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *New Literary History*. 1973. Vol. 5. № 1. URL: <https://www.jstor.org/stable/468410> (дата звернення: 21.08.2017)

**Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» **Д. М. Шевчук**

Отримано: 10 жовтня 2018 р.

Прорецензовано: 22 жовтня 2018 р.

Прийнято до друку: 26 жовтня 2018 р.

e-mail: krapki@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-61-68

Пушонкова О. А. Динаміка утворення концептуальних домінант візуальної культури постсучасності. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 61–68.

УДК 130.2

**Оксана Пушонкова**

## ДИНАМІКА УТВОРЕННЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ДОМІНАНТ ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ПОСТСУЧАСНОСТІ

*Візуальні дослідження Постсучасності, які останнім часом все більше актуалізуються у міждисциплінарних контекстах, потребують осмислення та систематизації. Історико-хронологічний підхід доповнюється проблемним, що дає можливість спостерігати наступні тенденції у формуванні концептуальних домінант візуальної культури ХХ ст.: рух від втрати достовірності світу – до онтології «всебачення» та «всеприсутності»; рух від поверхневої динаміки візуального – до глибин палімпсесту; рух від десакралізованого світу повсякденності – до сакралізації присутності; рух від когнітивної перспективи до афективної. Стає можливим окреслення меж новітньої методології візуальних досліджень.*

**Ключові слова:** візуальна культура, візуальні дослідження, режими бачення, палімпсест, філософія медіа, трансмедійність.

**Оксана Пушонкова**

## ДИНАМИКА ОБРАЗОВАНИЯ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ДОМИНАНТ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

*Визуальные исследования Постсовременности, которые в последнее время все больше актуализируются в междисциплинарных контекстах, требуют осмысления и систематизации. Историко-хронологический подход дополняется проблемным, что дает возможность наблюдать следующие тенденции в формировании концептуальных доминант визуальной культуры ХХ ст.: движение от утраты достоверности мира – к онтологии «всевидения» и «всеприсутствия»; движение от поверхностной динамики визуального – до глубин палимпсеста; движение от десакрализованного мира повседневности – к сакрализации присутствия; движение от когнитивной перспективы – к аффективной. Становится возможным определение границ новейшей методологии визуальных исследований.*

**Ключевые слова:** визуальная культура, визуальные исследования, режимы видения, палимпсест, философия медиа, трансмедийность.

**Oksana Pushonkova**

## DYNAMICS OF FORMATION OF CONCEPTUAL DOMINANTS OF VISUAL CULTURE OF THE POST-PRESENT

*In the era of Post-Present visual studies are included in a wide range of philosophical, cultural-anthropological, art-study and psychological problems. Interdisciplinarity has always been their feature, but the conditions of modern polymethodology in the field of visual research are changing: theories do not absorb each other; we observe their simultaneous coexistence in the modern field of culture, and a certain «solidarity» in solving common problems.*

*The logic of formation of conceptual dominants of visual culture in the XX – beginning of XXI century moves from awareness of the role of visual perception in culture to determining the modes of vision on different ideological platforms, focusing on the influence of media agents on perception and possibilities of direct comprehension of the world. There is a transition from the optical subjectivism of concepts of art studies to the theories of «affection» and «dynamic complex», which are bordered by cultural-anthropological studies.*

*Spatial-temporal (palimpsest) model of the visual is formed in the XX century – beginning of the XXI century as a result of a change in the type of textuality that acquires transmedial features based on different types and means of communication. The logic of formation of conceptual dominants of visual culture of Post-Present is an expression of the following trends:*

*The first trend – movement from the loss of credibility of the world to the new ontology of «omnivision» and «omnipresence». The second trend – movement from the surface dynamics to the depths of palimpsest. The third trend – movement from the desacralized world of everyday life to sacralization of presence. The fourth trend – movement from a cognitive perspective to an affective.*

*Only in a holistic vision of the transformation of visual forms we can determine the type of visual-harmonic integrity, which allows us to preserve the cultural and environmental adequacy of the vision, taking into account the historical role of numerous media agents in formation of the sensual culture.*

*Forming of borders of modern methodology of visual studies becomes possible.*

**Key words:** *visual culture, visual studies, modes of vision, palimpsest, media philosophy, transmedia.*

У добу Постсучасності (термін, що актуалізує соціальні виміри культури) візуальні дослідження включені у широке коло філософських, культурантропологічних, мистецтвознавчих та психологічних проблем. Міждисциплінарність завжди була їх ознакою, проте умови сучасної поліметодології у сфері візуальних досліджень змінюються: теорії не поглинають одна одну, ми спостерігаємо одночасність їх співіснування у сучасному полі культури, й певну «солідарність» у вирішенні спільних завдань.

