

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**Черкаський національний університет**  
**імені Богдана Хмельницького**

ISSN 2076-5894

INDEX  COPERNICUS  
INTERNATIONAL

ICV 2017: 69,43

DOI:10.31651/2076-5894-2018-2

# **ВІСНИК**

# **ЧЕРКАСЬКОГО**

# **УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія  
**ФІЛОСОФІЯ**

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

**№ 2. 2018**

Черкаси – 2018

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –  
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну перереєстрацію КВ № 21389-11189Р від 25.06.2015

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, філософії мови, логіки та філософської антропології. У публікаціях досліджуються світоглядні підстави сучасних трансформаційних процесів в Україні та світі, особливості функціонування моральної, естетичної, політичної та релігійної свідомості, аналізуються актуальні питання історії філософії та філософії релігії.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України з філософських наук (Наказ МОН України від 12 травня 2015 р. № 528).

Випуск № 2 наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 3 від 17 грудня 2018 року).

*Журнал індексується в міжнародних наукометричних базах Index Copernicus International Journals Master List (2015:48.86, 2017:69,43), CiteFactor (2018: Impact Factor 0.62), CrossRef DOI, Scholar Google (Вісник Черкаського університету. Серія Філософія, scholar.google.com), реферується реферативною базою даних «Україніка наукова» (Вісник Черкаського університету. Серія Філософія, irbis-nbuv.gov, Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського).*

**Головна редакційна колегія:**

Черевко О.В., д.е.н., проф. (головний редактор); Боєчко Ф.Ф., член-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); Корновенко С.В., д.і.н., проф. (заступник головного редактора); Кирилук Є.М., д.е.н., проф. (відповідальний секретар); Архипова С.П., д.пед.н., проф.; Біда О.А., д.пед.н., проф.; Гнезділова К.М., д.пед.н., проф.; Головня Б.П., д.т.н., доц.; Гусак А.М., д.ф.-м.н., проф.; Десятков Т.М., д.пед.н., проф.; Земзюліна Н.І., д.і.н., проф.; Жаботинська С.А., д.філол.н., проф.; Кузьмінський А.І., член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; Кукурудза І.І., д.е.н., проф.; Лизогуб В.С., д.б.н., проф.; Ляшенко Ю.О., д.ф.-м.н., доц.; Марченко О.В., д.філос.н., проф.; Масненко В.В., д.і.н., проф.; Мінаєв Б.П., д.х.н., проф.; Морозов А.Г., д.і.н., проф.; Перехрест О.Г., д.і.н., проф.; Поліщук В.Т., д.філол.н., проф.; Селіванова О.О., д.філол.н., проф.; Чабан А.Ю., д.і.н., проф.; Шпак В.П., д.пед.н., проф.

**Редакційна колегія серії:**

Марченко О.В., д.філос. н., проф. (відповідальний редактор), Процишин В.М., к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), Богданов В.С., д.філос.н., проф., Дмитренко М.И., д.філос.н., проф., Дуйкін В.Р., д.філос.н., проф., Іщенко М.П., д.філос.н., проф., Коломієць О.Г., д.філос.н., доц., Кретов П.В., к.філос.н., доц., Стадник М.М., д.філос.н., проф., Усов Д.В., д.філос.н., доц., Шпак В.Т., д.філос.н., проф., Szymanek K., dr. hab. (Польща), Slomski W., dr. hab., prof. (Польща), Короткая Т.П., д.філос.н., проф. (Білорусія).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

**Адреса редакційної колегії:**

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,  
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,  
кафедра філософії та релігієзнавства. Тел. (0472) 37-55-57  
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>  
e-mail: [epictet@ukr.net](mailto:epictet@ukr.net)

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.7(477)

DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-3-14

**БОГОМОЛЕЦЬ Ольга Вадимівна,**

доктор філософських наук,

доктор медичних наук,

фундатор музею української домашньої ікони

«Замок-музей Радомисль»,

народний депутат України

e-mail: usvinco@gmail.com

**БОГОМОЛЕЦЬ Анна Петрівна,**

студентка філософського факультету

Київського національного університету

імені Тараса Шевченка

## ДО ПИТАННЯ ПРО ЗМІНИ В УКРАЇНСЬКІЙ МЕНТАЛЬНОСТІ

*У статті показано, що наявна у сучасному інтелектуальному дискурсі понятійна плутанина щодо розуміння змісту ментальності великою мірою зумовлена, з одного боку, тим, що ментальність розглядається в межах сукупності краєзнавчих наук, а з іншого – відсутністю міждисциплінарного підходу до її осмислення. Попри це, у сучасному інтелектуальному дискурсі чітко проглядається інтенція до формування єдиного концептуального підходу до ментальності, як сформованого внаслідок історичного розвитку способу мислення та психологічного укладу спільноти, який проявляється завдяки сукупності образів та уявлень, котрі виступаючи у вигляді регуляторів поведінки як окремої людини, так і соціальної групи, формують своєрідний груповий «код», який забезпечує відмінність однієї соціальної групи від іншої. На цьому тлі підкреслюється, що ментальність не варто ототожнювати з менталітетом, який варто розглядати як родову пам'ять, тобто систему образів, уявлень, котрі передаються у підсумку неусвідомленої соціалізації та визначають спосіб мислення, «картину світу» та психологічний уклад спільноти. Беручи за основу ідею про нерозривний зв'язок менталітету з колективною пам'яттю спільноти у статті показано, що жорстокі репресії та фізичне винищення найактивнішої частини українства у радянський період супроводжувалося стимуляцією підлабузництва, аморальності та цинізму у підсумку чого в українській ментальності з'явилися такі риси як пристосуванство, підлабузництво, інфантильність та меркантилізм, який сприяв утвердженню «подвійної моралі». Водночас, із формуванням нових ментальних характеристик, радянська ідеологія стала плідним ґрунтом для подальшого розвитку притаманного українцям анархізму, який виявлявся в опозиційності до владних структур. Поряд з цим підкреслюється, що вказані зміни не мали тотального характеру, як мінімум з огляду на часткову індустріалізацію сільського господарства, де у секуляризованій формі продовжували зберігатися традиційні цінності.*

**Ключові слова:** менталітет, ментальність, стиль мислення, психічний уклад, національний характер, індивідуалізм, релігійність, анархізм.

**Постановка проблеми.** Докорінні соціокультурні трансформації сьогодення істотно знецінюють ті світоглядні концепти, якими тривало керувався соціогуманітарний дискурс для пояснення природи соціальної взаємодії. З огляду на це, все більш чітко проявляється необхідність у формуванні такого концептуального принципу, який дасть можливість більш глибоко й об'єктивно вивчати тенденції глобальної взаємодії, як на рівні окремої особистості, так і на рівні соціальної групи. Вказана потреба особливо яскраво проявляється останніми роками, тобто в час коли стало цілком очевидно, що глобалізація, попри усі прогнози футурологів, не призводить до культурної уніфікації. Навпаки, сьогодні все більш

помітним стає зростання спротиву глобалізації та лібералізації, котрі розглядаються як «нормативна загроза» історично сформованій та усталеній ціннісній системі суспільства, а також його ментальній самотності.

Як не дивно, але частина вище згаданих явищ досить виразно проявляються в сучасному українському соціумі. Тут, як ніколи раніше, спостерігається лінія суспільного розколу та зростання рівня нетерпимості. Звісно, така ситуація зумовлена не стільки спротивом глобальним змінам, як тривалою ідеологічно-маніпулятивною політикою Росії, котра зумовила поглиблення світоглядно-цивілізаційного розколу українського соціуму [1] та увиразнення тих історично сформованих на тлі світоглядних, географічних, політичних та культурних чинників ментальних відмінностей українців, які свого часу досить ретельно висвітлив М. Шлемкевич у «Галичанстві» [2], і які у підсумку своєму переросли у двоподіл України на Схід і Захід, обґрунтований М. Рябчуком [3]. Інакше кажучи, Росія надзвичайно ефективно використала «цивілізаційний розкол» та ментальні відмінності українського соціуму, втягнувши український народ в боротьбу за виживання та незалежність.

Нагальна необхідність подолання внутрішніх протиріч і відмінностей і, відповідно, суспільної консолідації зумовлює повернення уваги наукового дискурсу не тільки до вивчення причин окресленого суспільного розколу, а й механізмів його подолання. Адже в період зародження української нації, вона перебувала далеко не в кращому становищі – значна частина українського населення знаходилася у складі Російської імперії та під світоглядно-духовним впливом російської православної церкви (зауважимо, що в окремих регіонах вплив останньої є сильним і сьогодні); інша – у складі Австро-Угорської імперії. Ці обставини мали надзвичайно трагічні наслідки для українців, котрі, наприклад, у часи Першої світової війни опинилися по різних сторонах конфлікту, а відтак були змушені воювати один з одним. Попри складні обставини й цілу низку соціокультурних та світоглядних суперечностей, саме в цей час українці починають усвідомлювати себе єдиним народом і розпочинають боротьбу за політичне самовизначення. Це, своєю чергою, дає можливість припускати, що в процесі усвідомлення етнічної єдності українців у XIX – на початку XX ст. не останню роль відіграла ментальна спорідненість. Саме на її основі у помереженого мовними, релігійними, етнографічними чинниками народу могло з'явитися почуття єдності.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема ментальної своєрідності українців далеко не нова в українознавчому дискурсі. Її постання тісно в'яжеться із тематизацією українського соціокультурного простору на зламі XVIII–XIX ст., тобто в час, коли Україна, за влучним зауваженням Г. Грабовича постала як літературна тема спочатку в описах мандрівників, а згодом на сторінках харківського «Українського вісника» [4]. Його автори – місцева інтелігенція, котра поступово почала відкривати для себе свою рідну землю. Поміж тим, за твердженням мислителя, це відкриття аж до середини XIX ст. здійснювалося ззовні, у підсумку чого довгий час Україна залишалася «без свого голосу, а як об'єкт – чарівний, привабливий, але німий» [4]. На наш погляд, зауваження Г. Грабовича є цілком справедливими, поміж тим вони неодноразово зумовлювали дискусії з огляду на те, що саме в першій половині XIX ст. І. Котляревський, і особливо Г. Квітка-Основ'яненко заклали фундамент для диференціації української та російської літератур, що, своєю чергою, означало появу української етнічної свідомості з власним літературним голосом і стилем звучання. Попри це, приміром на думку Д. Чижевського (подібні думки висловлювали і Є. Маланюк та Д. Донцов), творчість згаданих мислителів мала ознаки тогочасного російського сентименталізму, та все ж залишалася у стильових рамках класичної літературної традиції [5].

На перший погляд, висновки мислителя не мають жодного стосунку теми українського менталітету, втім це далеко не так. Окреслення стильової характеристики літератури розкриває її соціокультурну орієнтацію, а з нею горизонт сподівань та ідентичність групи. Як не дивно, але саме те, що І. Котляревський та Г. Квітка-Основ'яненко не змогли вийти за межі класичної літературної традиції, тісно в'язало їх із попереднім

малоросійським етапом буття українського соціуму, що, звісно, негативно позначилося на розвиткові модерної української ідентичності. Водночас із цим, притаманні їхній творчості рецепції сентименталізму, згодом стали концептуальною підвалиною вивчення української ментальності. Започаткування української літературної мови до літературного вжитку формувало підвалини для окреслення нового комунікативного простору, а звернення до народного життя, його світобачення, побуту та традицій – експлікувало своєрідність українського менталітету, тим самим закладаючи концептуальну основу для його подальшого вивчення.

З погляду нашого часу можна впевнено говорити, що дослідження етнопсихологічної своєрідності українців (національного характеру, народного духу, психічного укладу або у сучасній термінології – менталітету), починаючи від другої половини XIX ст. залишалося однією із центральних проблем українознавчих студій. Одна із перших теоретичних розвідок з цього питання належить М. Костомарову – його «Дві руські народності» [6] до сьогодні, залишаються концептуальною основою вивчення української ментальності. Не менш розлогі і ґрунтовні дослідження цієї проблематики запропонували такі відомі українські дослідники як А. Антонович, Д. Чижевський, І. Мірчук, Я. Ярема, В. Янів, Д. Донцов, В. Липинський, М. Шлемкевич, О. Кульчицький та ін. Звісно, кожен зі загаданих нами мислителів, вивчав український менталітет (дух народу, українську вдачу, народний характер – у термінології XIX – першої половини XX ст.), спираючись на власні ідеологічні вподобання та відмінні теоретико-методологічні підвалини. Попри це, та доволі розлогі хронологічні рамки їхньої наукової діяльності, вони змогли запропонувати єдиний і, зазвичай, не суперечливий образ українського народу. Так, приміром, за твердженням Д. Чижевського, українці характеризуються емоційністю, сентименталізмом, чутливістю та ліризмом. Водночас дослідник акцентує увагу на своєрідності притаманного українцям індивідуалізму, зовнішнім виявом якого стає непереборне прагнення до свободи, а з ним і рухливість та неспокій [5]. Подібну характеристику пропонує й І. Мірчук. Він доводить, що основою українського світогляду є ідеалізм, який виявляється не як абстрактна спекуляція чи теоретичні розмірковування, а у площині практичної філософії – думками і вчинками українця керують суб'єктивні чинники, в основі котрих лежить почуття та воля [7, с. 234]. На цьому концептуальному тлі, дослідник виділяє індивідуалізм, волонтаризм, релігійність емоційність та перевагу чуттєвого чинника над раціональним [7]. Зауважимо, що усупереч Д. Чижевському, І. Мірчук акцентує увагу на нестачі в українців фізичної і духовної рухливості, що, на його думку, зіграло трагічну роль в процесі їхнього самовизначення.

Загалом погоджується з висновками згаданих нами дослідників і В. Янів, котрий, однак, у своїх наукових розвідках основну увагу приділяє розкриттю соціокультурних наслідків психічної своєрідності українців. В цьому зрізі проблеми, увагу дослідника привертають наслідки українського індивідуалізму, який зумовив спротив будь-якому підпорядкуванню, а з ним і знецінення авторитетів, що, на думку В. Яніва, гальмувало розвиток української державотворчої традиції [8, с. 230]. Водночас дослідник цілком свідомий того, що традиціоналізм та культ минувшини, котрий досягнув небувалого розвитку у широких народних масах, і передусім селянстві, забезпечив збереження самобутнього соціокультурного простору навіть в умовах жорсткої асиміляторської політики чужоземних держав [8, с. 230].

Попри те, що запропонований у працях відомих українських вчених образ українця відзначається високим рівнем абстрактності, а відтак може зумовлювати суперечність тоді, коли йдеться про кожну конкретну особистість, їхня діяльність мала непересічне значення для розвитку української ідентичності. Адже, як відомо, започаткування згаданих досліджень припадає саме на час пробудження української національної самосвідомості, яке супроводжувалося посиленням асиміляторської та/або репресивної політики. Відповідно, експлікація самобутньої української душі у таких випадках слугувала не тільки демаркаційною лінією між «своїми» і чужими», а й своєрідним нагадуванням про власну

етнокультурну ідентичність, власний характер та уклад життя.

Водночас, привертає увагу той факт, що більшість наявних сьогодні розвідок української ментальності та національного характеру зосереджують свою увагу на психічній характеристиці українців XIX – початку XX ст., тобто часу зародження української ідентичності. І в цьому контексті, теоретичні узагальнення й висновки усіх згаданих нами мислителів видаються цілком обґрунтованими, а запропоновані ними національні та виховні стратегії могли сприяти зростанню рівня самосвідомості населення, а з ним і консолідації українського соціуму на початку XX ст., разом залишаючи відкритим питання їхньої правомірності в умовах сьогодення. Наша засторога ґрунтується на тому, що більшість згаданих мислителів аналізували не сучасну дійсність, вони писали про людей, яких бачили навколо себе і намагалися пояснити спосіб їхнього мислення, їхні вподобання, звички, поведінку тощо. Саме з цією метою, вони аналізували історичне минуле, давні вірування, обряди, виводячи з них стереотипи мислення і поведінки українців XIX – початку XX ст.

Немає сумніву, що висновки та узагальнення, сформовані в межах інтелектуального дискурсу XIX – середини XX ст. досить точно відображали ментальний образ тогочасних українців, водночас залишаючи відкритим питання історичної тяглості української ментальності в умовах жорстоких репресій та асиміляторської політики радянської влади. Очевидно, саме тому, одразу після розпаду СРСР та здобуття Україною незалежності, в українознавчому дискурсі закономірно задалися питанням: Хто ми? Чим ми, українці, відрізняємося від росіян, білорусів, поляків? В чому наша унікальність? Це й не дивно, адже як показує історичний досвід, в умовах «надламаної» (або «несформованої») ідентичності, розуміння власної психоемоційної та культурної самобутності може сприяти консолідації суспільства. Попри це, вказана проблема залишається відкритою. У численній науковій та публіцистичній літературі, а також у суспільній свідомості чітко проявляється тенденція, з одного боку, до відречення від усього, що визначало життя українців у радянський період, а з іншого – до ідентифікації українців з людьми далекого історичного минулого: трипільцями, русичами, козаками, селянами-кріпаками, бандерівцями тощо. Останніми роками помітними стали спроби показати українців органічною частиною західноєвропейського «цивілізованого світу», без уваги на те, що їхня духовність, як справедливо зауважував свого часу І. Лисяк-Рудницький, формувалася під впливом східної або візантійської релігійної та культурної традиції [9, с. 6].

Звісно, зустрічаються в українській науковій думці й більш помірковані підходи до дослідження ментальності у філософському, праксеологічному, психологічному, історичному тощо вимірі. В даному контексті доцільно згадати роботи М. Поповича [9], І. Гояна [11], О. Донченко [12], Р. Додонова [13], С. Кримського [14], Н. Кривди [15], С. Сторожук [16] та ін. Попри плідність вказаних праць, все ж привертає увагу той факт, що в них акцентується увага або на впливі ментальності на становлення сучасної української ідентичності, або ж виявленні основних архетипів традиційної української ментальності, натомість своєрідність та зміни, які відбулися в українській ментальності протягом XX ст., повністю ігноруються.

З огляду на сказане **мета нашої роботи** полягає в уточненні змісту поняття «ментальність» та розкритті тих змін, що відбулися в українській ментальності у підсумку соціальних катаклізмів XX ст.

**Виклад основного матеріалу.** Перш ніж говорити про своєрідність чи зміни в українській ментальності, цілком доречно звернутися до визначення вказаного поняття. Адже, після здобуття Україною незалежності, цей термін набув неабиякої популярності у науковій та публіцистичній літературі, засобах Мас-медіа та суспільній свідомості, внаслідок чого в українській інтелектуальній думці можна зустріти цілий спектр часто суперечливих визначень даного поняття. Так, приміром, доволі часто дослідники використовують термін ментальність як сучасний аналог терміну національний характер, і відповідно тлумачачи його у традиції притаманній українознавчій та історичній науці XIX–XX ст., котра набула свого концептуального окреслення у роботах І. Лисяка-Рудницького. Він розглядає

національний характер як «концепт, що виражає культурну індивідуальність певного народу, його історично сформовану особливість, в якій знаходить відображення життєвий світ цього народу і, яка постає не лише у вигляді ансамблю психологічних рис, а перед усім у вигляді усталеного комплексу культурних диспозицій та артикуляцій, через які відбувається (як через умови можливості) самопокладання людей певної культури» [9, с. 7]. Водночас із цим дослідник зауважує, що національний характер не постає чимось абсолютно автентичним чи унікальним – він є оригінальною комбінацією прикмет, що широко розповсюджені у світі. Вказана унікальність формується в ході тривалого історичного розвитку спільноти й передається у процесі несвідомого виховання та соціалізації, які є головними трансляторами культури.

Загалом визнаючи раціональність та фундаментальність висновків і зауваг І. Лисяка-Рудницького щодо змісту національного характеру, все ж, на наш погляд, беззастережно брати цю нечітку дефініцію «національного характеру» за концептуальну основу визначення ментальності не варто. Більш плідним, на наш погляд, може стати зосередження уваги на етимологічних витоках змісту даного терміну. Зауважимо, що такий підхід отримав ґрунтовний розвиток у роботах М. Поповича, котрий фіксує увагу на тому, що популярні сьогодні терміни ментальність та менталітет походять від латиських слів *mens*, *mentis*, котрі означали «будь-яке духовне явище чи діяльність: розум, мислення, обдумування, думку, образ мислення, душевний склад, характер, схильності... Звідси й пізньолатинське (XIV ст.) *mentalis* – «те, що від інтелекту». Французькою і англійською *mental* означає те, що діється винятково в розумі, не знаходячи зовнішнього вияву» [10, с. 3]. З огляду на це, М. Попович вважає, що слово «ментальний» доцільно використовувати щодо того, «що відбувається «в умі», у психіці індивіда, а не в матеріально виражених поведінкових діях (хоча б за цими поведінковими діями можна було б судити про їх внутрішній, – психічний, моральнісний чи інтелектуальний, – зміст)» [10, с. 3].

Запропоноване авторитетним мислителем визначення великою мірою відображає змістовну частину того, що мається на увазі, коли йдеться про спосіб мислення, котрий формується історично під впливом різних обставин. В даному контексті надзвичайно показовим є аналіз М. Поповичем релігійного виміру української ментальності, котра досягнула свого апогею у творчості Т. Шевченка. Українці, на думку дослідника, спираючись на досвід козаччини, мислять себе як рівних один одному, а відтак не хочуть коритися авторитетам. Саме тому їм притаманно самотужки, без апеляції до права та/чи законодавства вирішувати власні проблеми. Особливо ж чітко, як показує М. Попович, ця риса проявилася в своєрідності релігійного світогляду Т. Шевченка, котрий розмовляє з Богом (Христом), як з рівним («Наробив ти, Христе, лиха! А переіначив?...» (Т. Шевченко «Сон»)). Водночас із цим, дослідник не може «однозначно відповісти на питання, скільки в цій полеміці з долею і Богом викличного літературного романтизму, скільки традиційного селянського напів'язичництва, що проступає крізь поверхнево засвоєні церковні образи, скільки особистої непокірності» [10, с. 264].