Так, суперечливий статус реальності відображено у відомих культурфілософських дослідженнях, які пояснюють характер її кризи також крізь способи інтерпретації зорового досвіду, трансформацію естетики зорових «відображень» в нових умовах «дистанціювання від реальності». Системні дослідження доводять, що криза репрезентації не є ознакою її зникнення, а скоріш фактором переосмислення її ролі в умовах не стільки втрати зв'язку з реальністю, скільки появи нових дистантних її моделей. І це за умов формування так званого а-репрезентативного дискурсу.

Проблемне поле візуальних досліджень формується від подолання традицій класичного мистецтвознавства й звернення до проблем соціальної історії у 70-х роках ХХ століття, до семіотизації візуального дискурсу у 80-х роках ХХ ст. та «пикторіального», «іконічного», «афективного» поворотів кінця ХХ – поч. ХХІ ст., які знаменують пошук збалансованої моделі візуального. Традиційний хронологічний підхід у візуальних дослідженнях доповнюється аналітикою концептів, які також мають свою історію (зір, мімезис, формоутворення, тілесність, медіа, річ та ін.). Актуальності набуває проблемний підхід до аналізу візуальної культури, який дозволяє не лише виявити її концептуальні доміанти, а й систематизувати, деякою мірою, сучасні візуальні дослідження.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Візуальні дослідження, започатковані М.Баксандаалом та С.Альперс в 70-х роках ХХ століття порушили актуальність розуміння візуального як особливого способу репрезентації знання. Соціальна спрямованість «нової історії мистецтв» від В.Беньяміна до Р.Мишель, М.Шапіро та ін. стала підґрунтям семіотичного підходу до мистецтва та розуміння функції твору як репрезентації смислів. Але візуальні дослідження поступово оформлюються у специфічну галузь, в якій є ширшим не лише предмет дослідження, а й увага приділяється саме культурному суб'єкту у його історичній самотності, проблемі бачення як такого.

Проблема бачення стає центральною для М.Фуко, П. де Мана, Ж.Лакана, увага зосереджується на тілесності, перцептуальній основі бачення, відмові трактувати його виключно у семіотичному ключі. Фокус сучасних досліджень, або «пикторіального» повороту зміщується у напрямі осмислення безпосередньої «присутності», розуміння об'єкта як «презентації», а не «репрезентації» (Х.-У.Гумбрехт, Ж.Діді-Юберман, М.Джей, К.Моксі, У.Мітчелл, Дж. Елкінс та ін.). У цих теоріях здійснюється також критика окулярцентризму, відбувається переосмислення феномену «ауратичності» й безпосередності сприйняття. Критика мови призводить до ідей усунення репрезентації як такої, що втрачає функцію доступу до реального. При цьому до оман окулярцентризму додаються омани радикальних концепцій знищення когнітивних структур, в яких ця проблема не вирішується.

В Постсучасних напрямках присутня настанова на вивчення тих моделей і форм візуальності, що на основі пануючих візуальних практик забезпечують цілісне бачення та спонукають до вивчення його екзистенційних вимірів.

**Метою статті** є дослідження динаміки концептуальних доміант візуальної культури Постсучасності як відображення тенденцій зміни модерністської текстуальності постмодерністською полімедійністю.

**Виклад основного матеріалу.** Психологічний аналіз неklasичних форм візуальної репрезентації в естетиці і мистецтвознавстві поширювався в міру того, як послаблення фізичного зв'язку Людини зі Світом призводило до «пересування» меж візуальної репрезентації у суб'єктивність людини від пред-ставлення, очевидності, тобто уявлення реальної присутності, до цілковитого її розчинення у нерелексованій сфері об'єкта.

Процес візуалізації у сучасній культурі протікає більш складно та полівимірно – «розширення» зору та «нова іконічність» з'являються внаслідок візуального перевантаження, переводять проблематику візуального у площину «психофізичного комфорту». З одного боку, у кіберпросторі домінує конкретне чуттєве мислення (С. Жижек), з іншого – отримання смислів у готовому вигляді спонукає

до пошуку самореалізації у практиках «розгортання культурної форми» з включенням додаткових чуттєвих модальностей.

Ідеї «всебачення» тут сполучаються з ідеями «всеприсутності», що добре видно на прикладі трансмедійних феноменів. Трансмедійність обумовлює способи структурування текстів на основі різних засобів комунікації (фільм, книга, серіал, інтернет-версія видань тощо) та виступає феноменом культури співучасті (Г.Дженкінс), впливає на логіку усього комунікативного середовища. Плідною у даному контексті є ідея «ремікс-культури» (Л.Манович), як ключової характеристики сучасного суспільства, діалог між культурою і комп'ютером – транскодинг. Об'єкти Нового середовища, або Нових медіа мають цифрову природу і можуть бути описані та трансформовані за допомогою алгоритмів, проте технології у даному випадку не є просто інструментарієм. Змінюється естетика, що демонструє зміщення акцентів з традиційного друкованого середовища в область рухливої динамічної композиції, самого процесу формоутворення.