Однак, на наш погляд, саме в цьому сумніві М. Поповича досить чітко проявляється його бачення чинників формування української ментальності (способу мислення), адже у традиційному українському релігійному світогляді ідея індивідуалізму та егалітаризму проявляється досить чітко. Так, приміром, українці ніколи не були «богобоязними», а відтак і не ставилися з острахом до святих зображених на їхніх домашніх іконах – навпаки, вони шанували «своїх» святих, тобто тих, що допомагали їм у їхніх буденних справах. Натомість чужі святі, чужі ікони – це чужі боги, котрі допомагають їм, але не нам, тим самим не вимагаючи до них особливого вшанування. Звісно, ця тенденція більше проявлялася у віддалених сільських регіонах, натомість місто та міжкультурна взаємодія вимагали не вшанування, а толерантності, тим самим сприяючи формуванню й утвердженню індивідуалізму серед усіх прошарків українського населення. Своєрідність останнього найбільш чітко проявилася у відомій приказці «моя хата скраю...», що, на думку І. Мірчука,

Д. Чижевського, В. Яніва та багатьох інших дослідників мало трагічні наслідки для розвитку державотворчої традиції.

Загалом раціональність цілого ряду висновків та зауваг М. Поповича не викликає жодного сумніву. Поміж тим, на наш погляд, у своїх працях він зумів показати сутність ментального, між тим не розрізнивши такі широковживані категорії сучасного інтелектуального дискурсу та суспільно-політичної свідомості поняття як ментальність та менталітет, що, звісно, зумовлює істотні складнощі у процесі емпіричних досліджень останнього. Звісно, у науковій літературі вони часто розглядаються як синоніми, проте, на наш погляд, ці терміни повинні мати відмінне змістове забарвлення. Подібну думку висловлює й В. Нестеренко. Він вважає, що поняття «ментальність» «означає сукупність усталених неусвідомлених форм світосприйняття, що притаманні кожній усій групі людей, і які визначають загальні риси відносин та поведінки цих людей, в тому числі й стосовно феноменів їхнього буття – життя і смерті, здоров'я і хвороби, праці й споживання, природи, дитинства і старості, сім'ї та держави, минулого і майбутнього... Менталітет – це властива певній групі людей система неусвідомлених регуляторів життя і поведінки, котра безпосередньо впливає з відповідної ментальності і, своєю чергою, підтримує цю ментальність» [17]. Інакше кажучи, В. Нестеренко розглядає ментальність як зовнішній прояв менталітету.

Подібну думку зустрічаємо і у російського дослідника О. Огурцова, який у властивій для раннього пострадянського культурного простору традиції не розмежує поняття «менталітет» та «ментальність», водночас розглядаючи їх як відмінні феномени. Так, на думку дослідника, ментальність – це «система образів і уявлень соціальних груп, всі елементи котрої тісно взаємопов'язані і сполучені один з одним і функція яких – бути регуляторами поведінки... Менталітет тому і менталітет, – що він визначає і досвід, й поведінку індивіда і соціальних груп» [18, с. 52].

Не вдаючись до ґрунтовного термінологічного аналізу та розкриття суті дискусій, котрі точаться навколо цієї проблеми, зацентруємо увагу на тому, що у вказаних дефініціях менталітет і ментальність постають «готовими продуктами», природа та походження яких є результатом прихованих процесів. У такому випадку пояснити причини істотних відмінностей у способі мислення та поведінки різних соціальних груп та етносів стає надзвичайно проблематично. Поміж тим, сьогодні вже ні в кого не виникає сумніву, що відмінності у світосприйнятті представників різних етносів зумовлені довготривалим спільним проживанням у споріднених природно-географічних і соціокультурних умовах. А тому надзвичайно плідним для розуміння змісту менталітету є зауваження В. Беха, який зокрема стверджує, що менталітет – це «родова пам'ять, яка ґрунтується на синтезі природної і соціальної програм спадкування, а ментальність – процес їх прояву і використання родом» [19, с. 154].

Подібну думку зустрічаємо і у російського дослідника І. Пантіна, котрий розглядає ментальність як «вираження на рівні культури народу історичної долі країни єдності характеру історичних завдань і способів їх вирішення, що закріпилися в народній свідомості, в культурних стереотипах. Ментальність, – продовжує свою думку дослідник, – це своєрідна пам'ять народу про минуле, психологічна детермінанта поведінки мільйонів людей, вірних своєму історично сформованому «коду» в будь-яких обставинах, не виключаючи катастрофічні» [20, с. 135].

Звісно, окремі зауваження І. Пантіна є досить сумнівними. Так, приміром, проблематичним видається його твердження щодо «незмінності» ментального «коду» у будь-яких обставинах. Адже, у випадку, коли ментальність розглядається в контексті родової пам'яті, видається нераціональним доводити наявність деякого незмінного «коду». І в цьому контексті цілком доречним видається уточнення П. Дінцельбахера, котрий загалом підтримуючи історичний підхід до тлумачення ментальності, все ж акцентує увагу на тому, що його варто розглядати як «сукупність способів і змісту мислення і сприйняття, характерних для певного колективу в певний час...» [21, с. 10-11]. Вказане зауваження, на



наш погляд, є надзвичайно плідним в контексті нашого дослідження завдяки акцентові на динамічному, історично змінному характері ментальності, яка у кожному разі щось більше, ніж стиль мислення; вона лежить в основі свідомого і несвідомого, логічного й емоційного тощо. Ментальність проявляється у способі життя людей, традиціях, цінностях, нормах поведінки, в мові (прислів'я, приказки, загальна мовна культура тощо).

На основі вище вказаного, приходимо до висновку, що ментальність в ході історичного розвитку піддається постійній корекції та змінам. Поміж тим, вказані зміни зазвичай є малопомітними, а відтак не зумовлюють дисонансу в процесі внутрішньої й зовнішньої ідентифікації. Однак, у випадку появи надзвичайно сильних подразників, стійкість етносистеми істотно зменшується, що у підсумку своєму може зумовити істотні зміни етнічної ментальності. Саме таким подразником української ментальності, на нашу думку, стала радянська влада в Україні. Першим випробуванням, з яким зустрілися українці з приходом радянської влади, як відомо, стала антирелігійна політика започаткована декретом «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви», який був підписаний Радою Народних Комісарів 20 січня 1918 р. Усупереч тому, що загальною ідеєю даного Декрету стало положення про свободу совісті та віросповідання, у дійсності він узаконував початок кампанії спрямованої на руйнування релігійної культури, а з нею й релігійності, як ментальної риси українців.

Масштаб і своєрідність цієї діяльності прекрасно відтворила на основі архівних даних Л. Бабенко. Зокрема, дослідниця зауважує, що визнання церковних цінностей надбанням народу призвело до того, що в «...в колишньому костьолі влаштована більярдна; з риз, взятих з ліквідованого монастиря, незаможники шиють собі штани; влаштування галасу і «котячих концертів» навколо храмів під час вінчання... мало місце публічне спалення ікон... У багатьох випадках місцеві активісти, не дочекавшись рішення органів державної влади, самочинно займали культові приміщення. Такі кампанії мали войовничий характер, супроводжувалися образами і висміюванням духовенства та віруючих» [22, с. 226]. Поступово вандалізм над церковною культурою поширився і на приватне життя, що засвідчують не тільки згадки очевидців, а й представлені у Замку-Музеї Радомисль понівечені домашні ікони.

Не менш згубним у порівнянні з антирелігійною кампанією виявилось розкуркулення, котре призвело до того, що вже до початку 1930 р. 60 тис. українців були депортовані з України [23, с. 51]. Ті ж, що залишилися, були змушені відмовитися від звичного способу життя та мислення, від власних цінностей і святинь. Як не дивно, але далеко не останню роль у боротьбі зі своєрідністю українського світобачення відіграло місцеве населення. Так, приміром, Н. Романець акцентує увагу на тому, що у політиці розкуркулення не останню роль відіграла батрацько-бідняцька частина села. Деякий час вона раділа з того, що вилучене у куркулів майно надходило до колгоспів і розглядалося як внески незаможників [24, с. 410].

Раціональність висновків Н. Романця щодо залучення частини місцевого населення до процесу руйнування родової пам'яті, а з нею і ментальності українців, не викликає жодних сумнівів з огляду на те, що подібні методи широко використовувалися і в антирелігійній кампанії. Зокрема, формування нового світогляду і способу життя радянська влада забезпечувала руками лояльної до неї української молоді [25, с. 497]. Набрані з молоді ентузіасти часто влаштовували змагання «між місцевими комсомольцями щодо знищення ікон і релігійної спадщини, які поширювалися не тільки на сферу офіційної церкви, а й приватного життя» [25, с. 497]. Зауважимо, що ці змагання часто переходили у відвертий вандалізм, котрий стосувався не тільки знуцання над священниками й віруючими, знищення ікон, чи релігійної культури загалом, а й руйнування та пограбування кладовищ. Голодні, доведені до відчаю люди розривали могили, витягували з них коштовності, часто залишаючи небіжчиків просто неба. І це, усупереч тому, що ще десятиліття до того, українці характеризувалися культом минувшини і глибокою повагою до померлих.

Знищення цінностей, котрі так вперто боронили українці протягом багатьох століть,

стало результатом цілеспрямованої радянської політики, самоціллю котрої, як справедливо зауважує Т. Євсєєва, «стало духовне знищення, насадження духовної нечистоти та самозневаги» [26, с. 327]. Звісно, такі страшні події не могли не відобразитися у колективній пам'яті народу, а з нею й на українській ментальності. Цьому сприяли й істотні зміни у кількісному складі українського населення у підсумку розкуркулення та виселення частини українців до Сибіру, політичних репресій, Голодомору, Розстріляного Відродження, які стали дієвими методи боротьби з українською самобутністю, з українською культурою, з українською ментальністю. Водночас, вказана діяльність супроводжувалася звеличенням тих, хто був здатний на зраду, на підступ тощо. А це, своєю чергою, не могло залишитися осторонь української колективної пам'яті – остання поступово перетворювалася на пам'ять тих, хто руйнував українську духовність і ментальну самобутність – тих, у кого не було прив'язаності до землі, тих, кому був чужий індивідуалізм і глибока релігійність, тих, хто не здатний був милуватися колоссям золотих і безкраїх ланів, які золотом переливалися на сонці.

Руйнування колективної пам'яті та знищення культурної самобутності українців шляхом фізичного винищення найактивнішої його частини у 20-30 рр. ХХ ст. доповнилося численними жертвами під час Другої світової війни та в процесі боротьби радянської влади з українськими націоналістами у західних та північних регіонах України. Не припинялося винищення найкращих представників українського соціуму і у 60-80-ті рр., що, звісно, дає повне право говорити, що ХХ ст. – це один із найстрашніших періодів в українській історії. Численні людські жертви та невимовний страх не могли оминати колективної пам'яті і не відобразитися у ментальності й менталітеті українців. Адже, як цілком справедливо зауважує Р. Додонов, спираючись на теоретико-методологічне тло робіт Л. Гумільова, ментальність великою мірою пов'язана із стереотипами поведінки [13, с. 73], а відтак вона є здатністю відтворювати образи, уявлення, емоції, ілюзії минулого в сучасному житті, відображаючи особливості адаптації людини певного природного та соціального середовища. Інакше кажучи, тваринний страх, який довгий час пронизував українське суспільство, з необхідністю мав відобразитися в своєрідності української ментальності.

Беручи за основу зауваги Р. Додонова та вищенаведені історичні екскурси, маємо всі підстави припускати, що радянська політика в Україні мала на меті змінити українську ментальність, на зміну якій прийде загальний образ радянської людини. Вочевидь, ця обставина стала головною причиною фізичного винищення не тільки непокірних, а й усіх ініціативних, активних та критично мислячих українців. Репресивна радянська машина протягом усього ХХ ст. здійснювала штучний поділ, а частково і відбір, який розділив український соціум на покірних і тих, хто не сприймав цінностей та ідеалів комуністичної ідеології. Унаслідок цього відбору, поряд з традиційною українською ментальністю неабиякого поширення набула новітня радянська ментальність, яка веде своє коріння від батрацько-бідняцької частини українського селянства. Звісно, ця частина українського соціуму, за умови домінування традиційної української ментальності, може легко асимілюватися й пристосуватися до пануючих стереотипів поведінки. Поміж тим, її головними і визначальними рисами протягом тривалого часу будуть залишатися пристосуванство, віра у всесилля влади, інфантильність, котра проявляється у гострій потребі сильної руки, «подвійна мораль» і, що найголовніше, постійне прагнення принизити слабшого, як необхідна умова власного самоствердження.

Загалом немає підстав сумніватися в тому, що у підсумку радянських репресій, ментальність частини українського соціуму набула нових характеристик. Поміж тим, окремі риси традиційної української ментальності цей час набули неабиякого розвитку. Так, приміром, сформований на тлі традиційного українського індивідуалізму анархізм, в радянський період отримує нове соціальне підґрунтя у своєрідності гендерних відносин та ролі жінки в суспільстві. Зокрема, розбудова держави зумовила необхідність залучення жінки до матеріального виробництва, у підсумку чого за жінкою закріплювалася потрібна роль – робітниця, матір, домогосподарка, котра ніколи не претендує на найвищі керівні

посади. Попри притаманний радянській громадянській політиці культ жінки, все ж, політичний істеблішмент залишався вкрай патріархальним.

Зміна ролі та соціального статусу жінки призвела до радикальної трансформації ролі й функцій чоловіка, котрий в умовах жорсткої ідеологічної політики не мав можливості для власного самовираження, що призвело до формування чотирьох маскулінних типів, окремі з яких прекрасно висвітлив радянський кінематограф. Перший тип – це образ Жені Лукашина з відомого кінофільму «Іронія долі», або ж Анатолія Новосельцева зі «Службового роману». Другий тип – чи не найкраще представлений у кінофільмі «Афоня» (образ Афанасія та Федула). Натомість існування третього типу маскулінності, зазвичай, залишалося поза увагою кінематографа – це був непривілейований образ чоловіка, який самовиражався з друзями у пивній, а згодом – на кухні, жорстко лупцюючи дружину за власну неспроможність. Водночас із цим, незначна індустріалізація сільського господарства зумовила збереження традиційного для українського села поділу праці, зберігаючи тим самим його патріархальний устрій.

Здавалося б, що окреслені нами зміни у соціальній ролі й статусі чоловіків та жінок, не могли зумовити істотних змін в українській ментальності. Поміж тим, це далеко не так, як мінімум з огляду на те, що радянська влада закріпила і розвинула до небувалого рівня повагу до сімейних цінностей. Так, приміром, Р. Додонов вважає, що домінуюча роль матері у вихованні дітей, забезпеченні наступності звичаїв і норм при пасивній поблажливості батька привела до того, що сімейні цінності, родинні зв'язки почали займати надзвичайно важливу роль в українській ментальності. «Саме в сім'ю, – зауважує дослідник, – «до малого гурту», в свою «хату скраю» йде українець від загальнодержавних проблем і великомасштабних агресивних амбіцій влади. Звідси і уявлення про ідеального для України вождя: «Не енергійний, войовничий і аскетичний політичний лідер, а керівник-колегіал, такий собі «гетьман з материнськими рисами»» [13, с. 157]. Водночас із вказаним, не варто забувати й того, що саме на тлі глибокої прив'язаності до родини та родинних цінностей постав і притаманний українській політиці непомітний.

Дещо інше бачення впливу сімейного поділу праці на своєрідність української ментальності зустрічаємо у роботах В. Гудзя. Спираючись на теоретичні висновки З. Фрейда, дослідник також акцентує увагу на тому, що в українській сім'ї зазвичай саме мати опікується дітьми. Натомість батько – годувальник, який постає караючим, дисциплінуючим вектором виховання. Дитина підкоряючись силі та владі батька, внутрішньо бунтує й прагне вирватися з-під батьківської влади. Поступово, ця світоглядно-психологічна установка вкорінюється у підсвідомості, в підсумку чого українці починають розглядати владу як насильство, а тому їй можуть коритися тільки через страх. Коли ж влада слабшає, зазвичай настає анархія, оскільки після смерті «батька» (влади) «сини» і «матері» (України) намагаються не допустити один одного на місце, що звільнилося [27, с. 27].

Попри те, що висновки В. Гудзя можуть зумовлювати дискусії, все ж на рівні практичної політики та у відносинах влади і суспільства вказана особливість проявлялася багато разів. Сила і енергія громадянського суспільства в Україні зазвичай анархічна; вона добре проявляється в умовах опозиції – 27 років українці мають незалежну державу, проте свою енергію та волю проявляють тільки за умов послаблення й зміни влади, натомість залишаючись пасивними щодо формування та запровадження конструктивних економічних, громадянських та ін. програм. В таких випадках проявляється ментальна риса «хати скраю», достаток котрої стоїть набагато вище суспільного добробуту. Вочевидь, що за такої ментальної установки, лідер з материнськими рисами, який не змушує до активної діяльності, видається набагато привабливішим, від того, хто змушує змінювати усталений спосіб життя.

**Висновки.** Наявна у сучасному інтелектуальному дискурсі понятійна плутанина щодо розуміння змісту ментальності великою мірою зумовлена, з одного боку, тим, що ментальність розглядається в межах сукупності краєзнавчих наук, що орієнтовані на

вивчення населення конкретного регіону, а з іншого – відсутністю міждисциплінарного підходу до її осмислення. Попри це, в сучасному інтелектуальному дискурсі вже наявна критична маса підходів, в межах яких ментальність тлумачиться як сформований у підсумку історичного розвитку спосіб мислення та психологічного укладу спільноти, який проявляється завдяки сукупності образів та уявлень, котрі виступаючи у вигляді регуляторів поведінки як окремої людини, так і соціальної групи, формують своєрідний груповий «код», який забезпечує відмінність однієї соціальної групи від іншої. На цьому тлі встановлено, що ментальність не варто ототожнювати з менталітетом, який варто розглядати як родову пам'ять, тобто систему образів, уявлень, котрі передаються у підсумку неусвідомленої соціалізації й визначають спосіб мислення, «картину світу» та психологічний уклад спільноти.

Органічний зв'язок менталітету з колективною пам'яттю спільноти став теоретичною основою для виявлення тих змін, котрі відбулися в українській ментальності в результаті політичних та соціальних колізій розвитку українського соціуму у ХХ ст. Зокрема, показано, що жорстокі репресії та фізичне винищення найактивнішої частини українства супроводжувалося стимуляцією підлабузництва, аморальності й цинізму у підсумку чого в українській ментальності з'явилися такі риси як пристосуванство, підлабузництво, інфантильність та меркантилізм, який сприяв утвердженню «подвійної моралі». Водночас, із формуванням нових ментальних характеристик, радянська ідеологія стала плідним ґрунтом для подальшого розвою притаманного українцям анархізму, який виявлявся в опозиційності до владних структур. Звісно, ми цілком свідомі того, що вказані зміни не мали тотального характеру, як мінімум з огляду на часткову індустріалізацію сільського господарства, де у секуляризованій формі продовжували зберігатися традиційні цінності, вплив яких на збереження самотутньої української ментальності поки-що потребує окремого ґрунтового дослідження.

#### Список використаної літератури:

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций [Электронный ресурс] / С. Хантингтон. – Режим доступа: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>
2. Шлемкевич М. Галичанство / М. Шлемкевич. – Нью-Йорк; Торонто: Ключі, 1956. – 120 с.
3. Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні війни / М. Рябчук. – К.: Критика, 2003. – 336 с.
4. Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка / Г. Грабович. – К.: Основи, 1997. – 604 с.
5. Чижевський Д. Український народний характер і світогляд // Д. Чижевський. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. – С. 17-23.
6. Костомаров Н. Две русские народности / Н. Костомаров // Основа. – 1861. – № 3. – С. 33-80.
7. Мірчук І. Світогляд українського народу / І. Мірчук // Науковий збірник Українського університету. Т. 3. – Прага: Український Вільний Університет, 1942. – С. 225-243.
8. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. – Мюнхен: Український вільний ун-т, 1993. – 343 с.
9. Лисяк-Рудницький І. Україна між Заходом і Сходом / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: в 2 т. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 1-9.
10. Проблеми теорії ментальності / Відповідальний редактор М. В. Попович. – К.: Наукова думка, 2006. – 408 с.
11. Goian I., Storozhuk S. The ethnic principle as the basis of civil politics / I. Goian, S. Storozhuk // Cherkasy University Bulletin: Philosophy. – №11/13(2016) – С. 31-36.
12. Донченко О. Архетипи соціального життя і політики: глибинні регулятиви психополітичного повсякдення / О. Донченко. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
13. Додонов Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования / Р. Додонов. – Запорожье: РА «Тандем-У», 1998. – 191 с.
14. Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
15. Кривда Н. Ю. Культурна ідентичність як основа колективної єдності / Н. Кривда, С. Сторожук // International Journal of Innovative Technologies in Social Science. – 2018. – Vol. 2. – С. 58-63.
16. Сторожук С. Націоналізм: Проблема визначення та інтерпретації / С. Сторожук // Вісник Черкаського університету. – 2014. – № 31 (324). – С. 28-33.
17. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини / В. Нестеренко. – К.: Абрис, 1995. – 336 с.