Найбільш вагомим результатом виникнення віртуального простору, створеного багатовекторною множинністю альтернативних практичних дій, стає те, що починає змінюватися сама траєкторія їх моделювання, яке відбувається не поетапно, аналітично, від прологу до епілогу, а синтетично, починаючи одразу з кінця. Адаптація сприйняття до «нового натуралізму» поставангарду викликає ризик екстенсивного розвитку естетичної свідомості, незатребуваність асоціативності, метафоричності, емоційної пам'яті, зниження інтегративної функції зору. Проте у трансмедійних практиках відроджується творчий синтез, актуалізується екзистенційна роль бачення. Трансмедійність утворює новий аспект культури уяви – утривавлення візуальності, наголос на темпоральності образу, його динаміці у діахронному та синхронному вимірах (історії медіа-ідолів, бренд-культура тощо), відроджує культуротворчість у новому форматі.

Логіка утворення концептуальних домінант візуальної культури у ХХ – поч. ХХІ ст. рухається від усвідомлення ролі зорової перцепції в культурі до визначення режимів бачення на різних світоглядних платформах, акцентування уваги на впливі медійних посередників на сприйняття та можливостях безпосереднього осягнення світу. Від оптичного суб'єктивізму мистецтвознавчих концепцій відбувається перехід до теорій «афекту» (А.Джелл) та концепції «динамічного комплексу» (Д.Преціозі), що межують з культурантропологічними дослідженнями.

Еволюція бачення включає контексти культури, специфіку зорової перцепції в освоєнні медіуму – тієї специфічної «лінзи», кризь яку пропонується споглядати світ. Але у якості такої лінзи виступали різні феномени: від оптичних явищ (наприклад, сьайво, як джерело явлення сил) до технічних посередників (камера-обскура, телевізор, Інтернет); від медіа-зображень текстів (картина, ксилографія, плакат, карикатура, реклама, комікс, графіті, меми, демотиватори) до тіла людини (природне тіло, одухотворене тіло, техноморфне тіло, «тіло без органів», стерилізоване тіло, селфі-проект, екстатичне тіло). Ритуальні колективні уявлення та сновидіння, що відображались у дзеркалі колективної свідомості тепер мають проекцію на екран інтернет-мережі. Відповідно, змінюється статус Речі, від анімістичного «оживлення» до елемента Потлача, від Ідолу до мистецького Оригіналу, від ready-made, одноразової, конвеєрної Речі – до «поглинання речами» та «картинками».

Кризь нашарування палімпсесту можна прослідкувати віхи культурної еволюції зору: тактильність «шупала» – архаїчна дотичність (продовження тіла) – речовинна концепція «променів» та «примар» – формування оптичності (театр як оптичний пристрій уявлення) – формування аурачності (мистецтво естетичної дистанції) – візуальний конструкт (естетичні практики фрагмента, симулякра) – Постсинкретичне повернення до міметизму та мімікрії (естетичні практики взаємодії, енвайроента). Інтеграція – дезинтеграція у процесах зорової перцепції мають прояв у процесах формоутворення: мімікрія – фреймування – деформація – фрагментація – «динамічний комплекс» – симультанна гібридизація.

Очевидними стають тенденції, що формують нові якості візуальної культури. Тенденції «від» і «до» є, з одного боку, утриманням балансу між протилежностями, з іншого, – поступовим переходом у нову якість.

Перша тенденція – рух від втрати достовірності світу – до нової онтології «всебачення» та «всеприсутності». Історично європейська людина завжди вдосконалювала ілюзію. Але у класиці ілюзія – це присутність сакрального, «чуттєво-медитативний акт долучення до природи» (Л. Ліманська) [1, с. 47]. У постнекласичній парадигмі – ілюзія вже здатна підмінити реальність, перетворитися у гіперреальність.

Давньогрецькі художники знали оптику та геометрію, теорію зорових викривлень, адже вже могли «управляти» видимим, яке по суті було лише наслідуванням природі. Візуальність виступала засобом пластичного моделювання міфу та образів богів – своєрідним дзеркалом сакрального. Ці ідеї знаходять подальший розвиток в Середньовічній естетиці подоби. Розвивається оптика, відповідно, – зображення стає все більш ілюзорним. Поєднання лінзи з камерою-обскура дозволило зробити відкриття, у яких комбінувалися візуальні ілюзії зі світлом та рухом. Ці вже «технічні образи» призводять до закріплення нових візуальних кодів і множинності візуальних світів, з яких починається утворення онтології ілюзії.