18. Огурцов А. П. Национальный менталитет и история России. Материалы «круглого стола» / А. Огурцов // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 52-58.
19. Бех В. П. Философия социального мира: гносеологический анализ / В. Бех. – Запорожье: Тандем – У, 1999. – 284 с.
20. Философская энциклопедия: в 5 т. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5: Сигнальные системы – Яшты. – 740 с.
21. Dinzelbacher P. Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen / Peter Dinzelbacher. – Stuttgart: Kröner, 1993. – 771 s.
22. Бабенко Л. Особливості антирелігійної пропаганди 1920-х років та її альтернативи / Л. Бабенко // Філософські обрії. – 2010. – № 24. – С. 222-235.
23. Башлик Д. О. Ліквідація куркульства в Україні як класу: причини та наслідки / Д. О. Башлик // Гілея: науковий вісник. – 2015. – Вип. 97. – С. 50-53.
24. Романець Н. Особливості реалізації політики розкуркулення на початковому етапі суцільної колективізації (січень – березень 1930 р.) / Н. Романець // Гуржіївські історичні читання: Зб. наук. пр. – 2009. – Вип. 3. – С. 406-411.
25. Богомолець О. Українська домашня ікона: монографія / О. Богомолець. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. – 520 с.
26. Євсєєва Т. Діяльність спілки «войовничих безвірників» України під час суцільної колективізації, 1929–1933 рр. / Т. Євсєєва // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – 2004. – Вип. 11. – С. 303-331.
27. Гудзь В. В. Національний менталітет і перспективи державотворення в Україні / В. В. Гудзь // Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти. Тези доповідей та виступів загальноукраїнської науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 1994. – Ч. 2. – С. 24-29.

#### References:

1. Hantington S. Clash of Civilizations. *Retrived from: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>* (in Russ.)
2. Shlemkevych, M. (1956). *Halychanstvo*. New York; Toronto, Kliuchi (in Ukr.)
3. Riabchuk, M. (2003). *Two Ukraines: real boundaries, virtual wars*. Kyiv: Krytyka (in Ukr.)
4. Hrabovych, H. (1997). *On the history of the Ukrainian literature*. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
5. Chyzhevskiy, D. (1992). Ukrainian national character and world view. *Essays on the history of philosophy in Ukraine*, 17-23. Kyiv: Orii (in Ukr.)
6. Kostomarov, N. (1861). Two Russian nationalities. *Osnova (Basis)*, 3, 33-80 (in Russ.)
7. Mirchuk, I. (1942). World view of the Ukrainian people. *Naukovyi zbirnyk Ukrainkoho universytetu (Scientific collection of the Ukrainian university)*, 3, 225-243. Praha, Ukrainkyi Vilnyi Universytet (in Ukr.)
8. Ianiv, V. (1993). *Essays to the History of Ukrainian Ethnopsychology*. Munich: Ukr. vilnyi un-t (in Ukr.)
9. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). *Ukraine between the West and the East. Historical Essays*, 1, 1-9. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
10. *Problems of the theory of mentality* (2006). Kyiv: Naukova dumka (in Ukr.)
11. Goian, I., Storozhuk, S. (2016). The ethnic principle as the basis of civil politics. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, 11, 31-36.
12. Donchenko, O. (2001). *Archetypes of social life and politics*. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
13. Dodonov, R. A. (1998). *Ethnic mentality: the experience of social and philosophical research*. Zaporozhie: Tandem-U (in Russ.)
14. Krymskiy, S. (2008). *Under the signature of Sofia*. Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademii (in Ukr.)
15. Kryvda, N., Storozhuk S. (2018). Cultural Identity as the Basis of Collective Unity. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*, 4(8), 2, 58-63 (in Ukr.)
16. Storozhuk, S. (2014). Nationalism: The Problem of Definition and Interpretation. *Visnyk Cherkaskoho universytetu. Seria Filosofia (Cherkasy University Bulletin: Philosophy)*, 31 (324), 28-33. (in Ukr.)
17. Nesterenko, V. H. (1995). *Introduction to Philosophy: Human Ontology*. Kyiv: Abrys (in Ukr.)
18. Ogurtsov, A. P. (1994). National mentality and history of Russia. Materials of “round table”. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, 1, 52-58 (in Russ.)
19. Beh, V. P. (1999). Philosophy of the social world: epistemological analysis. Zaporozhie: Tandem – U (in Russ.)
20. *Philosophical encyclopaedia, 5: Signalnyie sistemyi – Yashty* (1970). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya (in Russ.)
21. Dinzelbacher P. (1993). Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart: Kröner
22. Babenko, L. (2010). Features of anti-religious propaganda of the 1920s and its alternatives. *Filosofski obrii (Philosophical horizons)*, 24, 222-235 (in Ukr.)

23. Bashlyk, D. O. (2015). Elimination of the kulaks in Ukraine as a class: causes and consequences. *Hileia*, 97, 50-53 (in Ukr.)
24. Romanets, N. (2009). Features of implementation of the policy of disposals at the initial stage of continuous collectivization (January-March 1930). *Hurzhiivski istorychni chytannia (Gurzhi historical reading)*, 3, 406-411 (in Ukr.)
25. Bohomolets, O. (2017). *Ukrainian Home Icon*. Kyiv: Vydavnychi dim Dmytra Buraho (in Ukr.)
26. Ievsieieva, T. (2004). Activity of the Union of "militant unbelievers" of Ukraine during continuous collectivization, 1929-1933. *Problemy istorii Ukrainy: fakty, sudzhennia, poshuky (Problems of history of Ukraine : facts, judgements, searches)*, 11, 303-331 (in Ukr.)
27. Hudz, V. V. (1994). National mentality and prospects of state creation in Ukraine. *Mentalitet ta protyrychchia suchasnoho ukrainskoho suspilstva: politolohichni, sotsiolohichni, kulturolohichni aspekty (Mentality and contradiction of modern Ukrainian society: political science, sociological, cultural studies aspects)*, 2, 24-29 (in Ukr.)

**BOGOMOLETS Olga Vadymivna,**

Doctor of Philosophical Sciences,

Doctor of Medical Sciences,

founder of the Museum of Ukrainian home icons

"Castle-museum Radomysl",

People's Deputy of Ukraine,

e-mail: usvinco@gmail.com

**BOGOMOLETS Anna Petrivna,**

student of the Philosophical Faculty

of the Taras Shevchenko National University of Kyiv

**TO THE QUESTION OF CHANGE IN UKRAINIAN MENTALITY**

**Abstract. Introduction.** *The conceptual confusion in the modern intellectual discourse on understanding the content of mentality is largely determined by the fact that mentality is considered within the set of local history science, and on the other - the lack of an interdisciplinary approach to its comprehension. In spite of this, in today's intellectual discourse the intention to clearly formulate a single conceptual approach to mentality, as formed as a result of the historical development of the way of thinking and the psychological structure of the community, manifested through a set of images and representations, which appear as regulators of behavior as an individual, and social group, form a kind of group "code" that provides the difference of one social group from another. Purpose.* *The purpose of the article is to analyze the notion of "mentality" and the changes of Ukrainian mentality as a result of XXth century social transformations. Results.* *It is emphasized that mentality should not be equated with a mindset that should be considered as generic memory, that is, a system of images, representations that are transmitted as a result of unconscious socialization, and determine the way of thinking, the "picture of the world" and the psychological state of the community. Originality.* *Taking as a basis the idea of the inextricable connection of the mindset with the collective memory of the community in the article, it is shown that cruel repressions and physical extermination of the most active part of Ukrainian society during the Soviet period were accompanied by stimulation of baldness, immorality and cynicism, which resulted in such traits in the Ukrainian mentality as adaptation, submissiveness, infantilism and mercantilism, which contributed to the establishment of "double morality". At the same time, with the formation of new mental characteristics, the Soviet ideology became a fruitful ground for the further development of anarchism inherent in Ukrainians, which manifested itself in opposition to power structures. Conclusion.* *Along with the above, it is emphasized that these changes were not of a total character, at least in view of the partial industrialization of agriculture, where the traditional values continued to be retained in secular form.*

**Key words:** *mentality, style of thinking, psychic way, national character, individualism, religiosity, anarchism.*

Одержано редакцією 27.10.2018

Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 378.12  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-15-23

**СТОРОЖУК Світлана Володимирівна,**  
доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії  
Національного університету біоресурсів  
і природокористування України,  
e-mail: sveta0101@ukr.net

**ГОЯН Ігор Миколайович,**  
доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії,  
соціології та релігієзнавства  
Прикарпатського національного  
університету імені Василя Стефаника,  
e-mail: ivigoian@gmail.com

**ФЕДИК Оксана Василівна,**  
кандидат психологічних наук, доцент,  
доцент кафедри загальної та клінічної  
психології Прикарпатського національного  
університету імені Василя Стефаника,  
e-mail: oksfedyk@ukr.net

## СВІТОГЛЯДНІ ВИКЛИКИ ГЕНДЕРНІЙ ПОЛІТИЦІ СУЧАСНОСТІ

*Попри те, що різні міжнародні організації вже понад півстоліття акцентують увагу на тому, що забезпечення гендерної рівності є запорукою миру, процвітання та соціальної справедливості в усьому світі, останніми роками у суспільній свідомості все виразніше проявляється спротив гендерним ініціативам. Звісно, така ситуація може видаватися цілком закономірною для транзитивних суспільств які, вочевидь, із засторогою та занепокоєнням сприймають руйнування давніх традицій, а з ними й усього суспільного устрою. З огляду на це, метою нашої роботи є виявлення тих причин, які зумовили повернення суспільної уваги до дискримінаційних в основі своїй патріархальних гендерних стереотипів та відродження відповідних їм соціальних стратегій. У ході дослідження було розкрито світоглядні трансформації постмодерної доби та показано, що головною причиною амбівалентного ставлення до гендерних ініціатив, започаткованих ліберально орієнтованими представниками західноєвропейського світу, стає гнучкість усіх світоглядних принципів та ціннісних орієнтацій, що змушує людину до постійного пошуку власного місця у світі за умови відсутності чітко визначених світоглядних твердинь. Дезорієнтація людини у сучасному мінливому світі призводить до того, що єдиним і найбільш надійним джерелом її самовизначення стають локальні цінності, які продукують найбільш значимі культурні смисли, тим самим забезпечуючи надійну світоглядну основу на рівні буденного життя, яке, в умовах постмодерністського знецінення універсальних ідеалів, стає найбільш надійним та світоглядно й ціннісно визначеним життєвим світом, який руйнує універсальні космополітичні ідеали, серед яких не останнє місце посідає принцип гендерної рівності. Отже, сучасний спротив гендерним ініціативам є реакцією на нормативну загрозу, яку несуть в собі соціокультурні трансформації зумовлені глобалізацією та лібералізацією суспільного життя.*

**Ключові слова:** гендер, нормативна загроза, екзистенційний тиск, гендерні ініціативи, глобалізація, дискримінація, постмодернізм.

**Постановка проблеми.** Попри те, що різні міжнародні організації вже понад півстоліття акцентують увагу на тому, що забезпечення гендерної рівності є запорукою миру, процвітання та соціальної справедливості в усьому світі, останніми роками у суспільній

свідомості все виразніше проявляється спротив гендерним ініціативам. Звісно, така ситуація може видаватися цілком закономірною для транзитивних суспільств які, вочевидь, із засторогою та занепокоєнням сприймають руйнування давніх традицій, а з ними й усього суспільного устрою. Поміж тим, вказане занепокоєння – це далеко не «містечковий» феномен третього світу, навпаки він дедалі більше охоплює економічно розвинені країни, на зразок Німеччини, що, наш погляд, видається надзвичайно суперечливим і тривожним. Адже, хочемо ми того чи ні, все ж мусимо визнати, що зростання уваги до традиційних цінностей постає свого роду поверненням суспільної свідомості до ідеалів світського гуманізму, практична реалізація яких супроводжувалася встановленням найжорстокіших в історії людства диктатур – нацизму, фашизму, комунізму тощо, що у своєму підсумку призвело до встановлення репресивних в основі своїй режимів, які знищували людей незалежно від гендерної ідентичності, соціального статусу, релігійної приналежності тощо.

Усупереч тому, що забезпечення гендерної рівності в сучасному світі – це один із аспектів забезпечення соціальної рівності, а з нею і соціальної справедливості, у сучасному світі спостерігається зростання інтересу до патріархальних ідеалів, збереження яких зумовлює поступову відмову від ліберальних ідеалів і цінностей, які все частіше поступаються репресивним в основі своїй право орієнтованим ідеологіям, які продукують пріоритет загального над одиничним. З огляду на це, маємо всі підстави припускати, що наявний в сучасній суспільній свідомості спротив гендерним ініціативам постає одним із проявів загального опору тим світоглядним, соціокультурним та антропологічним трансформаціям, що відбуваються у сучасному світі. З огляду на це, актуальним та своєчасним видається дослідження тих змін, які відбуваються сьогодні у всіх сферах соціокультурного буття і, які зумовлюють неабияке занепокоєння з боку традиціоналістів.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Дослідження соціокультурних трансформацій сьогодення вже неодноразово ставало предметом багатьох фундаментальних наукових розвідок. Звісно, найбільш плідними у даному контексті стали роботи Е. Тоффлера [1], Д. Бела [2], С. Гантінгтона [3], З. Баумана [4], які у своїх працях запропонували ґрунтовний аналіз тих соціокультурних змін, які розпочалися у другій половині ХХ ст. і які визначили образ та місце сучасної людини у світі. Окремі аспекти вказаних змін були висвітлені в роботах цілого ряду українських дослідників, а саме І. Гояна [5], О. Федик [6], Т. Данилової [7], С. Сторожук [8; 9], Є. Левченко [10], О. Терешкун [11] та ін. Ці дослідники приділили чималу увагу тим світоглядним та соціокультурним чинникам, які визначають образ сучасної людини, водночас формуючи соціальні стратегії сьогодення.

Очевидно, що висвітлення соціокультурних трансформацій сьогодення та зміни образу самої людини актуалізує гендерну проблематику, адже, навряд чи в когось буде виникати сумнів у тому, що саме світоглядні зміни ХХ ст. стали вагомою підвалиною для визнання жіночої частини населення повноправними та рівноправними соціальними суб'єктами, які мають рівноцінне з чоловіками право на самовизначення у всіх сферах життєдіяльності. Водночас із цим не варто ігнорувати й того, що загальне занепокоєння щодо перспектив людини, яке спостерігається у сучасному інтелектуальному дискурсі та суспільній свідомості, найбільш чітко проявляється стосовно гендерних ініціатив, які все частіше зустрічають із тенденційною оцінкою, що має виразно патріархальне забарвлення. Звісно, причини збереження патріархальних стереотипів та відповідних їм світоглядних упереджень вже неодноразово ставали предметом наукових пошуків. В цьому контексті особливу увагу привертають роботи Дж. Гайдта [12], І. Гояна [13, 14], Н. Гринчишин [15], М. Ткалич [16], Б. Фрідан [17], С. Де Бовуар [18], Е. Тоффлера [1] та ін. Загадані дослідники приділили чималу увагу розкриттю своєрідності гендерних стереотипів та причин їх виникнення у домодерному та модерному суспільстві, поміж тим у сучасному інтелектуальному дискурсі наразі немає жодної роботи, в якій би розкривалися причини повернення інтелектуального дискурсу до репресивних патріархальних в основі своїй домодерних соціальних програм та відповідних їм гендерних моделей.

З огляду на сказане, **метою нашої роботи** є відтворення тих причин, які зумовили



повернення суспільної уваги до репресивних дискримінаційних в своїй основі патріархальних гендерних стереотипів та відродження відповідних їм соціальних стратегій.

**Виклад основного матеріалу.** Загальновідомо, що докорінні трансформації усіх сфер соціокультурного буття людини, розпочалися у другій половині ХХ ст. і були зумовлені, з одного боку, четвертою науковою революцією, яка істотно змінила ідеали і цінності наукової раціональності, тим самим заклавши плідний ґрунт для істотних світоглядних змін сучасності, а з іншого – знеціненням світоглядних, ціннісних та соціальних ідеалів світського гуманізму. Так, приміром, в цей час стає цілком очевидно, що світський гуманізм не зумів звільнити людину з-під влади всемогутнього Бога та сформованих на тлі релігійного світогляду забобонів, які продовжували визначати життя великої кількості людей. Поміж тим, внаслідок поширення гуманістичного світогляду місце Бога, особливо у середовищі освічених прошарків населення, посідає Ratio, який, завдяки фундаментальності кантівської етики, стає формальним моральним законом, який визначає усі сфери людського життя. Інакше кажучи, Ratio не звільняє людину від зовнішнього примусу, а ще більше поневолює завдяки знеціненню емоційно-чуттєвої сфери у житті людини.

Проте найбільш чітко поразка соціального проекту модерну проявляється саме на соціальному рівні – усі спроби практичного забезпечення соціальної справедливості та рівних можливостей, не зумовили очікуваного результату, а навпаки породили нові форми поневолення людини, залишаючи водночас бінарну опозицію пануючих і підвладних. Загалом саме усвідомлення неможливості сформувати якийсь універсальний спосіб вирішення усіх проблем людини, як зауважує В. Лекторський, породило панівну у сучасному інтелектуальному дискурсі вимогу сприймати людину у всій повноті її буття та проявів і не очікувати, що в найближчому майбутньому буде знівельована соціальна нерівність, або ж зникнуть конфлікти [19, с. 8].

Попри песимістичні висновки В. Лекторського, які, на наш погляд, зумовлені ментальною своєрідністю російського інтелектуального дискурсу, все ж не варто ігнорувати того, що започаткована у роботах Ф. Ніцше та концептуально оформлена в інтелектуальній спадщині М. Фуко, Ж. Ліотара, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Лакана та ін. нова світоглядна парадигма постмодернізму, проголосила вимогу подальшого звільнення людини від зовнішнього примусу та репресивності усіляких норм і традицій – етичних, естетичних, методологічних тощо й відмову від авторитетів. Інакше кажучи, постмодерністи були орієнтовані «на формування такого життєвого простору, в якому головними цінностями стають свобода в усьому, спонтанність діяльності людини, ігрове начало» [20].

Попри загальну відповідність соціальної програми світського гуманізму та постмодернізму, в їхній основі лежать відмінні світоглядні принципи, які зумовлюють істотні розбіжності цих соціальних проектів. Зокрема, на відміну від класичної раціональності, постмодернізм описує дійсність не як раз і назавжди дану (нехай навіть ту, яка знаходиться в процесі становлення) реальність, а як світ, позбавлений сутностей, як світ симулякрів, що у підсумку своєму зумовлює відмову від фундаменталізму, на зміну якому приходиться плюралізм. Останній передбачає знищення, руйнацію, переосмислення й децентралізацію будь-якого концепту. Не стала виключенням й людина – у межах класичної раціональності вона розглядалася як носій певних цінностей, уявлень про права та обов'язки індивідів та відповідальна за свої вчинки, які повністю знецінює та спростовує постмодернізм.

Внаслідок цього, жоден спосіб життя сучасної людини не видається справжнім чи істинним через руйнацію субстанційних підвалин життя окремої людини та всього людства, що у своєму підсумку призводить до руйнації гармонії соціального простору, на тлі якого утворюється хаос та безглузда симуляція. Інакше кажучи, світогляд постмодерної людини позбавлений міцної світоглядної й ціннісної опори: відтепер всі форми ідеології виглядають розмитими і невизначеними, а всі форми культивування високих гуманістичних ідеалів, претензії на усунення поневолення притаманні модерному суспільству піддаються гострій

критиці, оскільки на практиці вони зазвичай трансформуються у спробу втілити ідеали, які на соціокультурному рівні проявляються у вигляді «метанаративу», який породжує нову форму поневолення. «Відмова від утопії – пише В. Лекторський, – при такому розумінні вважається рівнозначною відмові від ідеалів, бо утопія і є нічим іншим, як втіленням ідеалів» [19, с. 8].

Загалом постмодерністський світогляд позбавлений будь-якого стійкого ядра, світоглядного концепту, який би допомагав орієнтуватися людині в світі. Так, приміром, в античності світоглядною підвалиною людської поведінки виступала міфологія, в середні віки – релігія, в епоху модерну – спочатку філософія, а потім наука. Натомість постмодернізм розвінчав авторитет і науки, й релігії, між тим не запропонувавши людині нічого для орієнтації в світі, а тому людина, як агент дії, щоразу постає залежною від інстанцій, що її формують.

В цьому контексті показовим прикладом можуть бути вчитель початкових класів, який закладає особливості відношення учнів до світу; мас-медіа, які визначають світогляд кожної пересічної людини та регіональні цінності, які стають найбільш значимим джерелом тих культурних смислів, в межах яких відбувається самовизначення кожної конкретної людини. Інакше кажучи, сучасна людина, з одного боку, знецінює фундаментальні проекти, сформовані на тлі модерного раціоналізму, а з іншого – проявляється як «зомбі» чи якась «запрограмована» істота, що позбавлена сутнісних рис і не здатна до самостійного мислення.

Слід зазначити, що семантична «інфляція» просвітницьких гуманістичних проектів зумовила переосмислення і навіть занепад панівних у протестантській етиці моральних норм і цінностей. Не стала виключенням й модерна нуклеарна сім'я, спосіб організації якої, як показав свого часу Е. Тоффлер, повною мірою відповідав індустріалізованому модерному виробництву [1]. Загалом, погоджуючись із авторитетним дослідником щодо важливого значення індустріалізації в процесі трансформації гендерної взаємодії, все ж, хотілося б зазначити, що попри усі позитивні зрушення протестантизму, його ідейною основою залишалася Біблія і традиційний християнський світогляд, в межах якого незмінно панувала ієрархічна картина соціального буття, концептуальною основою якої були слова апостола Павла: «Хочу ж я, щоб ви знали, що всякому чоловікові голова Христос, а жінці голова чоловік, голова ж Христові Бог» (1 Кор. 11:3).