Отже, від природних образів європейська культура поступово перейшла до опосередкування технічними медіа. До їх найбільш переконливих явищ належить екранна культура, де «війна зображень та звуків підміняє війну об'єктів та речей» (П.Вірлію) [2, с. 126]. Штучно створені образи сьогодні формують гендерні, етнічні ролі, соціальні відносини, природні бажання, поняття успіху тощо. Якщо донедавна цей новий світ недостовірностей викликав недовіру та обурення, то тепер можна говорити про практики його освоєння.

По-перше, штучне середовище перетворюючись на зону комфорту, відтворюється за аналогією з природою. Воно стає ергономічним до нашої чуттєвої та смислової сфер. Розвиваються екологічний напрям дизайну, біодизайн, цифрова естетика та енвайроментальні практики.

По-друге, текстуальне розуміння візуальності доповнюється її розумінням як потоку. Так, відомий дослідник екранної культури, Р. Вільямс розглядає повідомлення вже не як дискретну структуру, а як потік, що містить у собі інші потоки, ми часто так і говоримо – «потоки інформації». В умовах культури тілесності та ери тактильної комунікації вони сприймаються майже фізично, відбуваються зміни у самій чуттєвості. Так, потужною мотивацією відвідати музейний захід сьогодні є дозвіл та можливість доторкнутися до справжніх фотографій, а не відсканованих; потримати у руках стару фото- та відео-техніку; поставити платівку на старий патефон тощо. Такий перцептивний досвід здається молоді більш достовірним, як натискання кнопок на сенсорному екрані.

Нова оптика – не просто перехід до тактильності й дії, – це перехід від лінзового до голограмного сприйняття, яке формується з необхідності бачити багато зв'язків одночасно, у їх синергійній взаємодії.

Ідея «всебачення» започаткована ще в авангарді як проблема чистої видимості. Коли відбулася криза художньої форми, «вже нездатної виразити понад-особисте та понад-чуттєве» [3, с. 83], в авангарді відбувається повернення до домінанти метафізики, виникає розмивання чітких меж між реальним й потойбічним світами, порушується ієрархія «верх – низ», відбувається хаотичне змішання, інверсія. Розчинення маси призводить до гіперболізації простору, який стає речовинним. Звільнення від конкретно-чуттєвого сприйняття світу призводить до того, що художники інтуїтивно оперують архетипами, які для них є «містками, що поєднують архаїчні культури з одкровенням теперішнього у спробі пізнання позачасових істин» [3, с. 83] (Малевич, пізній Кандинський, Татлін, Попова, Степанова, Родченко). Про можливість чистої видимості вже в умовах медіакультури розмірковує В.Бурлака, зауважуючи, що «починаючи від моменту винайдення фотографії медіа раз і назавжди «викрали» наш зір – нам не залишилося іншого виходу, ніж дивитися на світ крізь об'єктив» [4, с. 28].

Проте в умовах тотальної медіатизації культури ідеї «всебачення» розгортаються і в таких контекстах, що розглядають медіа не як перепону, а як його передумову. О.Павлова, дослідниця культурних кодів візуальних практик доби Постмодерну, акцентує увагу на проблемі знищення демаркації між режимами бачення (або сліпоты) в новій культурній ситуації. Режим візуального модифікується з «формуванням настанови принципової «незорості Інтернету» [5, с. 165], претензії озирнути «усе й одразу». Саме розуміння прозорості кіберпростору дозволяє нам окреслити спеціалізацію зорового сприйняття Постсучасності. Прозорість – межа, що відділяє потойбічний світ від буденного, реальне від віртуального – долається непомітно. Подорож у задзеркалля – супроводжує «віртуальна поетика сюрпризу», стрімкої розв'язки, коли видимість умиць стає прозорою. «Анатомія видимості» «виявляється» для нас, коли невидимий закадровий простір вривається в неї, розкладаючи до «атомарного рівня» [4, с. 25]. Наприклад, вибудовування чистої видимості з тавтологічної картинки, яка розпадається на пікселі, ефекти гліт-арту, крізь які просвічує закадровий простір; практики шаманських подорожей, які описують топологію потойбіччя; точки біфуркації розгалужених світів мультиверсу.



Отже формується концептуальне поле визначень феноменів прозорості – всебачення, прозорливості – яснобачення, відсутності – всеприсутності.