Власне, саме ця ідея стала однією з головних передумов збереження й посилення патріархального принципу у модерному світогляді. Поміж тим, у процесі розвінчання авторитету усіляких фундаментальних світоглядних систем, ідеї, соціальні принципи та норми закріплені у західноєвропейському світогляді завдяки протестантизму починають втрачати своє провідне значення, тим самим відкриваючи можливість для утвердження гендерної рівності. На наш погляд, така ситуація є цілком закономірною з огляду на знецінення ідеалів та традицій, серед яких не останнє місце посідали стереотипи сім'ї, призначення чоловіка, призначення жінки тощо. Інакше кажучи, утвердження принципу гендерної рівності стало можливим саме завдяки знеціненню ідеалів, цінностей і норм модерного суспільства та переосмисленню образу самої людини.

Очевидно, що процес звільнення людини від репресивності традиції та фундаментальних світоглядних систем не проходив безболісно, внаслідок чого, здавалось би цілком закономірне, з огляду на визнання свободи вищим індивідуальним та суспільним пріоритетом, визнання жінки повноправним соціальним суб'єктом зустріло чималий суспільний спротив, який виявився у дискримінації жінки, яка найбільше проявилася у професійній сфері. Поміж тим, на наш погляд, цей зворотний бік звільнення є цілком закономірним, адже подібні процеси, як свідчить приміром Д. Лангевіше, відбувалися у європейському суспільстві на початку ХІХ ст., тобто у період новітнього націєтворення, котре передбачало визнання рівноправності усіх членів національної спільноти. Поміж тим у дійсності, права і соціальні можливості робітників і селян ще довгий час були істотно обмеженими [21, с. 76-77].

Вочевидь, подібні процеси тривалий час відбувалися і в європейському

цивілізаційному просторі завдяки нерівномірному економічному та індустріальному розвитку, що й зумовило таку життєздатність модерних світоглядних і ціннісних принципів. Наше припущення підтверджують соціологічні дослідження Дж. Гайдта, котрий яскраво показав наявність істотних світоглядних відмінностей та розбіжних ідеологічних і ціннісних орієнтацій у різних адміністративно-територіальних осередках [22]. Зокрема, не вдаючись до ретельного аналізу причин, мислитель акцентує увагу на консервативності й високому рівні релігійності сільського населення, водночас підкреслюючи, що космополітичні міські інтелектуали, з високим рівнем життя, відзначаються високим рівнем лібералізму, а відтак вони відкриті до змін та новаторства.

Висновки Дж. Гайдта наводять на думку, що неоднозначне ставлення до проблеми гендерної рівності у транзитивних суспільствах, на зразок України, зумовлене нерівномірною індустріалізацією й низьким соціальним рівнем життя населення. Зокрема, мислитель стверджує, що у випадках домінування аграрного виробництва, з одного боку, спостерігається високий екзистенційний тиск, зумовлений залежністю від сезонного виробництва і природних умов, що, власне й забезпечує консервативний характер світогляду, а з іншого – люди мають достатньо часу для здійснення релігійних ритуалів [22], які зазвичай орієнтовані на відтворення традиційних форм соціальності. Натомість у міру того як суспільства стають багатшими, життя в цілому стає більш безпечним, і не тільки через зменшення хвороб, голоду й уразливості перед стихійними лихами, а також завдяки зменшенню політичної жорстокості. Люди отримують права» [22]. Інакше кажучи, поступове згасання екзистенціального тиску призводить до зміни життєвих пріоритетів – на зміну безпеці приходять свобода, підпорядкування владі – автономія, дисциплінарності – розвиток творчого потенціалу. Внаслідок цього поступово змінюється і вся ціннісна система суспільства – люди починають піклуватися про права жінок, права тварин, погіршення стану навколишнього середовища тощо.

Загалом погоджуючись із правомірністю висновків авторитетного дослідника, ще більш проблематичним видається той спротив гендерним ініціативам, котрий спостерігається у розвинутих західноєвропейських суспільствах. Так, приміром, шукаючи відповіді на це питання К. Вейцель приходиться до висновку, що жінки завдяки освіті і перспективам в плані кар'єри, стають менш зацікавленими у сім'ї й народженні дітей, внаслідок чого у розвинутих індустріальних країнах чисельність населення починає істотно знижуватися [23, с. 278]. Правомірність висновків К. Вейцеля підтверджує той факт, що ідеалом людини в постмодерному суспільстві стає образ «яппі», молодого городянина-професіонала, представника середнього класу, без чіткої гендерної стратегії. «Яппі», чоловічої та жіночої статі, позбавлені будь-яких «інтелігентських комплексів», а тому приймають із задоволенням усі переваги сучасної цивілізації та, відповідно, вміють насолоджуватися життям, навіть у тих випадках, коли не мають істотної впевненості у своєму благополуччі, що, вочевидь, стає головною передумовою перманентної особистісної кризи, особливо в умовах знецінення усіляких цінностей.

Звичайно, знецінення ідеалів, яке спостерігається сьогодні, зумовлене не тільки загальним розчаруванням у просвітницьких ідеалах, а й докорінними змінами соціокультурного буття у підсумку глобалізації, котра, як доводить З. Бауман, з небувалою силою розкривала рівень гнучкості усіх світоглядних принципів та ціннісних орієнтацій, змушуючи людину до постійного пошуку власного місця у світі. Зокрема, мислитель акцентує увагу на тому, що світоглядні й соціокультурні зміни, які розпочалися в період модерну, докорінно змінили положення людини у світі: відтепер напередвизначеність соціального положення людини поступилася «примусовим» і обов'язковим самовизначенням. Показово, що ця вимога стосується не тільки тих випадків, коли людина самостійно обирає власне місце та соціальний статус, використовуючи для цього засоби освіти, а й тоді, коли вона має наперед задану програму самовизначення завдяки родовим привілеям. Адже, в модерну епоху не достатньо народитися принцом, необхідно прожити

своє життя у відповідності до вимог, які ставить суспільство до цього статусу. Ця ж сама вимога стосується й інших соціальних станів [4, с. 182].

Зміни, які розпочалися в епоху модерну, набувають небувалого розмаху завдяки глобалізації. Вона відкриває кордони не тільки для обміну соціально і культурно значущою інформацією, а й вільного пересування. Значна кількість іммігрантів, як доводить Н. Кривда, особливо з відсталих в економічному відношенні країн, зосереджується у великих мегаполісах із високою щільністю забудови та, відповідно, заселення людьми, котрі часто належать до різних культурних середовищ – субкультур, етносів, цивілізацій тощо. Це зумовлює істотні проблеми в процесі соціальної адаптації [24, с. 58], внаслідок чого людина втрачає чітко визначені соціальні орієнтири, і як справедливо зауважував свого часу Зигмунд Бауман, перетворюється на волоцюгу, котрий ніколи не знає, де опиниться завтра. Інакше кажучи, упорядкований, детермінований, передбачуваний, і, щонайважливіше, надійний світ модерної людини, котра силою своїх зусиль здатна виконати наперед визначене завдання, руйнується під впливом постмодерної глобалізації. Йому на зміну приходиться світ, у якому людина не має орієнтирів – її життя перетворюється у нескінченну «бігову доріжку», фінішна лінія якої невпинно змінюється. Як наслідок, втрата «визначеного місця в суспільстві стає нині досвідом, який може багато разів повторюватися в житті кожної людини, оскільки жоден з можливих статусів не є достатньо надійним, щоб можна було говорити про тривалу відповідність йому» [4, с. 117].

На наш погляд, саме ця особливість сучасного людського буття зумовлює зростання суспільного спротиву ліберальним та космополітичним в своїй основі гендерним ініціативам. Зокрема, постійно зростаючі потоки іммігрантів оцінюються як такі, що підривають світоглядну та культурну єдність історично сформованих національних спільнот, а відтак розглядаються як «нормативна загроза» усталеній ціннісній системі, яку необхідно захистити усіма можливими засобами. Це, своєю чергою, призводить до загального зростання рівня нетерпимості до будь-яких форм інакомислення [12]. Власне саме це зумовлює посилення політичної ваги національно орієнтованих правих ідеологій, які відстоюють традиційні цінності – традиція, релігія, сім'я, особистість тощо.

Не менше значення, на наш погляд, відіграє й те, що внаслідок втрати свого чітко визначеного місця у світі, сучасна людина втрачає чіткі орієнтації для самовизначення у суспільстві. Зокрема, внаслідок знецінення усіх ідеологій та ідеалів, швидко починають втрачати значення такі етичні категорії як «гідність», «добročесність», «справедливість» тощо, що істотно ускладнює самовизначення людини у світі. Звісно, у ситуації тотальної дезорієнтації, людина змушена шукати світоглядні підвалини для ідентифікації хоча б на рівні буденного життя. Очевидно, що в таких умовах найбільш значимі культурні смисли продукує найближче оточення, тобто люди, єдність з якими є не уявною, а реальною завдяки постійній опіці та взаємодії, внаслідок чого, концепти, котрі свого часу набули універсального характеру, набувають локального і навіть «містечкового» змісту. Це, своєю чергою, породжує ситуацію, яка спостерігалася в період Середньовіччя, коли універсальний в своїй основі християнський світогляд протистояв великій кількості культурно та ментально різномірних спільнот, в межах яких людське життя видавалося осмисленим і визначеним сукупністю життєвих цілей та орієнтирів.

Відродження соціального значення локальних (в тому числі й буденних) цінностей, які забезпечують людину цілим спектром культурних смислів, зумовлює не просто знецінення породжених глобалізацією космополітичних ідеалів, а й внутрішнє протистояння – оскільки саме вони постають тією нормативною загрозою, котра здатна зруйнувати ті світоглядні орієнтири, якими керується людина на локальному рівні. Поміж тим саме останній надав нового звучання тим етичним категоріям (добро, справедливість, здоровий глузд, традиція, сім'я, родина, релігія), які визначили базові соціальні орієнтації людини. Інакше кажучи, спротив гендерним ініціативам у сучасному світі постає своєрідною реакцією на гнучкість сучасного світу й зумовлену ним втрату людиною підвалин для самовизначення у світі, що змушує її шукати твердинь у тих традиційних світоглядних та

ціннісних системах, які забезпечували стабільність її життя.

**Висновки.** Головною причиною амбівалентного ставлення до гендерних ініціатив, започаткованих ліберально орієнтованими представниками західноєвропейського світу, стає гнучкість усіх постмодерних світоглядних принципів і ціннісних орієнтацій, що примушує людину до постійного пошуку власного місця у світі за умови відсутності чітко визначених світоглядних твердинь. Дезорієнтація людини у сучасному мінливому світі призводить до того, що єдиним і найбільш надійним джерелом її самовизначення стають локальні цінності, які продукують найбільш значимі культурні смисли, тим самим забезпечуючи надійну світоглядну основу на рівні буденного життя, яке в умовах знецінення універсальних ідеалів стає найбільш надійним та світоглядно й ціннісно визначеним життєвим світом, який руйнує універсальні космополітичні ідеали, серед яких не останнє місце посідає принцип гендерної рівності. Отже, сучасний спротив гендерним ініціативам є реакцією на нормативну загрозу, яку несуть в собі соціокультурні трансформації, зумовлені глобалізацією та лібералізацією суспільного життя.

#### Список використаної літератури:

1. Тоффлер Э. Третья волна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://royallib.com/read/toffler\\_elvin/tretya\\_volna.html#246738](http://royallib.com/read/toffler_elvin/tretya_volna.html#246738)
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Изд. 2-ое, испр. и доп. / Д. Белл; Перевод с английского. – М.: Academia, 2004. – 788 с.
3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>
4. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
5. Гоян І., Федик О. Соціальна справедливість транзитивних суспільств: можливості реалізації / І. Гоян, О. Федик // Вісник Львівського університету. Серія. філософсько-політологічні студії. – 2018. – № 18. – С. 284-291.
6. Федик О. В., Гоян І. М. Концепт особистість як релікт модерної доби / О. В. Федик, І. М. Гоян // Гуманітарний часопис. – 2017. – № 3/4. – С. 6-15.
7. Danylova T. V. The Way to the Self: The Novel “Steppenwolf” Through the Lens of Jungian Process of Individuation / T. V. Danylova // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – 2015. – №7. – С. 28-35.
8. Сторожук С., Гоян І. Гендерна рівність у транзитивних суспільствах: проблеми і перспективи / С. Сторожук, І. Гоян // Науковий вісник НУБіП України. Серія: Гуманітарні студії. – 2018. – №280. – С. 18-29.
9. Storozhuk S., Goian I. Gender existence: correlation between equality and identity / S. Storozhuk, I. Goian // Philosophy and Cosmology. – 2017. – №18. – С. 208-218.
10. Левченко Є. В. Постлюдина та постлюдство: особливості прояву / Є. В. Левченко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2015. – №. 60. – С. 152-161.
11. Терешкун О. Сучасні біотехнології та ідентичність індивіда / О. Терешкун // Наукові записки [Національного університету Острозька академія]. Серія: Культурологія. – 2011. – №. 7. – С. 122-126.
12. Haidt J. The Ethics of Globalism, Nationalism, and Patriotism / J. Haidt [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www.humansandnature.org/the-ethics-of-globalism-nationalism-and-patriotism>
13. Hoyan I. M., Storozhuk S. V. Gender equality as a modern phenomenon / I. M. Hoyan, S. V. Storozhuk // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – 2017. – №11. – P. 71-83.
14. Storozhuk S., Goian I. Gender equality in the context of social relations / S. Storozhuk, I. Goian // Cherkasy University Bulletin: Philosophy. – 2018. – №1. – С. 3-16.
15. Гринчишин Н. Гендерна нерівність і патріархальні стереотипи українського суспільства / Н. Гринчишин // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2012. – № 621-622. – С. 218-222.
16. Ткалич М. Г. Дослідження гендерної ідентичності, стереотипів та ролей персоналу організацій методом незакінчених речень / М. Г. Ткалич // Організаційна психологія. Економічна психологія. – 2015. – №1. – С. 147-158.
17. Фридан Б. Загадка женственности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1019773>
18. Бовуар С. Второй пол. Том 1: Факты и мифы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Bovuar/07.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/07.php)
19. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С. 6-9.

20. Нарижный Ю. Философия постмодернизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://postmodern.in.ua/?p=1695>
21. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Д. Лангевіше. – К.: К.І.С., 2008. – 240 с.
22. Haidt J. How Capitalism Changes Conscience / J. Haidt [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>
23. Welzel C. Freedom Rising: human empowerment and the quest for emancipation / C. Welzel. – New York: Cambridge University Press, 2013. – 428 p.
24. Кривда Н., Сторожук С. Культурна ідентичність як основа колективної єдності / Н. Кривда, С. Сторожук // International education journal of innovative technologies in social science. – 2018. – № 6, vol. 2. – P. 58-63.

#### References:

1. Toffler, A. The Third Wave. *Retrieved from: [http://royallib.com/read/toffler\\_elvin/tretya\\_volna.html#246738](http://royallib.com/read/toffler_elvin/tretya_volna.html#246738)* (in Russ.)
2. Bell, D. (2004). The coming post-industrial society. Moscow: Academia (in Russ.)
3. Huntington, S. The Clash of Civilizations. *Retrieved from: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>* (in Russ.)
4. Bauman, Z. (2005). *Individualized society*. Moscow: Logos (in Russ.)
5. Hoyan, I., Fedyk, O. (2018). Social justice of transitive societies: opportunities for realization. *Visnyk Lvivs'kogo universytetu. Seria filozofsk'ko-politologichni studii (Journal of the Lviv University. A series of philosophic and political studies)*, 18, 284-291 (in Ukr.)
6. Fedyk, O., Hoian, I. (2017). Concept personality as a relic of the modern age. *Humanitarnyi chasopys (Humanitarian Journal)*, 3/4, 6-15 (in Ukr.)
7. Danylova, T. V. (2015). The Way to the Self: The Novel “Steppenwolf” Through the Lens of Jungian Process of Individuation. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 7, 28-35.
8. Storozhuk, S., Hoyan, I. (2018). Gender equality in transitive societies: problems and perspectives. *Naukovyi Visnyk NUBiP Ukrainy. Seria: Gumanitarni studii (Scientific Journal of NULES of Ukraine. Series: Liberal Arts)*, 280, 18-29 (in Ukr.)
9. Storozhuk, S., Goian, I. (2017). Gender existence: correlation between equality and identity. *Philosophy and Cosmology*, 18, 208-218.
10. Levcheniuk, Ye. V. (2015). Post Man and Post-Manhood: Features of Manifestation. *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii (Humanitarian Journal of the Zaporizhzhia State Engineering Academy)*, 60, 152-161. (in Ukr.)
11. Tereshkun, O. (2011). Modern biotechnology and the identity of the individual. *Naukovi zapysky [Natsionalnoho universytetu Ostrozka akademii]. Ser.: Kulturolohiia (Scientific proceedings of the National University of "Ostroh Academy". "Cultural Studies" Series)* 7, 122-126. (in Ukr.)
12. Haidt, J. The Ethics of Globalism, Nationalism, and Patriotism. *Retrieved from: <https://www.humansandnature.org/the-ethics-of-globalism-nationalism-and-patriotism>*
13. Hoyan, I., Storozhuk, S. (2017). Gender equality as a modern phenomenon. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 71-83.
14. Storozhuk, S., Goian, I. (2018). Gender equality in the context of social relations. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, 1, 3-16.
15. Hrynchyshyn, N. (2012). Gender inequality and patriarchal stereotypes of Ukrainian society. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Filosofii (Scientific Journal of the Chernivtsi University. Philosophy)*, 621-622, 218-222. (in Ukr.)
16. Tkalych, M. H. (2015). Research of gender identity, stereotypes and roles of personnel of organizations by the method of unfinished sentences. *Orhanizatsiina psykholohiia. Ekonomichna psykholohiia (Organizational Psychology. Economic Psychology)*, 1, 147-158 (in Ukr.)
17. Fridan, B. Riddle of femininity. *Retrieved from: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1019773>* (in Russ.)
18. Bovuar, S. Second sex, 1: Facts and myths. *Retrieved from: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Bovuar/07.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/07.php)* (in Russ.)
19. Lektorsky, V. A. (2001). Christian values, liberalism, totalitarianism, postmodernism. *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*, 4, 6-9 (in Russ.)
20. Narizhnyi, Yu. The philosophy of postmodernism. *Retrieved from: <http://postmodern.in.ua/?p=1695>* (in Russ.)
21. Langewishe, D. (2008). *Nation, nationalism, national state in Germany and in Europe*. Kyiv: K.I.S. (in Ukr.)
22. Haidt, J. How Capitalism Changes Conscience. *Retrieved from: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>*
23. Welzel, C. (2013). *Freedom Rising: human empowerment and the quest for emancipation*. New York: Cambridge University Press.
24. Kryvda, N., Storozhuk, S. (2018). Cultural Identity as the Basis of Collective Unity. *International education journal of innovative technologies in social science*, 6, 2, 58-63. (in Ukr.)

**STOROZHUK Svitlana Volodymyrivna,**  
 Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
 Professor of the Department of Philosophy,  
 National University of Life and  
 Environmental Sciences of Ukraine,  
 e-mail: sveta0101@ukr.net

**HOIAN Ihor Mykolayovych,**  
 Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
 Professor of the Department of Philosophy,  
 Sociology and Religious Studies,  
 Vasyl Stefanyk Pre-Carpathian National University,  
 e-mail: ivigoian@gmail.com

**FEDYK Oksana Vasylivna,**  
 Candidate of Psychological Sciences,  
 Associate Professor of the  
 Department of General and  
 Clinical Psychology,  
 Vasyl Stefanyk Pre-Carpathian National University,  
 e-mail: oksfedyk@ukr.net

#### CONCEPTUAL MODERN GENDER POLICY CHALLENGES

**Abstract. Introduction.** *Despite the fact that various international organizations for more than half a century have been focusing on the fact that the ensuring of gender equality is a guarantee of peace, prosperity and social justice throughout the world, in recent years, public awareness has been increasingly marked by resistance to gender initiatives. Of course, such a situation may seem quite legitimate for transitive societies, which, obviously, perceive the destruction of ancient traditions with concern and anxiety, and with them – the whole social order. In view of this, **the purpose** of our work is to identify the reasons that have led to the return of public attention to basically discriminatory patriarchal gender stereotypes and the respective revival of their social strategies. **Methods.** During the study of the sources the author used the analytical method, and a systematic method for systematization of the received information. General scientific principles of the unity of historical and logical, of historicism and objectivity were useful for the research. **Results.** The study has disclosed the postmodern worldview transformations and showed that the main cause of the ambivalent attitude towards gender initiatives launched by liberally oriented representatives of the Western European world has been the flexibility of all ideological principles and value orientations, which forces a person to constantly search for his/her own place in the world in the absence of a clear determined world-view strongholds. **Originality.** The article stressed that the disorientation of a person in a modern, changing world leads to the fact that the only and the most reliable source of self-determination of man are local values that produce the most significant cultural meanings, thus providing a reliable world-view basis at the level of everyday life, which, in the context of postmodern depreciation of universal ideals, becomes the most reliable and ideological and value-determined life world that destroys universal cosmopolitan ideals, among which the principle of gender equality is not in the last place. **Conclusion.** Consequently, modern resistance to gender initiatives is a response to the normative threat posed by socio-cultural transformations due to globalization and the liberalization of public life.*

**Key words:** *gender, normative threat, existential pressure, gender initiatives, globalization, discrimination, postmodernism.*

Одержано редакцією 16.11.2018  
 Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 165.19  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-24-32

**КРЕТОВ Павло Васильович**,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького

**КРЕТОВА Олена Іванівна**,  
кандидат педагогічних наук,  
доцент кафедри російської мови,  
зарубіжної літератури та методики навчання  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: ataraksia@ukr.net

### **ФІГУРА ЗАМОВЧУВАННЯ І ФІЛОСОФЕМА ПАМ'ЯТІ У ТВОРЧОСТІ Г. С. СКОВОРОДИ ТА МОДЕРНА ТРАДИЦІЯ**

*Статтю присвячено дослідженню специфіки кореляції містичного християнського символізму Г. С. Сковороди і традиції становлення ліберальної думки у філософії. Обґрунтовано стилістичну фігуру замовчування (як комплекс апозіопезису, еліпсису, емфази), інтерпретовано в широкому спектрі тлумачень – від стилістично-мовленнєвої інтерпретації до містико-філософської – у творчості та міфі Г. С. Сковороди як сенсоутворюючу модель для розуміння принципу свободи. У контексті сучасних тлумачень історії у зв'язку із сенсоутворюючим для ліберальної парадигми у філософії концептом свободи проаналізовано фігуру замовчування як своєрідний культурно-символічний тригер. Також з'ясовано побутування фігури замовчування як емфази, що розкриває екзистенційний і містико-герметичний горизонт смислів корпусу текстів філософа. Християнський містичний символізм Г. С. Сковороди потрактовано не лише як частину традиції християнської екзегези та герметизму в європейській містиці XIV ст., а й як підставу для герменевтичної програми в сучасній гуманітаристиці. Розглянуто філософему пам'яті як концептуальну підставу самопізнання як Богопізнання та самоідентифікації людини у творчості Г. С. Сковороди. Прослідковано смисловий зв'язок між сучасними концепціями культурної пам'яті та доробком філософа.*

***Ключові слова:** Г. С. Сковорода, філософема пам'яті, свобода, фігура замовчування, апозіопезис, еліпсис, емфаза, темпоральна модель модерну.*

**Постановка проблеми.** Актуальність теми статті визначається складними процесами трансформації загальногуманітарної та культурної ідентичності в умовах стрімкої сучасної соціокультурної динаміки в західному світі назагал і в Україні зокрема. У вітчизняній науці й культурі ці процеси також ускладнюються з огляду на кристалізацію національної, релігійної та світоглядно-ментальної ідентичності українця й українства. Очевидно, що розвиток новітньої України, яка прагне повернути собі місце серед спільноти європейських культур і народів, з одного боку, є процесом тяглого і важкого подолання ознак постколоніальності в культурі, а з іншого – поновленням і реактуалізацією імпліцитної включеності у світову та європейську традиції.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У розробці маніфестованої проблематики слід згадати насамперед доробок Д. Багалія, Д. Чижевського, М. Поповича, А. Бичко, Л. Ушкалова, В. Шевчука, а також В. Табачковського. Серед зарубіжних дослідників відзначимо евристичність інтенцій творчості Ч. Тейлора, Х. Субірі, К. Свасьяна, В. Рьода, А. Ассман, О. Маркварда та ін. На перетині ідей цих учених знаходимо розуміння близькості етноментальних підстав філософування та філософії як історії ідей. Безпосередньою підставою для осмислення маніфестованої проблематики стала Сковородиніана Л. Ушкалова.



**Метою статті** є з'ясування кореляції між становленням розуміння фундаментального концепту ліберальної парадигми – концепту свободи, стилістичними фігурами замовчування (апозіопезису) та емфазі і філософемі пам'яті у творчості Г. С. Сковороди.

**Виклад основного матеріалу.** Відразу зазначимо, що стилістична фігура замовчування, тісно пов'язана у плані вираження й акцентуації смислу з фігурами еліпсису та емфазі, у нашому розумінні в творчості «українського Першорозуму» (М. Вінграновський) постає як універсальна смислогенеруюча модель, далеко виходячи за межі простого прийому виразності чи позначення логічного або смислового наголосу, і набуває виразного онтологічного та епістемологічного забарвлення. Це пов'язано насамперед з тим, що Г. Сковорода є християнським містиком і при цьому його філософія наскрізь символічна. Фігура замовчування є водночас символом глибини невисловлених смислів та запрошенням до діалогу, позначаючи при цьому відкритість системи пізнавальних практик, а також онтологізуючи діалог мовця й читача, персонажів діалогів, трактатів та байок, пісень і листів. Знаний дослідник творчості філософа Л. Ушкалов зазначає: «В усіх своїх творах, і оригінальних, і перекладних, Сковорода постає насамперед філософом і богословом. ...Прикметне для Сковороди органічне поєднання поезії, філософії, богослів'я й релігійно-містичних розважань, антитетично-символічний спосіб думання та деякі інші обставини спричинилися до того, що його основні ідеї викликали чимало різноманітних, інколи – цілком протилежних, міркувань і присудів» [1, с. 35-36]. Низка філософів, доктрин і концепцій, з якими співставляли творчість Сковороди, є розлогою і доволі строкатою – від Сократа до Гайдеггера, від Орігена до Юнга, від Плотіна до постмодерністів. На нашу думку, це може свідчити не лише про відкритий характер текстів філософа та їхню орієнтованість на екзегезу й герменевтику, але і про іманентний їм містичний герметизм, який лише і може бути позначений стилістично через фігури апозіопезису, еліпсису й емфазі, а також через гіперболізацію. Акцентована відсутність чи надмірність синтаксичних і стилістичних засобів виразності якраз може вказувати у випадку містика Сковороди на б'юмівське *Ungrund*, безосновне, безодню, як у релігійному, так і у власне містико-символічному сенсі.

Крім того, антитетичність мислення, яка споріднює німецьку містичну традицію XIV – XVI ст. і творчість Г. Сковороди, знаходить у останнього оригінальний вираз якраз у царині застосування стилістичних засобів виразності для непрямого вказування на горизонти смислів, які навряд чи піддаються вербалізації. «Життя та творчість Сковороди підлягають основній містичній настанові – виходу людини за межі її власного ества і наближення до абсолюту. Така настанова виразно позначилася і на стилі письменника. Сковорода немовбито цурався панівного в європейській літературі XVIII ст. просвітницького стилю, виплеканого на засадах картезіанського раціо, тобто ясності, простоти й прозорості» [1, с. 43-44], – зазначає Л. Ушкалов. Окреслюючи тонкі духовні матерії, Сковорода послуговується образами тілесного низу (добра їжа, подана в посудині для сечі) чи використовує еротичні метафори принагідно до образів царства божого та богослов'я, судячи про дівочу цноту першого та порівнюючи друге з легковажною жінкою [1, с. 44-45]. Інтерпретуючи подібний підхід як сутнісно бароковий, Л. Ушкалов поширює манеру Сковороди поєднувати крайнощі не лише на сферу стилістики й метафорики, але і на вибір мовних практик. Еклектизм у текстах Г. Сковороди відзначали дослідники і поети від П. Куліша, Т. Шевченка, І. Нечуя-Левицького до Т. Закидальського та І. Малковича. Чи не можна розглянути цей еклектизм як своєрідну форму фігури замовчування, коли зримо грубі образи і різностильова, різномовна лексика приховують і підкреслюють невисловлювану глибину смислів, на які вони вказують, їх не називаючи? Крім того, звертання до низової культури, стихії народного мовлення є природним способом захисту від надмірного дидактизму й пафосу. Першорозуму властиве розуміння й переживання як власної змаленості і тілесної недосконалості (цілком в дусі неоплатонізму), так і власної ж таки невисловлюваної духовної величі, запорукою якої є внутрішній Ісус, теогносія як спосіб життя людини, що прямо вказує на концепцію теоандрії, на постання Боголюдини. У цьому сенсі Сковорода близький християнському містицизму і

водночас парадоксальному «містичному раціоналізму» Спінози або, наприклад, М. Кузанського з його вченням про мінімум і максимум, або вченням про кулю, що прямо сходиться до Ксенофанової ідеї кулястості бога. Маємо на увазі, що Г. Сковорода, безперечно, бароковий, але водночас і новочасовий мислитель і художник; раціоналізм та містицизм, принципово не конгруентні, парадоксально співпадають у його творчості завдяки перериванню смислового ланцюжка, яке уможливило фігура замовчування. Власне, приклади доволі сміливої, тілесно-низової форми позначення нематеріальних сакральних предметів думки, які наводить Л. Ушкалов, можуть бути розглянуті як подібне застосування фігури замовчування, коли апозіопезис здійснює себе як емпфаза, подібно до мовчання упанішад, гностичної традиції, чи східних концепцій безмовності Дао чи Юген, чи навіть Вітгенштайнового афоризму мовчання.

«Філософія Сковороди тлумачилася трьома різними способами, причому основний акцент робився або на його етику, або на його епістемологію, або на його вчення про людину» [2], – зазначає Тарас Закидальський. Оскільки «глибокий і безстрашний антропологізм Сковороди є ключем до всіх загадок життя, як космічного, так і божественного» [2], то його підхід до людини може бути розглянутий як не просто гуманістичний чи гностичний, але, швидше, христомоністичний, як-от у неоортодоксії К. Барта, або теоантропологічним, як у діалектичній теології П. Тілліха. Знаменно, що фундаментальна для парадигми лібералізму ідея свободи індивідуальності та її переважного права власності на саму себе під таким кутом зору постає як проблема самоідентичності, самоусвідомлення і самопозиціонування щодо світу та інших людей. Згадаймо, наприклад, чи не найвідоміший твір Сковороди – його славетну 10 пісню «Саду божественних пісень». Філософ цілком у діалогічній традиції, започаткованій у християнській філософії апостолом Павлом і Аврелієм Августином, пізнає себе через зіткнення з іншими, і не згадана «зустріч» з Богом (відомо ж бо, що Сковорода, будучи візіонером, мав містичний досвід) передбачена згаданим позиціонуванням Я щодо не-Я і Ти. Досвід кризового ХХ ст. і сучасна криза гуманізму, пов'язана з постанням нонантропоцентричної етики, дегуманізованої онтології, цифрової комунікації та назагал *new brave digital world* повертає нас до абеткового факту психології і нейрофізіології, який засвідчує конституювання особистості пам'яттю.

У контексті сучасної філософії як історії понять епоха модерну постає на початку XVIII ст. у результаті появи феномену «сідловинного часу» (в алюзії на концепцію осьового часу К. Ясперса) Р. Козеллека, який позначив глибинні трансформації соціальних структур людської життєдіяльності, появу феномену «минулого майбутнього» (*past future*) [3, с. 6], що, з точки зору сучасної дослідниці А. Ассман, призвело до сингуляризації часу, яка є інструментальним абстрагуванням часу, та використання цього концепту в якості формотворчого й організуючого принципу. Тобто, події життя людини і людей перестали відбуватися в часі, але стали цим часом визначатися, отже, він набув ролі соціального й екзистенційного агента і суб'єкта. Порівнюючи такий підхід, наприклад, зі славетними 10 та 11 книгами Аврелієвої «Сповіді», в яких він аналізує поняття пам'яті та часу, бачимо, наскільки темпоральний режим модерну як певна фреймова рамкова структура, яка активує (що легко може бути тлумачене як маніпуляція) одні світоглядні моделі, системи ціннісних орієнтацій, модуси ідентичності тощо, відкидаючи інші, практично елімінуючи їх з контексту розгляду, відрізняється від християнсько-містичного бачення часу й пам'яті, зокрема і у Г. Сковороди. «Модернізація починається там, де людина методично пориває з традиціями; де її майбутнє звільняється від її минулого. З середини XVIII століття цей процес спостерігається в мові філософії, науки, літератури і політики. Людське майбутнє стає тепер і тільки тепер емпфатично новим, бо воно стає незалежним від різноманітних мовних, релігійних, культурних традицій: величезний потенціал модернізації (природничі науки, техніка й економіка) працює, по суті, нейтрально по відношенню до традиції» [4, с. 235], – пише сучасний дослідник О. Марквард. Яким чином це є дотичним до філософії пам'яті, яка може маніфестувати у християнській картині світу свободу людини бути тим, ким вона обере, і чому це пов'язано з фігурою замовчування як універсальною моделлю

смыслегенерації не лише в певних дискурсивних практиках, але і у смисложиттєвому вимірі? На нашу думку, неминуща актуальність і важливість корпусу текстів та ідей Г. Сковороди для постання національної гуманітаристики, вповні вільної від постколоніальних рис, у тому й полягає, що він унікальним чином через фігуру замовчування парадоксально поєднує непоєднуване – традицію та її травестіювання, потяг до самотрансцендування й увагу до тілесного низу та назагал досягає такого статусу глибини напрочуд простих текстів, який практично унеможлиблює дескриптивний чи дефінітивний підхід до них, а отже, і до людини, Боголюдини, про яку лише власне і йдеться у християнського символіста й містика, українського Першорозуму Г. Сковороди.

У контексті сучасних тлумачень історії у зв'язку із сенсоутворюючим для ліберальної парадигми у філософії концептом свободи фігура замовчування може розглядатися як своєрідний культурно-смысловий тригер. Побутування фігури замовчування як емфазі, коли вона відсилає до прихованих рівнів смислу та вимагає експлікаційного зусилля, герменевтичної потуги, розкриває екзистенційний і містико-герметичний горизонт смислів корпусу текстів філософа. Крім того, християнський містичний символізм Г. Сковороди є не лише частиною традиції християнської екзегези та герметизму в європейській містиці XIV ст., але й може бути підставою для герменевтичної програми в сучасній гуманітаристиці, зокрема вітчизняній, з метою віднайдення самоідентичності, етнічно-культурної «гуманітарної матриці», подолання постколоніального «застрягання» в інтерпретативних моделях імперської культури або моделях простого дзеркального спротиву як заперечення, які теж укорінені в ній.

А. Ассман, констатуючи наявне status quo модерну, пише: «Пам'ять – третє поняття, яке набуло в культурологічній парадигмі абсолютно нового значення. Це поняття увійшло до складу таких абстрактних термінів, як «культурна пам'ять» або «меморіальна культура», і відсилає тепер не тільки до психологічних процесів усередині індивідуума, але і до широкого спектру культурних практик на кшталт збереження слідів минулого, архівування документів, колекціонування творів мистецтва і реліктів, включаючи їх реактивацію за допомогою медійної та педагогічної роботи... Тісний зв'язок між пам'яттю й ідентичністю вимагає, щоб культурна пам'ять створювала ідентифікаційні можливості та партиципативні структури, що дозволяють здійснювати індивідуальне і колективне освоєння історії» [3, с. 383]. Слід зауважити, що подібний погляд, укорінений ще в новочасовій традиції, є суголосним інструментальному розуму та інструменталізму як модусу ставлення до людини й природи, що характеризується, за зауваженням Ч. Тейлора, як «підсліпувате заперечення нашого місця у світі» [5, с. 493]. Бароковий містицизм Сковороди виключає подібну відмову людини від себе та підміну нею ж таки себе самої матеріальними свідченнями тягlosti власного існування. Маючи на увазі традицію дослідження символіки у останній третині XX ст. (М. Еліаде, П. Рікер, Д. Наваррія та ін.), згідно з якою «більше не філософія, не антропологія, вирвана з історії, а навпаки, герменевтика людського досвіду, насичена й підкріплена історико-релігійними даними, що сміливо інтерпретуються в світлі залучення нічим не обмеженого розсудку» може виступити екзистенційно-раціональним ключем до символіки [6, с. 191-192], підкреслимо суголосність містичного символізму Г. С. Сковороди сучасним пошукам, зокрема експлікаціям філософемі досвіду [7-9].

У цьому сенсі питання про фундування та підтримку становлення новітнього українського міфу (як соціального, так і історико-культурного) охоплює не лише проблеми подолання рудиментів колоніальної та постколоніальної культури в межах життєсвіту (Е. Гуссерль) української мови й думки (йдеться не лише про вербальний і формально-логічний рівні свідомості, сферу когнітивного, але разом з тим і про дологічний, довербальний «план іманентності» (Ж. Дельоз) свідомості, що на ньому фіксуються структури, які формують рецепції, відчуття та почування, рівень, до якого відноситься відоме гасло-імператив пізнього Вітгенштайна: «Не думай, а дивись» («Філософські дослідження, 66»)), але і, власне, «відшукування причетності» (Г. Чубай) українством власної долученості до

європейської та світової культури, і насамперед суголосності вічності, осмисленій як перебування поза мінливими контекстами історичних сюжетів, власне кажучи, автентичності ксенофанівському кулястому богові, платонівському ейдосу, Христу-Логосу, точці мінімуму Кузанця, Паскалевій сфері, кантівській речі для себе як регулятиву людського самотрансцендування тощо. Ідеться про формування нової цілісної моделі «суспільної уяви» (Ч. Тейлор), яка когерентна, але не тотожна суспільній теорії: «Наша суспільна уява... втілює відчуття наших взаємних очікувань і той рід взаємного розуміння, який дає нам змогу здійснювати колективні практики, що з них складається наше суспільне життя» [10, с. 275]. Такий «бекграунд», тло, символічно-смысловий ландшафт свідомості обумовлює як індивідуальні, так і суспільні пошуки ідентичності.

Тому йдеться не лише про прості констатації того, що писав Григорій Сковорода про пам'ять і в якому історико-культурному, біблійному та міфологічному контексті вживав цю лексему або як саме варіативно використовував фігури апозіопезису та еліпсису як емфазу. Ідеться про смислогенеруючий потенціал сковородинівських моделей як слововжитку, так і символотворення, оскільки межа між емблемою, алегорією й символом надзвичайно тонка, а в межах барокової свідомості тим паче. Інтерпретуючи символ у традиції О. Лосева (можемо згадати принагідно Е. Касірера та Я. Голосовкера) як універсальну відкриту смислотвірну модель, що як структура уникає рекурсивності, як гегелівської поганої безкінечності, а символ як самоподібну фрактальну структуру мови, що визначається через ознаки трансфінитності, мультипанорамності та має онтологічну природу (створює власний смисловий простір), а також гранично зближується з концептами речі (у слововжитку М. Гайдеггера («Річ», 1954)) й предмета (думки), ми пропонуємо проблематизацію деяких мотивів осмислення філософами пам'яті у Г. С. Сковороди. Насамперед звернемося до хрестоматійного фрагменту з притчі «Убогий жайворонок»: «Зерно, прорастившее небеса и землю. Зерцало! вмѣщающее в себя и живопишущее всю тварь вѣчными красками. Твердь! утвердившая мудростью своею чудная небеса. Рука! содержащая горстью круг земный и прах нашей плоти. Что бо есть дивное памяти, вѣчно весь мир образующая? Сѣмена всѣх тварей в недрах своих хранящая вѣчно? Зрящая единым оком прошедшая и будущая дѣла, аки настоящая. Скажите мнѣ, гости мои: что ли есть память? Молчите? Я ж вам скажу. Не я же, но благодать Божия во мнѣ. Память есть недремлющее сердечное око, призирающее всю тварь. Незаходимое солнце, просвѣщающее вселенную. О память! утренняя, яко нетлѣнная крила! Тобою сердце возлѣтает во высоту, во глубину, в широту, безконечно, быстрѣе молнии сторицею. «Возму криль мои рано...», с Давидом. Что ли есть память? Есть беззабвеніе. Забвеніе Еллинами глаголется – лиѡа. Беззабвеніе же – алиѡа. Алиѡа же есть истина. Кая истина? Се сія истина Господня? Аз есмь путь, истина и живот. Христос Господь Бог наш, Ему же слава во вѣки. Аминь!» [11, с. 928]. У цьому фрагменті визначальними є концептисимволи, через які філософ визначає пам'ять, занурюючи цей семантичний комплекс в розлогу християнську й барокову традицію. Зерно, дзеркало, рука, око, сонце, крила, істина, шлях, життя – ось релевантна символіка. Очевидно, що символіка християнська, в традиції апостольської літератури, східної апологетики й патристики. Важливим видається те, що практично за принципом побудови Аристотелевої піраміди форм або середньовічної концепції *signatura rerum* ці символи вказують і розгортають антропоморфну семантику Боголюдини, що підноситься до Христа-Логоса і Христа-Сотера. Диво Сковороди, його модус поєднання здорового глузду, раціональності та містичних осяянь (близький, але не тотожний, а в «налаштуванні» (М. Гайдеггер), то і відмінний від традиції, наприклад, німецької християнської містики XIV – XVI ст. від Екхарта до Бьоме) засвідчує барокову химерну гармонійність поєднання нетварного й тварного, мисленого і сприйманого, рацію та логосу. Аристотель у першій книзі «Метафізики» стверджує, що досвід у людей з'являється завдяки пам'яті («Метафізика», 981a), при цьому, оскільки «подив примушує людей філософувати» (10-20, 982b), то, дивлячись на місяць, зорі і небо, вони шукають відповідей на запитання щодо цілого. У втраченому ж діалозі «Про філософію» Стагірит прямо перефразовує платонівську думку про те, що найпершим доказом існування Бога є зоряне

небо, а вже потім існування ступенів оформлення якостей речей. Ідеться, таким чином, про те, що Кант згодом позначить як трансцендентальне запитування, яке за останні 50 років, властиво, так і не змогла елімінувати з філософської свідомості західного світу парадигма постмодерну як пізнавальної установки та картини світу. Сковорода питома олюджує цю давню традицію, долаючи посутній формалізм теоретичного підходу теплом і світлом живої віри, і то не концептуалізованої доктрини церкви, а особистим переживанням пам'яті як любові (1 Кор., 13). Природно, що вказати на такі рівні смислу можна або словами апостола, або через фігуру замовчування, апофатично. Пам'ять, конституюючи людську істоту, не просто дає їй можливість позиціонувати себе в реальності (причому спосіб, у який це буде зроблено, тип системи координат не є критично важливим – то може бути Декартів простір чи Ньютонова площина, безкінечність Паскаля чи 11-вимірна модель реальності М-теорії в сучасній теоретичній фізиці. Це може бути як образне, візуалізоване, або раціоналізовано-психоемоційне схоплення дійсності, як-от екзистенціали у раннього М. Гайдеггера, так і цілком раціональні дискурсивні схеми, скажімо, від Е. Касіра до сучасної нейрофізіології або сучасні підходи енактивізму, спекулятивного реалізму, об'єктно орієнтованої епістемології, наративної онтології у філософії), але, визначаючи людину в часі і просторі, формує самі підстави, інтенціональність її сприйняття, почування та мислення. Власне кажучи, людина і є її пам'ять. Знаменно, що пошуки сучасної філософської антропології, культурології, соціальної філософії якраз і скеровані на досягнення розуміння подібної «химерної» асиметричної гармонії між різними вимірами людської істоти як «будинку з безліччю вікон» (М. Пруст).