Друга тенденція – рух від поверхневої динаміки візуального – до глибин палімпсесту. Поверхнева динаміка візуального є, з одного боку, певним «пережитком» окулярцентризму та геометричної оптики, з іншого – наслідком тотальної експансії візуальних образів, сприйняття яких уможлиблюється лише в режимі «ковзання по поверхні». Відбувається пошук нових засобів утривавлення візуальності та її зв'язку з візуальним мисленням. З одного боку, збільшується значення ролі знака, образу і тексту, а з іншого – тривають спроби усунути будь-які ідеї опосередкування у все більш штучному середовищі перебування. Криза референції призводить до заміщення реальності серією симуляцій.

Палімпсест – метафора особливої форми візуального мислення, коли одне зображення накладається на інше, що є результатом численних змін, зроблених різними людьми у різний час. Палімпсест – метафора, проте дозволяє зрозуміти, що у візуальних стратегіях сьогодення важливо поєднувати і контекст, і історію, результатом чого є вміння враховувати різні точки зору й несподівані ракурси. До того ж розкриваються можливості дійового освоєння палімпсесту через перебування, переживання, участь, що нагадує здолання дистанції та безпосереднє входження в картину.

Щоб щось побачити – необхідно спочатку зафіксувати зір (схоплення). Рух і розгортання в класичній традиції відбувається в уяві. Це складна внутрішня робота. Сьогодні рух і розгортання виводяться назовні у практиках розгортання культурної форми. Так, бугурт дозволяє не спостерігати, а стати «реальним» учасником історичної баталії; флеш-моб – насолоджуватись динамічною естетичною формою ззовні, а також – взяти в ньому участь, стати частиною цілого, пережити колективні емоції співпричетності; майстер-клас – можливість не лише розглядати музейні раритети, а самому, власноруч, створити глечик на гончарному колі або унікальну авторську писанку. Розповсюдження в сучасному музейному просторі фестивалів стратегій та творчих майстерень пов'язано з потребою начебто перевіряти змістовність та наповнення культурної форми, адже симулякр – це пуста форма, створена інформаційними технологіями і людина у ньому як носій культури відсутня.

З одного боку, зникає «культура уяви» у традиційному розумінні, з іншого – формується новий стиль палімпсестного мислення. У Черкаському обласному художньому музеї в межах Всеукраїнської конференції «Візуальність в українській культурі: статус, динаміка, контексти» (жовтень, 2013 року) було презентовано спільний проект «Пятое время года» Чернігівської художниці Віри Жлудько та поетеси Марини Коновальчук. Проект започаткував дослідження феномену «спільного мислення» як мистецтва, що сягає корінням у колективні практики співпричетності. Предметом обговорення якраз і була синхронія мислення, вміння творчо думати, коли поезія є «просвічуванням невимовного», а візуальне мистецтво – «просвічуванням невидимого». Розуміння мови Іншого та здатність «уміщати» в собі інші свідомості стало основою таких діалогічних виставкових проектів: Андрій Пузир (різблення по дереву) – Андрій Кравцов (живопис) – (березень, 2017); Володимир Погрібний (живопис) – Володимир Широкопояс (живопис), (квітень, 2017); Тетяна Кіценко (живопис) – Ольга Плетінь (графіка), (липень, 2018); Євгенія Васильченко (графіка) – Катерина Грабарєва (поезія) – (вересень, 2018); Олександр Шепеньков (живопис) – Агата Кравченко (живопис), (березень, 2018 «Щось цікаве»); Олег Тістол – Микола Маценко (травень-червень, 2018 «Нацпром») та ін. Подібні проекти є втіленням нових форм естетики взаємодії, змушують на перетині різних візуальних світів фіксувати та досліджувати «межові» феномени.

Відповідно, увага до поверхні та яскравої палітри видовища сьогодні доповнюється «тугою за історією», за простотою та глибиною вічних істин. Динамізм візуальної форми сполучається сьогодні вже не з дискретністю (блоковістю) мислення, а з темпоральністю та його контекстуальністю.

Третя тенденція – рух від *десакралізованого світу повсякденності* – до сакралізації присутності. Візуальний простір сучасної нам повсякденності розгортається сьогодні між Паноптиконом та Синоптиконом: Примусом та Спокусою. Паноптикон (М. Фуко) з його режимом тотального візуального спостереження є метафорою вежі нагляду за ув'язненими (небагатьох за багатьма). В основі Синоптикону (З. Бауман) – ідея спокуси, яка транслюється переважно з екранів телевізора, від обраної меншості до більшості. Між цими двома стратегіями – мета героя-гедоніста: органічно вбудуватися у світ. Психоаналітичне Над-Я вже не забороняє, а вимагає – насолоджуйся! Відбулася «інверсія Ід і Супер-Его» (С. Жижек) [6, с. 12]. Виникає парадоксальна ситуація не спокуси, а примусу бажання, що формує протестний тип ідентичності – людину без бажань. Це своєрідний вихід з формату повсякденності – ні Примус, ні Спокуса тоді не мають сенсу. У кращому разі це втікач (фланер, турист,

волоцюга, гравець) з його ілюзією свободи, у гіршому – людина-Річ, яка потребує «оживлення», формує запит «розгортання» культурної форми, адже мало просто візуалізувати історію та створити ефект присутності. Мета – переживання присутності як події, як глибинного зв'язку зі світом.

Радикальний концептуалізм заради цього зрушує з конвенційних позицій творчості, створює «семантичні струси», влаштовує естетичні провокації. Як спротив тенденції десакралізації повсякденності та поглинання речами, сьогодні популярності набуває стратегія естетизації «первісного», як пригадування простих реальних речей, первинних переживань та потреб, коли єдність зі світом ще не була порушена. Повернення до архаїчної співпричетності можливе через відтворення почуття співпричетності (М.Маффесолі) [7]. Повернення у доконцептуальний «пра-світ», переживання «до-історичних емоцій» виражається в абсолютній спонтанності, де індивідуальне прагне розчинитися у колективному, свідоме – у несвідомому. Візуальна спонтанність визначається як множина фокусів уваги у постійно змінюваному полі. Поза інтуїцією цілого вона перетворюється в «подорож у невідоме».

У пошуці сакрального начала формується тенденція «оживити» традицію як генетичну пам'ять нації, що закодована в архетипах і символах (мистецтві, декорі, одязі, житлі тощо), які перебувають у Часі і Позачасі – водночас. Це є можливим саме з позицій палімпсестного мислення, адже, тоді сприймається як історичний контекст, так і особистість або явище, як архетип, до кінця ще не усвідомлений.

Маємо творити простір такого мислення, хоча й живемо у світі зміфологізованих постатей та деперсоналізованих людей-Річей, які не спроможні переживати Речі, адже вони їх лише мають, або бажають. Тому й рух до їх свідомостей – теж через Річ. Проте як показує музейна практика (проекти ЧОХМ 2013-2017: «Грані часу», «Бабусина скриня», «Я-традиція», «Антилюдина», «Залежність»), не первісний стан доісторії або її віддалених пластів, а найближча часова перспектива повертає реальну «історію Речей» та відчуття зв'язку поколінь. Сьогодні це – ставлення до духовної спадщини батьків та дідів, візуальні фрагменти культури яких ми зберігаємо як сакральні речі, вдома або в музеях – поодинокі «вкраплення» цих світів, образи яких формували цілі покоління.

У музейних мистецьких проектах останнім часом популярності набуває ідея відтворення «атмосфери часу», «ретро-атмосфери». У такий спосіб формується ставлення до Речі – ретро-Речі, яка не з конвеєра, а має індивідуальність, історію, є обличчям епохи, але при цьому належала конкретній людині. На подібних проектах – особлива відповідальність, адже вони, орієнтуючись на запит, презентують модель візуальності, яка є характерною для теперішнього часу, – як людина бачить та інтерпретує світ, як вона його пізнає. Теоретично не осмислене, часто вперше з'являється в арт-проектах, формує вміння встановлювати зв'язок візуальних світів, що змінюють один одного, залишаючи нам свої Речі й смисли. З цієї точки зору візуальність виступає як джерело пізнання світу, так і інструмент формування ставлення до традиції. І, знов, – повага до найближчої традиції, формує повагу до традиції взагалі.

Четверта тенденція – рух від когнітивної перспективи до афективної.

Постмодернізм як епоха «невербальної експресії» опановує активні динамічні форми комунікації в гіпертекстах сучасних Медіа, в цілому недиференційованого світу. Світ як зрима відчутне ціле предстає у нових формах міфології (М.Маклюен), які уніфікують як простір так і час, оманливість предметного світу (Ж.Ліповецьки), коли замість його речовинності й ідеальності приходить нова семіотика, у якій все має символічну значимість. Простір перебування людини, будучи ілюзорним, вже не презентує внутрішню якість речей, – звідси розвивається паранойяльна «медіа-онтологічна підозра» (Б.Гройс). Тілесна природна субстанція культури зберігається лише в естетичному стилі постмодернізму: неточностях, розмитостях, тенденції до подвійних смислів, трікстерстві, фрагментації, іронії, спонтанності, грі – величезний палімпсест із загубленим пра-текстом, з невпинною генерацією множин конфліктуючих між собою інтерпретацій, адже «маркерами у посмодерному тексті є гра без правил та іронія випадковості» (Р.Семків) [8, с. 6]. Правилу посмодерної гри є «постійна хаотична флукуація, мерехтіння, одночасне перебування в грі та поза нею. В іншій грі» [8, с. 7].