Важливим видається один нюанс мотиву міфу про Астраю у Г. Сковороди: «Адоній, пособляя брату, забавно повѣствовал, коим образом древле Божія дѣва, Истина, первый раз пришла к ним во Украину. Так называется страна их. Первый, де, встрѣтил ее, близ дому своего, старик Маной и жена его Каска. Маной узрѣв, спросил [с] суровым лицом: «кое имя твое, о жено?». «Имя мое есть Астрая», – отвѣчала дѣва. «Кто ты еси? откуда? И почто здѣ пришла еси?». «Возненавидѣв злобу мірскую, пришла к вам водворитися, услышав, что во странѣ вашей царствует благочестіе и дружба». Дѣва же была во убогом одѣяніи, препоясанна, волосы в пучкѣ, а в руках жезл» [11, с. 929]. Л. Ушкалов, розглядаючи цей міф, у коментарі до «Убогого жайворонка» згадує його рецепцію в слов'янських літературах та укоріненість в пізньоантичному (римському) міфі (у Вергілієвому викладі) про Астраю, доньку Зевса й Феміди, що уособлювала правду, справедливість та істину, й остання пішла на небо, залишивши людей залізного віку на землі, залитій кров'ю [11, с. 939]. Наголосимо на символіці одягу Астраї – вона вбрана як філософ-кінік або християнський старчик (яким, власне, зі своїх 46 років і став Григорій Сковорода, за зауваженням М. Поповича [12, с. 285]) і далека від урочистості «божественного» на протигагу людському вигляду. У цьому контексті сковородинівське прочитання міфу різко відрізняється від інтерпретації Вергілієвої Астраї у російській літературі XVIII ст., яка у межах імперського міфу Астраю однозначно ототожнює з імператрицями, а також наділяє її мілітарними войовничими рисами, так що богиня справедливості й правди стає богинею війни [13]. Бачимо, як барокова, християнсько-містична концепція людини Г. Сковороди, фундує кордоцентричну традицію в українській філософії, свідчить про спротив Першорозуму імперським одичним версіям цього міфу, скоріше за все, імовірно, відомим філософу з огляду на його знайомство з російською писемною традицією та життя в Петербурзі. Тим більш це важливо для української самосвідомості зараз в момент фундування новітнього міфу України та перманентної тотальної конкузіональної війни Росії проти України.

Також значущим для нашої теми видається фрагмент поезії Григорія Сковороди «Про святу вечерю, або Про вічність»: «Речі без тебе нема й тіні її не бува. / Тілом і річчю ти тіней еси, для речей – лише тінню. / Завдяки саме тобі все має власне буття. / Отже, ти схований завжди у виразно видних нам тінях. / В схованім завжди тебе виразно бачимо ми. / Там, де ти виступиш виразно, річ або сутне, що досі / Мало вже своє буття, тратить воно його враз. /

Зниклий, щезаєш не весь: твій кінець є початком чужого, / Адже й у ньому тебе видно знов у формі новій. / Бавишся нащо ти розумом моїм, святий в'юнкий змію? / Зниклий, ти звідси не щез й зник, залишаючись тут. / Видно тебе то як тіні речей, то ти схований у тінях, / А як зникаєш цілком, бути не може ніщо. / Ось так коли, дзеркалами себе оточивши, свій образ / Бачиш у безлічі їх, в дійсності все ж ти один. / Взяти не можу тебе, хоч беру; повертаю, зберігши, / Цілий ти навіть тоді, в друзки коли розлетівсь. / Всі споживають тебе, але ти залишаєшся цілим. / Всі тебе завше беруть, усім проте ти все ж чужий» [14, с. 149]. Л. Ушкалов, розбираючи у коментарях образи цього вірша, вказує на християнську генезу символів змія та дзеркала. Можна додати, що мотив цілісності розбитого дзеркала, що зберігається у кожному його уламку (цей мотив може бути охарактеризований як наскрізний у фольклорі й міфології – він фіксує співвідношення частин у межах цілого, статус адитивності-суперадитивності-субадитивності цілого і пов'язаний з філософемою єдиного як в іудейській, так і в неоплатонічній та пізніше християнській традиціях), прямо вказує, наприклад, на Анаксагорів принцип «все у всьому», вже згадувану середньовічну концепцію знаковості речей або, наприклад, на голографічну модель реальності Д. Бома у сучасній фізиці. Важливим також видається те, як філософ-поет тут використовує символ тіні, що теж відсилає нас до колосальної смислової історико-філософської традиції від платонівської притчі про печеру до гностицизму і християнської містики. Якщо Христос-Логос як утілений Бог є поєднанням вічності й часу, то в ньому долається антитеза конечності й обмеженості, так само як таїнство Євхаристії долучає людину до Творця.

**Висновки.** Підсумовуючи, скажемо що символ-філософема пам'яті, отже, є одночасно лаштунками, декораціями й авансеною, на якій розгортається драма людського життя, інакше кажучи, відкритою базовою структурою свідомості та фундаментальною підставою особистості і людського «я», тобто суб'єктності. Ідея свободи людини укорінена в неактуалізованій, «замовчаній» можливості пригадування, платонівського анамнезису, що засвідчує корпус текстів і життєвий міф Г. Сковороди. Отже, це прямо вказує на залученість національної філософської традиції до традиції світової та її потенціал. Якраз пам'ять, можливість пам'ятати і пригадати свідчить про те, що людина як створена за образом і подобою є частиною Божого задуму, а також про те, що ні Бог не помер (Ф. Ніцше), ні автор чи суб'єкт не зник (М. Фуко). Фігура замовчування в тексті при цьому запускає експлікацію пам'яті, еліптично, через відсутність вказуючи на неї. Пам'ять зберігає для людини її саму, тим самим трансцендуючи її за її межі. Тому, наприклад, в сучасній екзистенційній психології (Р. Мей) антропології пам'яті (наприклад, метод розстановок Б. Хеллінгера) співмірні з досвідом транцензусу в середньовічних схоластів-ченців. Отже, тригером пам'яті виступає фігура замовчування, актуалізуючи специфічний вихід за межі семіотичних кодів та мови, символічну практику себе з подолання себе.

#### Список використаної літератури:

1. Ушкалов Л. Сковорода та інші: причинки до історії української літератури / Л. Ушкалов. – К.: Факт, 2007. – 552 с.
2. Zakydalsky T. The theory of man in the philosophy of Skovoroda. Submitted to the Department of Philosophy Bryn Mawr College in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts. May, 1965 [Electronic resource]. – Accessed mode: <http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>
3. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерн / А. Ассман; Пер. с нем. Б. Хлебникова, Д. Тимофеева. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 372 с.
4. Marquard O. Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit // Odo Marquard. Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays. – Stuttgart: Reclam, 2003. – S. 234-246.
5. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасової ідентичності / Ч. Тейлор; пер. з англ. А. Васильченка. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
6. Наваррия Д. Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного / Д. Наваррия. – К.: Дух і літера, 2016. – 376 с.
7. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія / А. Богачов. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
8. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе; відп. ред. А. Лой. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
9. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду / М. А. Мінаков. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
10. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор; пер. з англ. О. Панича. – К.: Дух і літера, 2013. –

- 664 с.
11. Скворода Г. С. Убогий жайворонок // Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів; За ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – С. 920-931.
  12. Попович М. В. Нариси історії культури України / М. В. Попович. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.
  13. Проскурина В. Миф об Астрее и русский престол / В. Проскурина // НЛЮ. – 2003. – №63 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63>
  14. Скворода Г. С. De sacra caena, seu aeternitate // Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів; Пер. М. Роговича. За ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – С. 147-152.
  15. Ушкалов Л. Скворода та Україна // Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – К.: Факт: Наш час, 2006. – С. 146-147.

#### References:

1. Ushkalov, L. (2007). *Skovoroda and others: reasons for the history of Ukrainian literature*. Kyiv: Fact (in Ukr.)
2. Zakydalsky, T. (1965). The theory of man in the philosophy of Skovoroda. Submitted to the Department of Philosophy Bryn Mawr College in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts. May. *Retrieved from: <http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>*
3. Assman, A. (2017). *Has the connection of times broken? The rise and fall of the temporal mode of Moder*. Moscow: New Literary Review (in Russ.)
4. Marquard, O. (2003). Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit. *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, 234-246. Stuttgart: Reclam
5. Taylor, Ch. (2005). *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Kyiv: Spirit and letter (in Ukr.)
6. Navarria, D. (2016). *Symbolic anthropology. A religious man and his experience of the sacred*. Kyiv: Spirit and letter (in Russ.)
7. Bogachov, A. (2011). *Experience and meaning*. Kyiv: Spirit and letter (in Ukr.)
8. Kebuladze, V. (2011). *Phenomenology of experience*. Kyiv: Spirit and letter (in Ukr.)
9. Minakov, M. A. (2007). *History of the concept of experience*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
10. Taylor, Ch. (2013). *Secular Age*. Kyiv: Spirit and letter (in Ukr.)
11. Skovoroda, G. S. (2011). Poor lark. *Full academic collection of works*, 920-931. Kharkiv-Edmonton-Toronto: Mайдan; Publishing House of the Canadian Institute of Ukrainian Studies (in Ukr.)
12. Popovych, M. V. (1998). *Essays on the history of Ukrainian culture*. Kyiv: Artek (in Ukr.)
13. Proskurina, V. (2003). Myth about Astrée and the Russian throne. *Novoye literaturnoye obozrenie* (New Literary Review), 63. *Retrieved from: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63>* (in Russ.)
14. Skovoroda, G. S. (2011). De sacra caena, seu aeternitate. *Full academic collection of works*, 147-152. Kharkiv-Edmonton-Toronto: Mайдan; Publishing House of the Canadian Institute of Ukrainian Studies (in Ukr.)
15. Ushkalov, L. (2006). Skovoroda and Ukraine. *Essays about the Ukrainian Baroque*, 146-147. Kyiv: Fact (in Ukr.)

#### **KRETOV Pavlo Vasyliovych,**

Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department  
of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky  
National University of Cherkasy

#### **KRETOVA Olena Ivanivna,**

Candidate of Pedagogic Sciences,  
Associate Professor of the Department  
of Russian Language, Foreign Literature  
and Methods of Teaching  
Bohdan Khmelnytsky  
National University of Cherkasy,  
e-mail: [ataraksia@ukr.net](mailto:ataraksia@ukr.net)

### THE FIGURE OF SILENCE AND PHILOSOPHEME OF MEMORY IN THE WORK OF G. S. SKOVORODA AND MODERN TRADITION

**Abstract. Introduction.** The urgency of the topic of the article is determined by the search for modern philosophy, social and political philosophy in the domain of genesis, the establishment and functioning of the fundamental axiological concept of liberal thought, the freedom of man, in the horizons of meanings. The attention was also paid to the correlation between the historical and philosophical traditions of life and modernist transformations in humanitarian. **Purpose.** The purpose of the paper is to outline the semantic correlation between the using of the figure of silence and the understanding of the philosopheme of memory in G. S. Skovoroda and modern transformations of understanding time, history and memory in social sciences and humanities. **Methods** used in the study: textual analysis of sources, historical and philosophical analysis, analytical and hermeneutical methods in combination with contemporary history of ideas and culturological approach. **The results** of the study consist in clarifying the conditions for the formation of a liberal understanding of the concept of freedom in the national philosophical tradition and philosophical symbolism and mysticism in the work and myth of G. S. Skovoroda. Also it was shown the relevance of the model of the formation of meaning through the figure of silence for modern searches of social and political philosophy, cultural studies and the history of ideas. **The originality** and novelty of the research consist in an attempt to fix and comprehend the connection between the G. S. Skovoroda's philosophical symbolism and the establishment and approval of a liberal understanding of freedom in the European modernist tradition. **Conclusions.** As a result of the research, conclusions were made on the conditionality of the existing understanding of the fundamental liberal value of freedom in Ukrainian philosophical and cultural tradition by the influence of Christian philosophical symbolism of G. S. Skovoroda. This can be considered as a part of the pan-European process of the liberal values formation and the modern world picture. The philosophy of memory and the figure of silence in G. S. Skovoroda are the symbolic models of meaning formation in the specified context.

**Key words:** G. S. Skovoroda, philosopheme of memory, concept of freedom, figure of silence, aposiopesis, ellipse, emphasis, temporal model of modernity.

Одержано редакцією 19.10.2018

Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 111.1 (09)

DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-32-39

**БОРИСОВА Татьяна Викторовна,**

кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и политологии  
Днепропетровской национальной  
металлургической академии Украины,  
e-mail: tvborisova78@gmail.com

## ЭСХАТОЛОГИЯ КАК ЧАСТЬ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА В ХРИСТИАНСКОЙ КАРТИНЕ МИРА Г. П. ФЕДОТОВА

Культурно-философское понимание эсхатологии в творчестве Г. Федотова выступает объектом данного исследования. В ведущих линиях критического анализа вопросов культуры и эсхатологии у русского мыслителя раскрываются и основные темы бытия человека и мира, их конечной судьбы. Богословский контекст исследования Г. Федотовым этих тем позволил осуществить сравнительный анализ христианской и античной эсхатологии, выделить их проблемные точки и точки культурного роста самой идеи культуры. Особая роль творческой деятельности человека понимается русским мыслителем как важное условие бытия града земного. Экзистенциальные основы и феномены жизни человека (творчество, свобода, надежда, смерть, вера, смысл жизни и др.) не мистифицируются, а понимаются в свете христианской антропологии и аксиологии. Религиозное измерение истории мыслителем выводит его на установление общих онтологических корней самой культуры и истории в их эсхатологической перспективе. Мыслитель осуществляет поиски причин социокультурного кризиса современного общества в его исторической ретроспекции. Сравнительный анализ античной и христианской картин мира позволяет критически



*взглянуть на идеи платонизма, нигилизма и агностицизма в рассмотрении основных вопросов культуры и эсхатологии. Формирование верного взгляда на вопросы культуры и истории важно для построения актуального бытия человека и общества.*

**Ключевые слова:** культура, эсхатология, история, человек, Бог, свобода, жизнь, нигилизм.

**Постановка проблемы.** В современной картине мультикультурного мира довольно много вопросов и проблем, требующих от сознательной личности должного внимания и глубокого осмысления. Одной из наиболее актуальных тем выступает тема эсхатологического измерения культуры и истории. В рамках историко-философского дискурса даже сам факт постановки вопроса в таком ключе – это уже философская проблема. Отметим, что проблема эсхатологических обоснований культуры в истории в религиозной философии конца XIX века выходит на первый план.

Еще в первой половине XX века русский мыслитель в эмиграции Г. П. Федотов написал довольно интересную, не утратившую и сегодня своей глубины небольшую работу «Эсхатология и культура». В религиозной философии довольно много тем, что оказываются в активной и живой перекличке с нашей современностью. Тесная связь темы о времени бытия мира с творчеством всех и каждого в этом мире делает вопрос об эсхатологии в культурном пространстве широкоформатным и многоаспектным.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Об актуальности взглядов философа в наши дни свидетельствуют разноплановые статьи, посвященные рассмотрению важности историософских идей в современном мире, западных мыслителей, таких как Х. Яннарас, Т. Шпидлик, Г. Кюнг, Д. Харт, Т. Райт [1], Г. Марсель [2], Г. Честертон [3] и др. Эти вопросы в свое время рассматривали Н. Бердяев, С. Франк, С. Зарин, Н. Федоров, П. Карташов, С. Булгаков, С. Аверинцев [4], И. Ильин [5], С. Хоружий [6]. Так, современная исследовательница творческого наследия русского философа Ж. Гумерова отмечает: «В постижении философии истории и культуры Г. П. Федотов старался следовать принципам христианской историософии – история трактуется им как трагическая мистерия, как трагедия, главным героем которой является человек. Трагедия заключается в непредопределенности конца истории, что вытекает из важного для мыслителя представления о свободе человека, понимаемой как возможность выбора между добром и злом, между истиной и ложью» [7, с. 72].

В работе используются методы системного и структурного анализа, которые позволяют методологически закрепить за феноменами «эсхатология» и «культура» статус автономных явлений, но открытых для органического слияния в философской картине мира. Сравнительный анализ христианской и нигилистической картин мира дает возможность увидеть точки роста культуры, а также позволяет говорить о мистических и исторических горизонтах христианской картины мира.

**Цель работы** состоит в осуществлении попытки раскрыть проблемное поле соотношения эсхатологии и культуры как феноменов духовной жизни личности и исторического развития общества в творчестве Г. Федотова.

**Изложение основного материала.** Философ Г. Федотов, описывая в своей работе роль и значение эсхатологии в культуре, далек от той мысли, что интуитивная, внутренняя ясность смысла понятий «культура» и «эсхатология» – очевидна. Такая ясность довольно обманчива, поскольку таит в себе сложное противоречивое секулярное содержание понятий, что ускользают даже от рационального их описания. Важно определиться в самом начале рассмотрения вопроса относительно корректности использования понятий «эсхатология», «историософия», «культура», поскольку их философская нагрузка и роль могут качественно меняться в различных картинах мира (философской, религиозной, эстетической, научной). Тем более разным наполнением они могут отличаться и в философских воззрениях каждого конкретного мыслителя. У Г. Федотова историософия носит не отвлеченный характер философии истории, в ней он видит живую ткань опыта христианской церкви. Для

философа-богослова нет сомнений в том, что философский смысл эсхатологии находит свое выражение в нравственных, духовных оценках цели завершения человеческой истории.

В начале нашего XXI века мы наблюдаем рост не просто интереса к вопросам христианской эсхатологии, но и нарастающее беспокойство в котором все выразительней и четче обозначаются агностические и эзотерические мотивы. Следует так же отметить, что сегодня на философско-богословском уровне ведутся рассуждения об имманентном и трансцендентном осмыслении вопросов будущего человечества. Одним из наиболее интересных для изучения этих вопросов мыслителей, на наш взгляд, является профессор А. Зубов. Его работа «Эсхатологическая уникальность христианства» во многих аспектах перекликается с идеями Г. Федотова. Так, профессор А. Зубов пишет: «Эсхатология – главное в любой религии, и сопоставление эсхатологических учений – дело по крайней мере более объективное, чем самоуверенное утверждение – «нет, тот, кого в вашей вере считают творцом, не истинный творец, вот Тот, в Кого верим мы, он – Творец по истине»» [8, с. 236].

Заметим, что современную европейскую культуру с ее массовым сознанием трудно и довольно сложно с чем-либо сравнивать. Потому Г. Федотов, когда ее обсуждает, то обыкновенно сравнивает с традиционной христианской культурой, считая последнюю «высокой». В помощь он берет слова и размышления Г. Зиммеля, Н. Сетницкого, Н. Федорова, как носителей уже «субъективного» понимания культуры. Их авторские находки толкования культуры, по мнению Г. Федотова, содержат перекосы, что способны исказить даже основы христианской догматики. Вместе с тем мыслитель далек от желания раскрывать вопросы эсхатологии через приемы литературной казуистики, по примеру модернистских притч Ф. Кафки. Так же можно указать на еще несколько тем и вопросов, в которых философия русского мыслителя окажется в переключке с проблемами современной антропологии и культуры в целом. Не умолкают и сегодня споры и рассуждения о сущности, природе и смысле творчества. На все лады склоняют эту тему психологи, психоаналитики, социальные философы и культурологи. Философско-богословский аспект творчества Г. Федотова, по словам одного из современных исследователей, несет особую выразительную смысловую нагрузку: «Г. П. Федотов в отличие от Н. А. Бердяева, оправдывал культурно-историческое творчество перед лицом эсхатологических ожиданий... творчество рассматривается им как результат «синергии» со Всевышним Творцом, как результат взаимодействия божественной благодати и свободной воли человека» [7, с. 73].

На страницах своей работы «Эсхатология и культура» Г. Федотов предпринимает попытку рассмотреть феномены «эсхатологии» и «культуры» в их теснейшей взаимосвязи. Мыслитель обрушивается с разрушительной критикой на идею о необходимости мировоззренчески развести эти понятия. Вместе с тем не считает корректным рассуждать о необходимости их примирения, поскольку в последнем (т. е. примирении) они не нуждаются, если верно их понимать и толковать. Выбранная таким образом философом «золотая середина» видится нам довольно радикальной и зрелой позицией. Почему? Потому как такая позиция включает в себе реальное отстранение от двух противоположных крайностей – «культура взятая без эсхатологии» и «эсхатология понимаемая без культурного контекста».

Вдумчивые умы современной нам культуры в противовес усложненным схоластическим анализам апокалипсической картины мира противопоставляют критический взгляд на так называемые культурные проекты конца света. В воспоминаниях поэтессы О. Седаковой о жизни и творческом наследии С. Аверинцева отмечается, что культура постмодерна и открытие в XX веке «бессознательного» – провозглашают конец самого мира. Но «мир заканчивался, по мнению Аверинцева С. С. уже неоднократно в подобных культурологических моделях, а потому, следует подумать о том, что все же должно начаться» [9, с. 90].

Вопросы, обсуждаемые русским мыслителем еще в прошлом столетии, не утратили своей остроты и интереса и в наши дни, в дни культуры креативного постмодерна. Новомодные и сомнительные, с точки зрения духовной ценности, стихии бушуют в современном культурном пространстве. Тема эсхатологической судьбы всего сущего всегда

была в нем и обсуждалась.