При цьому людина в гедоністичному форматі культури зазнає страждань через «надприсутність», «ефект перенаповнення» (Ж.Бодріяр), «засилля самореферентних знаків», «екстатичних форм» [9]. В екстазі об'єкт розростається, перестаючи бути собою. Прикладами такої катастрофічної гіпертрофії є мода, симуляція, тероризм, порнографія. Саме через засоби масмедіа відбувається подібна «інфляція Его» (юнгіанський термін). Надмірна суперрепрезентація об'єктів є способом усунення ілюзії, при

цьому нові форми натуралізму часто виступають «шоковою терапією», що є аналогом первинного страху перед зображенням.

Перехід із когнітивної перспективи в афективну звертає нас до культурно-травматичного дискурсу, згідно з яким сприйняття переходить з режиму «знання» у певне «сліпе сприйняття», розпад і втрату ідентичності як можливість помислити досвід Іншого («руїна репрезентації Е.Левінаса»). У «травмі реального» доміантною є орієнтація не на смисли, а на афекти. Архаїзація візуального простору якраз пов'язана з подібною формою гештальтування. Топологічні вузли Ж.Лакана, афект дезорієнтації у лабіринті, з якого неможливо вийти є травмою вторгнення Реального. Символізація цього досвіду неможлива. Тому він існує як «застигла картинка», «застиглий колір», «зупинений кадр». За Ж.Лаканом травматичне реальне – «діра», випадіння в символічному полі відносин. Людина бачить Реальне, але абсолютно нездатна розуміти. Воно – сліпа пляма. Тут сам феномен руйнує суб'єкт, який нездатний сприймати і розуміти [10]. Становлення гештальту відбувається у динамічному русі, більш вдалим прикладом якого може служити лабіринт, мерехтливий перехід від нитки, що не гештальтується, до сліду. У невизначеності лабіринту й виникає травматичний суб'єкт, як рух від когнітивності до афективності. Афект проходження «крізь», боротьба з проваллями в «апокаліптичне несвідоме» є не спогляданням, а перебуванням всередині певної форми досвіду.

Г. Зіммель у праці «Великі міста й духовне життя» пише, що метрополіс це місце, яке тебе бомбардує мозаїкою афектів, «безперервною зміною внутрішніх і зовнішніх вражень» [12, с. 24], виникає контраст між органічним та спокійним селом та афектованим містом й «цей глибокий контраст привноситься у наші органи чуття» [12, с. 25]. Отже динаміка сприйняття може виразити себе як перехід до афекту та до режиму «зчитування афектів». Так, А.Джелл розглядає артефакти первісної культури як сконцентровані афекти; Ж.-Л.Маріон – сурогатні почуття, що викликають Псевдо-оригінали маскульту; Х.У.Гумбрехт – екстатичність реального.

Це означає нове ставлення до світу – толерантне по відношенню до реальності як такої, відкритість та всеприйнятливність. При цьому розмивання дихотомій масового – елітарного, чоловічого – жіночого, свідомого – несвідомого призводить до нового варіанту екзистенційної кризи сучасної людини та появи нової дихотомії: байдужості – афектації, яка в негації діє у режимі «хліба та видовищ», є проявом сурогатних почуттів, втечі від себе та приховування лакун власної пам'яті, появи новітніх форм лицемірства й фальшування, в яких головним об'єктом недовіри є ти сам.

**Висновки.** Отже, просторово-часова (палімпсестна) модель візуального виникає у ХХ ст. – поч. ХХІ ст. як результат зміни типу текстуальності, яка набуває трансмедійних ознак на основі різних видів та засобів комунікації. Динаміка утворення концептуальних доміант візуальної культури Постсучасності є вираженням наступних тенденцій: рух від втрати достовірності світу – до нової онтології «всебачення» та «всеприсутності»; рух від поверхневої динаміки – до глибин палімпсесту; рух від десакаралізованого світу повсякденності – до нової сакральності; рух від когнітивної перспективи до афективної.

Лише у цілісному баченні трансформації візуальних форм ми зможемо визначити той тип візуально-гармонійної цілісності, що дозволить зберегти культурно-екологічну адекватність бачення з врахуванням історичної ролі численних медіа-посередників у формуванні чуттєвої культури людини.