В проблемное поле философского анализа Г. Федотова попадает целый ряд глубоких и интересных тем. Прежде всего, речь идет о следующем:

- рассматриваются отличия между философской греческой мыслью с ее этическими кодексами и христианским измерением исторической судьбы человечества;
- очерчивается философский рельеф вопроса смерти личности и мира;
- звучит категоричный отказ от гносеологического пафоса в размышлениях о конечной судьбе мира;
- осуществляется попытка измерения трагизма смерти без эсхатологической перспективы как выход на идею «предельности» трагизма.

По мнению О. Седаковой, модернистские умонастроения вносят элементы бунта в традиционную систему ценностей. Ничего общего с философским «бунтом» А. Камю этот бунт не имеет, он на него не похож. Запуганный массовой культурой, идеями завершения истории «здесь и сейчас» человек выстраивает свою жизнь в соответствии со страхом и ожиданиями. Он словно проживает и изживает свою жизнь как бы накануне конца света и сам почти готов уже его себе устроить. Еще Г. Честертон в свое время отмечал тот момент, что духовно и социально зрелая личность живет по иному закону – словно «после конца света», того конца, что предстает нашему сознанию и пониманию в еще не зрелой личности. У Г. Федотова можно увидеть довольно интересную трактовку смысла и процесса истории в свете размышлений о будущем человечества, его тональности и неизбежности: «История может идти от катастрофы к катастрофе – но не отчаивайтесь: Господь грядет. Однако история не демонстрация классического лабораторного опыта и не постановка давно уже написанной драмы. Человеческая свобода входит в состав ее, образуя самую ткань ее. Поставленная по середине между миром природы и миром благодати, человеческая свобода сообщает истории ее непредвидимость. «Если не покаетесь, все погибнете. Если покаетесь, все спасетесь». Ведь и Спаситель не утверждает, а спрашивает нас: «Сын человеческий найдет ли веру на земле?»» [10, с. 53].

Осознание смысла процесса завершения и полноты времен в истории, по мнению Г. Федотова, примиряет человека с этой данностью, сохранив в нем творческие порывы и свершения как необходимость бытия. Об этом философ пишет так: «Не будем утверждать, что пессимистический вариант эсхатологии исключает энергию человеческого делания. Этому противоречил бы весь тысячелетний опыт средневековой церкви, хотя личное делание при такой концепции естественно заслоняет социальное. В сущности, социальное понимается здесь обычно как приложение или проекция личного. Целое, как сфера или объект деятельности, редко осмысливается. Ведь оно все равно обречено на неудачу и гибель. Однако, в наше время параллельно с федоровским оптимистическим взглядом на эсхатологию сложилось и новое понимание трагической эсхатологии, более благоприятное для культурного творчества. Небесный Иерусалим, спускающийся на землю и завершающий страдания мира, мыслится не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созданием. Точнее, делом богочеловеческим. В нем возвращаются, воскресшие и преображенные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе; Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный» [10, с. 54-55].

Индивидуализма «без берегов» в философском осмыслении эсхатологии у Г. Федотова не наблюдаем, он держится в рамках традиций Священного Писания и Священного Предания. Русский мыслитель стремится раскрыть христианскую картину мира, словно в опрокинутой перспективе – эсхатологической перспективе будущего, что было изложено в Откровении, как завершающей части Нового Завета. При этом положительный

образ нигилизма и «здорового пессимизма» у него словно трещит по швам. В свое время И. Кант вывел так называемый категорический императив; нечто схожее, но с эсхатологическим оттенком мы находим в работе Г. Федотова. Философ выводит свою формулу борьбы с нигилизмом и пессимизмом в размышлениях человеческой самости о конце мира: «Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Трудность? Еще бы. Бесконечность, бессмертие определяют здесь содержание жизни и работы, не ограниченной никакими перспективами времени. Смерть, эсхатология определяют духовную установку: сознание относительности, хрупкости, тленности всякого человеческого дела и жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой» [10, с. 51].

По большому счету Г. Федотов сознательно выходит за рамки богословского толкования эсхатологии, утверждает философский размах и культурологическую глубину самих понятий «эсхатология» и «культура». Вопрос христианской эсхатологии структурируется им в двух важных понятийных аспектах – «элемент времени» и «форма конца». Все спекуляции относительно пошлой и праздной пытливости о последней судьбе человечества русским мыслителем критически отсекаются. Г. Федотов понимает, что историю человечества трудно с чем-либо сравнивать, а потому, когда речь идет о ее итогах, то следует подводить под нечто «высокое». Иного способа осуществить ее оценку онтологически и аксиологически выверенного не существует. Свобода человеческой воли делает судьбу самого человека, человечества в целом и мира сложнейшим объектом для рассмотрения. Даже самые жаркие дискуссии философов об онтологических основах человека в мире упираются в тему «конечности бытия». Эсхатологическая картина мира позволяет субъекту конструировать и тем самым духовно обновлять социальную реальность, насыщать культурное пространство высокими ценностями.

Не обошел своим вниманием Г. Федотов и тему прогресса в рамках обсуждаемых вопросов эсхатологии и культуры: «Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории. Первая концепция – бесконечного, никогда не завершеного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция – насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии, – которой жило первохристианство и народная русская религиозность. В чем ужас бесконечного прогресса? В том, что он, накапливая изумительные ценности, созданные человеком, бессилён искупить его самого: от греха и смерти» [10, с. 48].

Красной линией через весь анализ вопросов понимания христианской эсхатологии и ее уникальности проходит тема о роли свободной воли человека в трагичных аккордах завершения бытия истории. Человек свободен конструировать не только свое настоящее, но и своим настоящим бытием с Богом определять образ будущего.

Не менее интересным моментом в работе Г. Федотова является тонкий упрек мыслителя в адрес греческой философской мысли. Известно, как в свое время Ф. Ницше обрушивался с критикой на доминирующую рационализацию в осмыслении бытия, полагая, что все современные проблемы культуры обязаны тому источнику, что зовется «античная философия». Причина – рационализация смыслов бытия через доминирование аполлонического начала. В то время как для Г. Федотова важным в критике является следующее: «Нельзя отрицать, что греческая мысль и благочестие рано отвлекли христианство от эсхатологических путей Израиля. Великая эсхатология подменялась малой: судьбой личной души» [10, с. 46].

Обращают на себя внимание справедливые упреки Г. Федотова в адрес новой западноевропейской христианской социальной концепции. Она видится русским философом такой, что лишена религиозного оптимизма, духовно-опасной и не совместимой с мужественностью быть, мужеством и отвагой «стояния в вере». В ней так же мало остается места для такой добродетели как надежда. В связи с этим вопросом стоит вспомнить

рассуждения Г. Марселя о сопоставлении феноменов «оптимизм» и «надежда». Г. Федотов динамично разыскивает корни духовного и религиозного кризиса в христианском мире. С оптимизмом верующего человека этот философ пытается рассмотреть будущее в его эсхатологической перспективе. Все ответы на эти вопросы для него открываются в тексте Библии. Экзегезис и герменевтика как способы прочтения и понимания таких текстов хороши при условии четкого разграничения двух важных моментов в анализе. Речь идет о понимании того факта, что христианство с его религиозной картиной мира может пред нами представлять одновременно в двух образах – библейском и философском. Второй образ несет на себе печать идей платонизма и неоплатонизма.

**Выводы.** Русский мыслитель проводит четкий водораздел в понимании исторического и мистического христианства. Подчеркивает роль их и значение для культуры, но вместе с тем, особое внимание уделяет культурно-исторической перспективе бытия человека и общества вне мистического контекста, при этом, нисколько не отрицая и не занижая его значения. Понимание эсхатологии в ее философском и культурологическом измерении, по глубокому убеждению Г. Федотова, довольно взвешенное. Это следует понимать еще и как факт того, что эсхатология – та область, что противится идеям свободолобивой философской критики.

В своих размышлениях Г. Федотов обосновывает ошибочность и губительность мнения, которое допускает культуру без эсхатологии и эсхатологию вне культуры. С целью борьбы с таким мнением философ стремится интерпретировать оба эти феномена не в статусе мировоззренческих абстракций, а как живую канву бытия человека и мира во всей их исторической полноте. При этом все проблемы культуры рассматриваются им в органической связи с христианской эсхатологической картиной мира.

Сакральность феномена смерти в культуре признается ученым при условии ее эсхатологического измерения. Онтологические и аксиологические глубины вопроса смысла смерти кладутся в основу всего анализа культуры как смысловой формы бытия человека, а эсхатология постулируется как позитивная жизненная установка. Г. Федотов является одним из тех мыслителей, что переживает содержание Нового Завета как нечто живое и лично необходимое.

В христианской эсхатологической картине мира для ученого ключевым и философски нагруженным моментов выступает не чаяние будущего конца мира, а строительство социальной жизни в «граде земном». Это важное условие земного бытия в рамках традиционных христианских заповедей и ценностей. По мнению Г. Федотова, культурное творчество во всей полноте этих слов не просто задает условие человеческому бытию, а фактически становится формой достойного бытия человека в глазах других и Творца.

Г. Федотов выделяет несколько линий критического анализа вопросов культуры, среди которых также несостоятельность нигилизма, платонизма и агностицизма верно осмысливать полноту исторического бытия личности и человечества в целом. В зону критического взгляда у мыслителя попадает и вопрос об апатичном отношении к жизни, о соблазне «отказа» от своего призвания, своего служения, как негативной трактовки эсхатологической картины мира в христианстве.

#### Список использованной литературы:

1. Райт Т. Главная тайна Библии: Смерть и жизнь после смерти в христианстве / Т. Райт. – М.: Эксмо, 2009. – 384 с.
2. Марсель Г. Homo Viator. Прологомени до метафізики надії / Габріель Марсель; пер. з фр. В. Й. Шовкун. – К.: КМ Academia; Пульсари, 1999. – 320 с.
3. Честертон Г. Вечный человек / Г. Честертон. – СПб.: Мидгард, 2004. – 704 с.
4. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. 2-е видання / С. С. Аверинцев. – К.: Дух і Літера, 2004. – 258 с.
5. Ильин И. Основы христианской культуры / И. Ильин. – М.: Эксмо, 2011. – 702 с.
6. Хоружий С. С. Современность и эсхатология: Рене Жирар и парадигма спасения в последний миг / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2018. – № 6. – С. 111-120.
7. Гумерова Ж. А. Культурно-исторические взгляды Г. П. Федотова / Ж. А. Гумерова // Вестник Томского

- государственного университета. – 2013. – № 368. – С. 72-75.
8. Зубов А. Б. Эсхатологическая уникальность христианства / А. Б. Зубов // Континент. – 1994. – № 78. – С. 233-245.
  9. Седакова О. Сергей Сергеевич Аверинцев. Апология рационального / О. Седакова // Континент. – 2008. – № 138. – С. 86-93.
  10. Федотов Г. П. Эсхатология и культура / Г. П. Федотов // Новый Град. – 1938. – №13. – С. 45-55.

#### References:

1. Right, T. (2009). *Main secret of Bible: Death and life post mortem in Christianity*. М.: Eksmo (in Russ.)
2. Marcel, G. (1999). *Homo viator*. К.: Pulsary (in Ukr.)
3. Chesterton, G. (2004). *The Everlasting Man*. SPb.: Midgart (in Russ.)
4. Averintcev, S. S. (2004). *Sofia-Logos. Dictionary*. К. Dukh and Litera (in Ukr.)
5. Ilyin, I. A. (2011). *Bases by the Christian Culture*. М.: Eksmo (in Russ.)
6. Horuzhiy, S. S. (2018). Modernity and eschatology: The paradigm of the salvation at the last moment. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 6, 111-120 (in Russ.)
7. Gumerova, G.A. (2013). Cultural and historical looks of G. P. Fedotov. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta (Announcer of the Tomsk State University)*, 368, 72-75 (in Russ.)
8. Zubov, A. B. (1994). Eschatology unicity of Christianity. *Kontinent (Continent)*, 78, 233-245 (in Russ.)
9. Sedakova, O. A. (2008). Apologia rational. *Kontinent (Continent)*, 138, 86-93 (in Russ.)
10. Fedotov, G. P. (1938). Eschatology and culture. *Novyi Grad (New Hail)*, 13, 45-55 (in Russ.)

**BORISOVA Tatyana Viktorovna**,  
Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department  
of Philosophy and Political Studies,  
National Metallurgical Academy of Ukraine,  
e-mail: tvborisova78@gmail.com

#### ESCHATOLOGY AS A PART OF CULTURAL SPACE IN THE CHRISTIAN PICTURE OF THE WORLD OF G. P. FEDOTOV

**Abstract. Introduction.** In the eschatology picture of the world the questions of culture and life of man have special status and special decision. The reasons of sociocultural crisis of society consist in the incorrect understanding of value and role of the culture and the eschatology. The problem of tragedy of extremity of life is overcome by a strong hope on God. **Purpose.** The purpose of the article is an analyses of the problem field of eschatology picture of the world in the works of G. Fedotov through the prism of eschatology and culture. **Methods.** The method of analysis of systems allows to examine the Christian picture of the world as a system of aims, senses and moral values. Structural approach gave an opportunity to distinguish a culture and eschatology as making elements in cultural space of Christian picture of the world. Comparative analysis of Ancient and Christian epochs promoted philosophical status of eschatology in its religious measuring. **Results.** The understanding of the historical process, the life and a man in G. Fedotov's works is deeply humanely. The creation of history takes place through the realization of human experience. The creative free activity of man must overcome total pessimism in face of end of times. The way of rescue of culture is based on religious bases of living faith in God. **Originality.** A Christian eschatology is understood by G. Fedotov as a part of all cultural and historical space. The phenomenon of death carries not only ontological but also mystic, sacral aspect. The religious measuring of history allows to tell about the general life roots of history and culture. **Conclusion.** In a few lines of walkthrough of questions of culture Fedotov insists on the anthropological, rather than just historical understanding of Christian eschatology and culture. The forming of faithful look to the questions of culture and history is important for the construction of actual life of man and society.

**Key words:** culture, eschatology, history, man, God, freedom, life, nihilizm.

**Анотація. Борисова Т. В. Есхатологія як частина культурного простору в християнській картині світу Г. П. Федотова.** Культурно-філософське розуміння есхатології в творчості Г. П. Федотова виступає об'єктом даного дослідження. У головних лінях критичного аналізу питань культури та есхатології у російського мислителя розкриваються її основні теми буття людини і світу, їх кінцевої долі. Богословський контекст дослідження Г. П. Федотом цих тем дозволив втілити порівняльний аналіз християнської та античної есхатології, виділити їх проблемні точки і

точки культурного росту самої ідеї культури. Особлива роль творчої діяльності людини розуміється російським мислителем як важлива умова буття граду земного. Екзистенційні основи та феномени життя людини (творчість, свобода, надія, смерть, віра, сенс життя та інші) не містифікуються, а розуміються в світлі християнської антропології й аксіології. Релігійний вимір історії мислителем виводить його на виявлення спільного онтологічного коріння самої культури та історії в їх есхатологічній перспективі. Г. П. Федотов здійснює пошуки причин соціокультурної кризи сучасного суспільства в його історичній ретроспекції. Порівняльний аналіз античної та християнської картини світу дозволяє критично поглянути на ідеї платонізму, нігілізму та агностицизму у розгляді основних питань культури й есхатології. Формування вірного погляду на питання культури та історії важливі для побудови актуального буття людини і суспільства.

**Ключові слова:** культура, есхатологія, історія, людина, Бог, свобода, життя, нігілізм.

Одержано редакцією 08.11.2018  
 Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 1:316  
 DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-39-45

**ГОРДІЙЧУК Ольга Олегівна,**  
 кандидат філософських наук,  
 докторант кафедри філософії  
 Житомирського державного університету  
 імені Івана Франка,  
 e-mail: gordijchuk.olga@gmail.com

### «РЕВОЛЮЦІЯ ГІДНОСТІ» ТА ЇЇ ВПЛИВ НА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснено соціально-філософський аналіз репрезентації та трансформації засадничих рис української ментальності під час і по завершенню суспільно-політичної кризи та одночасно доленосних для України подій листопада 2013 – лютого 2014 рр., а саме: волелюбності, демократизму, толерантності, терпимості тощо. Обґрунтовано, що на зміну покорі й страху перед владою, сформованому переважно за радянських часів, активізувалася така латентна риса української ментальності, як безстрашність та бажання йти до мети, незважаючи на ризики для життя; традиційна українська неквапливість трансформувалася у швидку цілеспрямовану самоорганізацію, ефективну спільну діяльність громадою. Доведено, що «Революція Гідності» згуртувала українських громадян, стала потужним поштовхом до пробудження національної самосвідомості й гідності, спростувала пануючу в суспільстві думку про пасивність і байдужість українців до громадських справ, брак національної солідарності. Висвітлено й прояв негативних рис української ментальності – пристосуванства, запродавства та відчуження від спільноти, переваги особистісних інтересів над національними, імпульсивності й надмірної емоційності, неспроможності стратегічного планування тощо. Представлено соціально-філософські феномени «революції по-українськи», які забезпечили її учасникам досягнення поставленої мети.

**Ключові слова:** ментальність, менталітет, національний характер, екзистенціали буття, Євромайдан, «Революція Гідності», громадянське суспільство, демократія.

**Постановка проблеми.** Україна стала незалежною державою у 1991 році, зайнявши позицію країни з «багатовекторною» зовнішньою політикою. Відповідно, наступні два десятиліття історії були політикою балансування між Сходом та Заходом. Значна частина українців підтримувала інтеграцію країни у європейський простір, однак всеукраїнське схвалення європейського вектору розвитку стало наслідком Помаранчевої революції 2004 року. Саме тоді українці продемонстрували собі та світовій спільноті, що Україна прагне кращого майбутнього – жити у високорозвиненій країні з європейськими цінностями та

європейським рівнем достатку. Тоді (і, на жаль, сьогодні ситуація докорінно не змінилася) українці були свідомі того, що фактично проживають у країні з найнижчим в Європі рівнем життя, без досвіду державності, поділеної за національними, мовними та ментальними ознаками.

За останні роки вступ України до Європейського Союзу став для українців національною ідеєю. Події 2013 року, а саме: небажання тогочасного президента України В. Януковича продовжувати політику євроінтеграції, оприлюднення рішення Кабінету міністрів України «призупинити» процес укладання угоди про асоціацію з ЄС викликали всенародне обурення й спричинили низку масових акцій по всій Україні на підтримку євроінтеграції – так званих Євромайданів. За наказом влади Євромайдан у Києві було розігнано із застосуванням сили в ніч на 30 листопада 2013 року, що, в свою чергу, спричинило суспільний резонанс, внаслідок якого Євромайдан переріс у «Революцію Гідності». Вагомим чинником впливу стало розуміння українським суспільством необхідності фундаментальних державних змін, прагнення справедливості та порядку в державі, якісно іншого рівня взаємодії влади і громади на противагу корупції й безкарності представників тогочасного політичного режиму.

Для нашого дослідження є цікавим саме цей період, оскільки під час надзвичайних суспільних подій можна чіткіше простежити наявні риси ментальності та ціннісні метаморфози й трансформації, які є відповіддю на суспільні виклики. Соціологічні дослідження цього часу засвідчили зростання патріотизму, демократизму, суспільної солідарності, креативного індивідуалізму, культурної компетентності, а також ревіталізацію певних традиційних цінностей (історичних, релігійних, народних), які дійсно необхідні соціуму під час стрімких змін та надзвичайних подій [1, с. 122].

Актуальність статті зумовлена необхідністю осмислення впливу подій листопада 2013 – лютого 2014 років, що увійшли до історії як «Революція Гідності», на свідомість українців, ментальність нації (в Україні і поза її межами).

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Самопізнання «української душі» започатковується з середини ХІХ ст. працею М. Костомарова «Дві руські народності» і продовжується І. Нечуєм-Левицьким у «Світогляді українського народу», Т. Рильським «К изучению украинского мировоззрения», М. Грушевським у роботі «Хто такі українці і чого вони хочуть?». Особливу увагу цій проблемі було приділено в наукових колах української діаспори. Це насамперед праці Д. Чижевського «Нариси з історії філософії на Україні», В. Липинського «Листи до братів-хліборобів», Ю. Липи «Призначення України», Д. Донцова «Дух нашої давнини», Є. Онацького «Українська емоційність», О. Кульчицького «Світовідчуження українця», М. Шлемкевича «Загублена українська людина», І. Лисяка-Рудницького «Україна між Сходом і Заходом», І. Мірчука «Світогляд українського народу». В пострадянській Україні ці проблеми досліджували А. Бичко, І. Бичко, І. Варзар, В. Воронкова, І. Грабовська, В. Горбатенко, Р. Додонов, С. Кримський, О. Кульчицький, Ю. Липа, В. Огірчук, М. Попович, О. Стражний, В. Храмова, М. Юрій та ін.

**Метою статті** є дослідження проявів характерних рис української ментальності під час суспільно-політичної кризи та фактичної війни на території України, які її позитивні й негативні риси вийшли на перший план природно та логічно, а які – неочікувано. А також з'ясувати, що мав на увазі український дослідник О. Стражний, коли, описуючи ці події, зазначав: «...в українській ментальності спрацювала прихована пружина, спрацювала так, як ніхто не міг передбачити» [2, с. 13].