### Література:

1. Лиманская Л. Оптические миры: эстетика зрения и язык искусства. – М.: Российск. гос. гумант. ун-т, 2008. – 351 с.
2. Вирилио П. Машина зрения / Под ред. В. Быстрова; пер. с франц. А. Шестакова – СПб.: Наука, 2004. – 139 с.
3. Тарасенко О. Формирование пластического языка модернизма: беспредметность и абстракция (М.Врубель и П.Филонов) // Сучасне мистецтво. наук.зб. / Академія мистецтв України, Інститут проблем сучасного мистецтва. – 2005. – Вип. 2. – С. 72–85.
4. Бурлака В. Перевірка реальності – постмедійний реалізм у творчості сучасних українських митців // Сучасне мистецтво. наук. зб. / Академія мистецтв України, Інститут проблем сучасного мистецтва. / В. Бурлака – Київ : АКТА. 2005. – Вип. 2. – С. 20-30.
5. Павлова О. Візуальна культура постмодерна: режими бачення приватного та публічного // Ученые записки ТНУ им.В.Вернадського. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология. Том 27 (66), 2014. № 1. – С.163-173
6. Жижек С. Метастази насолоди – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 2000. – 188 с.
7. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социологос. – Вип. 1. – М., 1991. – С. 274-283.

8. Семків Р. Постмодернізм та іронія (типологізація нетипового) // Слово і час. – 2000. – № 6. – С. 6 – 12.
9. Бодріяр Ж. Фатальні стратегії – Львів: Кальварія, 2010. – 192 с.
10. Лакан Ж. Четыре понятия психоанализа – М.: Гнозис 2004. – 116 с.
11. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – Москва: Издательство института Гайдара – № 3 (34), 2002 – С.23-34

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ**

**Гусак Петро** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету.

**Іванюк Ірина** – аспірантка кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

**Лучак-Фокшей Анна-Марія** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Львівського національного університету ім. І. Франка

**Науменко Валерія** – аспірант інституту філософії НАНУ імені Г. С. Сковороди НАН України.

**Носова Ганна** – старший науковий співробітник, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, відділ філософських проблем етносу та нації.

**Пошункова Оксана** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького

**Титар Олена** – доктор філософських наук, доцент професор кафедри теорії культури і філософії науки ХНУ імені В. Н. Каразіна.

**Шадюк Тамара** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

**Шевчук Катерина** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Хромець Віталій** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

## ЗМІСТ

<b>Олена Титар</b> НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА ЯК СПОСІБ ВІДОБРАЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ШЕЛЛІНГІАНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ СИМВОЛУ .....	3
<b>Ганна Носова</b> ПРОСТОРОВІ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕПОХИ МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ .....	8
<b>Валерія Науменко</b> КОНЦЕПЦІЯ САМОСТІ ДЖ. Г. МІДА: СТРУКТУРНИЙ, ПРАКТИЧНИЙ, ГЕНЕТИЧНИЙ АСПЕКТИ .....	17
<b>Тамара Шадюк</b> ПРИСТРАСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ: ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИЙ АНАЛІЗ .....	24
<b>Ірина Іванюк</b> ОНТОЛОГІЯ ЧАСО-ПРОСТОРУ У СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТАХ АНТИЧНОСТІ .....	29
<b>Петро Гусак</b> РЕСЕНТИМЕНТ ЯК ПІДСТАВА СТАРОЗАВІТНИХ БІБЛІЙНИХ СЮЖЕТІВ (Герменевтичне дослідження на прикладі розповіді про Каїна та його нащадків [Бут. 4:1–26]) .....	36
<b>Катерина Шевчук</b> ЕСТЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В КОНЦЕПЦІЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ УНІВЕРСАЛІЗМУ ТА ПЛЮРАЛІЗМУ В ПОЛЬСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ. ....	44
<b>Віталій Хромець</b> АКАДЕМІЧНИЙ ТИП БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ В ХІХ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ: УТВЕРДЖЕННЯ ТА СТАНОВЛЕННЯ .....	50
<b>Анна-Марія Лучак-Фокшеї</b> ВІДНАЙДЕННЯ НАРАТИВІВ У СОЦМЕРЕЖЕВОМУ ДИСКУРСІ .....	56
<b>Оксана Пушонкова</b> ДИНАМІКА УТВОРЕННЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ДОМІНАНТ ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ПОСТСУЧАСНОСТІ .....	61
<b>ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ</b> .....	69



Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ  
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»  
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

ВИПУСК 21

*Науковий журнал*

**Відповідальний редактор** *Д. М. Шевчук*  
**Заступник відповідального редактора** *М. О. Зайцев*  
**Технічний редактор** *Р. В. Свинарчук*  
**Комп'ютерна верстка** *Н. О. Крушинської*  
**Художнє оформлення обкладинки** *К. О. Олексійчук*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 8,37. Наклад 100 пр. Зам. № 57–18.  
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «TimesNewRoman».

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. (+38096) 649 20 20, e-mail: 35800@ukr.net.