**Виклад основного матеріалу.** Аналіз досліджень менталітету українців дозволяє виокремити такі найусталеніші його риси як індивідуалізм, гуманність, демократизм, волелюбство (що часто переростає в анархізм), толерантність та миролюбність, антеїзм (відчуття спорідненості з рідною землею, визнання землі головною силою, що дає життя й забезпечує усім необхідним), милосердність, щирість і душевність, хазяйновитість, оптимізм, шанобство, інтровертизм, кордоцентричний світогляд, інтелектуальність, терпимість тощо. Водночас серед найтиповіших негативних рис прийнято називати нестабільність і



суперечливість вдачі; брак колективної волі, національної солідарності та згоди; низьку здатність сприймати нові ідеї та приймати самостійні рішення; психологію дозволеності так званого «малого зла» заради особистого виживання та «аби ще гірше не було»; пристосуванство й запроданство, комплекс «меншовартості», «другорядності», що спричиняє невіру в майбутній розвиток України [2; 3; 4; 5].

Зазначені вище ознаки загалом характерні для української нації, однак важливо враховувати специфіку історичного розвитку різних регіонів України і, відповідно, особливості світосприйняття та світовідношення на цих територіях. Суспільно-політична криза, що переросла у революцію, як лакмусовий папірець, виявила справжні цінності українців та засадничі риси ментальності.

Наразі можемо виокремити низку особливостей «революції по-українськи» та, власне, простежити репрезентацію і трансформацію рис українського менталітету:

- Українці толерантні та миролюбиві. «Майдани» по всій Україні, за своєю суттю, були не стільки акціями протесту, скільки акціями на підтримку євроінтеграції, вимогою до влади підписати угоду, як було обіцяно, і продовжувати далі європейський вектор розвитку України. Відтак це був мирний спротив, напади із застосуванням вибухонебезпечних предметів у своїй переважній більшості були провокаціями, організованими владою або проросійськими силами. Росія прагнула спровокувати масовий внутрішньо український конфлікт і, скориставшись нестабільністю, офіційно поширити свій вплив на українських територіях.

- На зміну традиційній українській неквапливості прийшла така латентна риса української ментальності як швидка цілеспрямована самоорганізація. Українці діяли громадою, мітингували переважно стихійно й спонтанно (сходилися на центральних площах своїх міст, їхали до Києва). На волонтерських засадах було сформовано загін Самооборони, Штаб національного супротиву. Життєдіяльність Майдану забезпечувалася тим, що мітингувальники масово та цілком добровільно долучалися до певної діяльності (кухня, облаштування території тощо), змінюючи один одного, створюючи цілодобову активність, а також щирю дружню атмосферу підтримки й довіри.

- Була відчутна потреба у змінах, але не в лідерах-месіях, котрі мали б ці зміни очолити (як у Помаранчевій революції 2004 року). Це досить цікавий та унікальний факт в історії, коли народ не пішов за лідерами опозиції, а самоорганізовувався та діяв, і, зрештою, опозиційні до влади політики залишили «свій» майдан (організований лідерами опозиційних сил на Європейській площі з відповідною партійною символікою) та прийшли на громадський (студентський) майдан і були там прийняті «на рівних». Історичний факт, що діяти рішуче та негайно – рішення саме активістів Євромайдану, а не певних політиків (лідери опозиції закликали чекати наступних виборів). Таким чином маємо вияв волелюбності та світосприйняття «Хай правителі йдуть за нами, а не ми за ними!», яке з давніх часів міцно закарбоване в архетипах українського менталітету.

- Демократизм. Народні ініціативи підтримувалися або відкидалися не на мітингах чи демонстраціях, а на масових Народних Вічах, що збиралися на київському Майдані Незалежності майже кожної неділі. Серед важливих ініціатив – рішення вимагати імпічменту В. Януковича у разі непідписання ним угоди про асоціацію з Європейським Союзом. Фактично маємо народовладдя в дії, феномен демократії – світоглядно незбагненний для народу авторитарної Росії. Варто додати, що й європейці не до кінця зрозуміли суть того, що відбувалося на Майдані. На думку європейських ЗМІ, це була боротьба опозиції за владу; насправді ж філософія Майдану акумулюється у понятті гідності: гідна влада, гідний народ, гідне життя у гідній Україні.

- Терплячість. Революція Гідності, як і свого часу Помаранчева Революція, продемонстрували, що терпіння українців має межу. Ігнорування, свавілля та приниження, обман влади викликав масовий супротив і бажання змін. Ні насильницькі розгони мітингувальників, ні масові смертельні розстріли не зупинили активістів: українці почали

позбуватися «совкового» страху перед владою, силовими структурами тощо. Очевидно, стратегія розгону, залякування та побиття студентів не спрацювала так, як у багатьох країнах світу, і як, власне, на це розраховувала проросійська влада. На допомогу мітингувальникам зранку вийшли тисячі киян, а через півтори доби на Майдані замість 300 побитих студентів стояв мільйон людей з усієї України (1 грудня – мільйонний мітинг «Україна, Вставай!») [2, с. 44].

- Українці здивували себе та весь світ своєю масовою небайдужістю. На противагу нав'язаному радянською пропагандою стереотипу, що лаконічно виражений у приказці «Моя хата скраю, нічого не знаю». Натомість активізувався притаманний українській нації дух волелюбності та боротьби, що виражений в історично правдивій приказці «Моя хата скраю – першим ворога зустрічаю!». Тисячі людей щодня приходили на Майдан, несли їжу, одяг, медикаменти, дрова, кошти на закупівлю всього необхідного. В часи нічних протистоянь та сутичок з беркутівцями таксистки безкоштовно підвозили киян до Майдану; був створений тимчасовий приватний дитячий садочок; в Українському домі діяла цілодобова бібліотека, де книги видавали під «чесне слово», а фонд поповнювали бажаючі благодійники з усього світу. Здійснювалася публічна звітність про витрачені кошти.

На зміну страху заявити про свої бажання та чинити супротив владі, сформованому найбільшою мірою за радянських часів, як і 400 років тому в часи козацтва, активізувалася така латентна риса української ментальності, як безстрашність та бажання йти до мети, незважаючи на ризики для життя. Так, після судової заборони проведення мітингів кількість активістів на майданах навпаки значно збільшилася.

Аналогічна ситуація сталася й після незаконних розстрілів учасників мирної акції у центрі Києва – столиці європейської держави: замість очікуваної паніки й втечі з Майдану, кількість мітингуючих знову суттєво зросла. Очевидці тих подій у своїх спогадах підкреслюють, що був суспільний шок, страх та розчарування, однак перемогли обурення й супротив, бажання йти до кінця і самим навести лад на власній землі. Також стало очевидним, що за роки незалежності в Україні сформувалось нове пострадянське покоління, яке готове захищати європейські цінності демократичними методами. Саме молодь виступила рушійною силою Євромайдану – 40% від усіх протестувальників становили люди віком 15-29 років [6].

- У процесі «Революції Гідності» і в розгортанні подій далі були спростовані пануюча в суспільстві думка про байдужість українців і така риса української ментальності, як брак національної солідарності й згоди. Всеукраїнський волонтерський рух підтримки Майдану, військових на Сході – унікальне явище у світовій історії (на початку збройного протистояння на Сході України взимку 2014 року була фактично створена українська армія, одягнена й озброєна ціною титанічної волонтерської праці: громадяни України, українці з усього світу масово допомагали коштами й матеріальними цінностями, витрачали свій час, ризикували власним здоров'ям і життям, доставляючи необхідні речі навіть у зони активних бойових дій).

Разом із тим, маємо визнати й прояв негативних рис української ментальності – пристосуванства, запроданства та відчуження від спільноти; бажання швидкого заробітку байдуже якою ціною; переваги особистісних інтересів над національними, невіри у майбутній розвиток України. Оскільки поруч з «Євромайданами» діяли й досить чисельні «антимайдани», для участі в яких з усієї України до Києва централізовано звозили людей, що через певні причини (в основному за матеріальну винагороду) були антагоністами майданів та політики євроінтеграції, і котрі виступали в підтримку діючої влади, влаштовували провокації тощо. Достеменно відомо, що не обійшлося і без підкупу та підривної діяльності спецслужб Росії, яка зацікавлена у поверненні України до сфери свого цілковитого впливу.

Події Революції Гідності, як і козацькі часи (XVII-XVIII ст.), часи діяльності Центральної Ради (20-ті роки XX ст.), засвідчили також неспроможність стратегічного планування, імпульсивність та надмірну емоційність українців, нездатність довести справу до кінця.

За свідченнями очевидців та з власного досвіду підсумуємо: це була насправді унікальна атмосфера всенародної спільної справи творення власної омріяної країни, де тисячі українців різного соціального статусу, віку та професій були об'єднані спільною метою та спільними цінностями, цілодобово працювали на Майдані охоронцями наметового містечка, кухарями, санітарами, прибиральниками тощо. Було соромно не «працювати безкоштовно», а навпаки «нічого не робити» у час всеукраїнських доленосних змін. Однак, були й інші українці, за яких соромно, які стояли на проплачених антимайданах, влаштовували провокації, ставили свої особисті інтереси незаконного збагачення вище за краще майбутнє України.

Таким чином, «Революція Гідності» стала маркером і потужним імпульсом трансформаційних процесів у новітній історії України, лакмусом європейської спільноти в цілому. Зокрема: у внутрішньополітичному відношенні вона внесла істотні корективи в процеси самоідентифікації (перереформування ідентичностей) і творення політичної нації; у зовнішньополітичному вимірі – в уявленнях про місце України у світі як суб'єкта міжнародних відносин [7, с. 29].

Можна виокремити, на нашу думку, як мінімум три феномени Майдану:

1) Відсутність лідерства окремих осіб (маємо приклад унікальної самоорганізації громадянського суспільства у часі та просторі, що вибудувало власну філософію, цінності та вимоги, які були досягнуті й відкрили для України нові можливості. Менталітет Майдану був представлений у барикадних написах: «Воля або смерть, але краще – воля!». На жаль, правдивість цих слів була підтверджена кров'ю тисяч українських патріотів.

2) На Майдані люди не просто артикулювали цінності, які вони бажали бачити, а й дійсно жили ними (про це яскраво написала у своїй книзі про Майдан «Українська ніч» американська історикиня, дослідниця історії Східної Європи Марсі Шор [8, с. 53].

3) За даними Інституту соціології НАН України 2012 року: 29,8 % респондентів виявили локальну ідентичність (із селом чи містом), для 7,6 % опитаних притаманна регіональна ідентичність (з регіоном). Майже половина з опитаних (48,4 %) вважали себе громадянами України, а 2,4 % – громадянами світу, 1 % – громадянами Європи, а 8,4 % відносили себе до громадян СРСР [9]. У грудні 2013 р. за даними соціологічного опитування Центру Разумкова, майже 90 % опитаних ідентифікували себе як громадяни України; 84,5 % респондентів вважали себе патріотами України (зокрема: у західному регіоні – 94 %; у центральному – 88,5 %; у східному – 81 %; у південному – 72 %) [10]. Тож протягом століть роз'єднану протиріччями Західну та Східну Україну об'єднав спільний ворог, спільна небезпека втратити державність. «Революція Гідності» згуртувала українських громадян, стала потужним поштовхом до пробудження національної самосвідомості й національної гордості – українці масово почали пишатися тим, що є українцями.

**Висновки.** Події листопаду 2013 – лютого 2014 рр., що увійшли до історії як «Революція Гідності», активізували як позитивні, так і негативні риси української ментальності, спричинили активізацію латентної риси української ментальності – здатності до швидкої цілеспрямованої самоорганізації, спільної діяльності громадою. Українці переосмислили себе як націю, почали масово позбуватися характерних для радянських часів покори та страху. Уже сама назва «Революція Гідності» символічно демонструє несприйняття українцями рабства, несправедливості, активізацію почуття власної гідності.

Філософське осмислення цих унікальних для Європи та для всього світу подій дозволяє говорити про особливе українське відчуття власної екзистенції: у час панування споживацької філософії, гедонізму й тотальної зануреності у віртуальне життя українці не просто підтримують європейські цінності, а й готові віддати за них найцінніше – власне життя. Романтизм українського менталітету проявився у виборі назви загиблих активістів, яких спочатку неофіційно, а згодом і на державному рівні почали вшановувати як «Небесну сотню».

**Список використаної літератури:**

1. Ручка А. Ціннісна метаморфоза в ментальності громадян України під час надзвичайних подій 2014 р. / А. Ручка // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін: зб. наук. пр. . – К.: Ін-т соціології НАН України, 2014. – Т. 1, Вип. 1 (15). – С. 117-124.
2. Стражний О. С. Менталітет Майдану: Хроніка подій – свідчення очевидців / О. С. Стражний. – К.: Дніпро, 2016. – 192 с.
3. Грабовська І. Українська ментальність крізь призму ХХ століття / І. Грабовська // Пам'ять століть. – 2000. – № 1/2. – С. 3-13.
4. Стражний О. С. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність / О. С. Стражний. – Київ: Книга, 2008. – 368 с.
5. Юрій М. Ф. Етногенез та менталітет українського народу / Михайло Федорович Юрій. – К.: Таксон, 1997. – 237 с.
6. Обличчя Євромайдану (соціальний портрет учасників протестів) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://infolight.org.ua/content/oblichchya-ievromaydanu-socialniy-portret-uchasnikiv-protestiv>
7. Киридон А. М. Євромайдан / Революція Гідності: причини, характер, основні етапи / А. М. Киридон // Історична пам'ять. – 2015. – Вип. 33. – С. 17-32.
8. Марсі Шор: «Майдан – це ностальгійне нагадування про часи, коли люди вірили в правду»/ Марсі Шор // Український тиждень. – 2018. – № 44 (572). – С. 52-53.
9. Українське суспільство: 1992–2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2013. – 566 с.
10. 95 відсотків мешканців України назвали її своєю Батьківщиною – опитування [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/politics/3314580-95-vidsotkiv-meshkantsiv-ukrainy-nazvaly-yii-svoieui-batkivschynoui-opytuvannia>

**References:**

1. Ruchka, A. (2014). Valuable metamorphosis in the mentality of Ukrainian citizens during the extraordinary events of 2014. *Ukrainian society: monitoring of social changes, 1 (15)*, 117-124. Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine (in Ukr.).
2. Strazhnyy, O. (2016). *Mentality of the Maidan: Chronicle of Events – witness testimony*. Kyiv. Dnipro (in Ukr.)
3. Grabovska, I. (2000). Ukrainian mentality through the prism of the twentieth century. *Pam'yat' stolit' (Memory of the Centuries), 1/2*, 3-13 (in Ukr.)
4. Strazhnyy, O. (2008). *Ukrainian mentality: illusions, myths, reality*. Kyiv: Book (in Ukr.)
5. Yuriy, M. (1997). *Ethnogenesis and mentality of the Ukrainian people*. Kyiv: Tukson (in Ukr.)
6. The faces of Euromaidan (social portrait of protesters). *Retrived from: http://infolight.org.ua/content/oblichchya-ievromaydanu-socialniy-portret-uchasnikiv-protestiv*(in Ukr.)
7. Kyrydon, A. (2015). Euromaidan: Revolution of Dignity: causes, character, main stages. *Istorychna pam'yat' (Historical memory), 33*, 17-32 (in Ukr.)
8. Shore, M. (2018). "The Maidan is a nostalgic reminder of the times when people believed in the truth". *Ukrayinsky tyzhden' (Ukrainian Week), 44 (572)*, 52-53 (in Ukr.)
9. *Ukrainian community: 1992-2013. The dynamics of changes. Cognitive monitoring*. In Vorona V., Shulga M. (Ed.). Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine (in Ukr.)
10. 95 percent of Ukrainians called it their homeland – the poll. *Retrived from: https://ua.korrespondent.net/ukraine/politics/3314580-95-vidsotkiv-meshkantsiv-ukrainy-nazvaly-yii-svoieui-batkivschynoui-opytuvannia* (in Ukr.).

**GORDIYCHUK Olga Olegivna,**

Candidate of Philosophical Sciences,

Doctoral Candidate of the Department of Philosophy,

Zhytomyr Ivan Franko State University,

e-mail: gordijchuk.olga@gmail.com

**«REVOLUTION OF DIGNITY» AND ITS INFLUENCE ON UKRAINIAN MENTALITY:  
SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

**Abstract. Introduction.** *It the need to understand how the events of November 2013 – February 2014, which entered history as a "Revolution of Dignity" influenced on the consciousness of Ukrainians and on national mentality. Purpose.* *The purpose of the article is to investigate manifestations of the characteristics of Ukrainian mentality during the socio-political crisis on the territory of Ukraine; to find out what positive and negative peculiarities of Ukrainian mentality happened in a natural or a logical way and which were unexpected. Methods.* *An analytical method is used during the study of the sources; a systematic method for the study and systematization of the received information. General scientific principles of historicism, objectivity, philosophical pluralism, unity of historical and logical are used. Results.* *It is*

grounded that latent characteristics of Ukrainian mentality are fearlessness and the desire to achieve a goal. In spite of the risks to life they were activated. The traditional Ukrainian hesitancy transformed into a rapid self-organization, an effective collaboration of the community. It is proved that the "Revolution of Dignity" refuted the dominant in society the notion of indifference of Ukrainians and a lack of national solidarity and consent. **Originality.** The representation and transformation of the Ukrainian mentality characteristics: freedom-loving, democracy, tolerance, patience and others are studied. The socio-philosophical phenomena of the "Ukrainian Revolution", which provided its participants with the achievement of the goal, were presented: democracy in action with the lack of individual leadership; active articulation of the desired social values and their practical application; Ukrainian citizens uniting, the awakening of national identity and pride – Ukrainians began to become proud of being Ukrainians. **Conclusion.** The events of November 2013 – February 2014, entered history as the "Revolution of Dignity", bring into action positive and negative Ukrainian mentality peculiarities. Even the name "Revolution of Dignity" symbolically demonstrates the Ukrainians' denial of slavery, injustice, and activation of human dignity. Philosophical comprehension of these unique events for Europe and for the whole world allows us to talk about a special Ukrainian sense of their own existence: Ukrainians support European values and ready to protect them even at the expense of their own lives.

**Key words:** mentality, mindset, national character, existentialities of being, Euromaidan, "Revolution of Dignity", civil society, democracy.

Одержано редакцією 16.11.2018  
Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 130.3+304  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-45-52

**ПРОЦІШИН Володимир Михайлович**,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: epictet@ukr.net

### СОБОРНІСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ДІАЛОГІЧНОГО СПІЛКУВАННЯ: БУТТЄВІ ЗАСАДИ ТА МИСЛЕННЄВІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

Стаття присвячена філософському аналізу ідеї соборності. У ній автор робить спробу її переосмислення у термінах теорії міжособового спілкування, здійснює огляд існуючих в українській та російській літературі типових точок зору на феномен соборності, розкриває її історико-філософський та теологічний контекст. Значна увага приділена виявленню відмінності між традиційним тлумаченням соборності як єдності у різноманітті та її розумінням як діалогічного міжособового зв'язку, що інспірує появу третьої особи з властивою їй трансцендентністю та інобуттєвістю. Обстоюється теза про штучний характер протиставлення східнохристиянського (православного) та західнохристиянського (католицького) ідеалів соціальної єдності. Стверджується, що соборність не тотожна єдності і, навіть певною мірою є її протилежністю, антиподом, оскільки спирається на цілком відмінний від останньої ґрунт. Виокремлюються три основні характеристики соборності: по-перше, це – іпостасність, (особовість) – здатність певного буття зберігати свою незалежність від речей, залишаючись при цьому однією із них; по-друге, спроможність особи будувати своє відношення з Іншим не як з Чужим, а навпаки – як ближнім, як з Ти, тобто діалогічно, постійно утримуючи цю діалогічність у стосунках з ним; по-третє, соборність є здатністю осіб, що спілкуються, покладати таке буття, яке є ціннісно вищим як від їх особового, так і їх спільного існування, котре розкриває себе як їхнє інобуття і знаходить своє мисленнєве віддзеркалення у концепті діалогу.

**Ключові слова:** соборність, тотальна єдність, єдність у різноманітті, особа, особовість,

**Постановка проблеми.** Сторіччя підписання Акту Злуки між УНР та ЗУНР і отримання ПЦУ Томосу про автокефалію стали чи не найпомітнішими подіями останнього часу в Україні. Набувши неабиякого суспільного резонансу як всередині країни, так і далеко за її межами, вони водночас актуалізували суспільний інтерес і до філософсько-теологічних питань, пов'язаних із розумінням того, що таке соборність, як вона корелює із єдністю та множинністю, які існують типи єдності, чим відрізняється суто природна єдність від соціальної, що принципово нового привносить християнство у розуміння людської спільнотності та спілкування. Попри те, що в історії інтелектуальної культури накопичено чималий досвід осмислення цих проблем, навряд чи можна говорити сьогодні про його вичерпаність, адже джерелом такого досвіду завжди є реальні, зокрема, соціальні практики, які, постійно оновлюючись, змінюють і характер нашого мислення у напрямку вироблення більш адекватного конкретним буттєвим реаліям поняттєво-теоретичного інструментарію.

З цієї точки зору, особливий інтерес викликають до себе ті об'єднавчі процеси, що нині тривають у нашій країні. Адже тут в абсолютно безпрецедентних умовах дуже активно відбувається становлення не тільки нового громадянського суспільства і нової церкви, а й вироблення нового соціально-комунікативного досвіду, котрий може стати буттєвим підґрунтям і для розвитку власне теоретичного мислення. Сьогодні в Україні самоочевидним й загально визнаним фактом є те, що найбільша внутрішня загроза безпеці країни – брак консолідованості суспільства. Тому саме у цьому напрямку зорієнтована здебільшого державна гуманітарна та культурна політика, в основу якої покладена ідея формування національної самосвідомості, української ідентичності як передумови громадянської єдності. Значущість цієї мети посилюється й нашою історичною пам'яттю, зокрема, про ті вкрай набридлі, споконвічні чвари й непорозуміння між українцями, які завжди стояли і сьогодні ще стоять на заваді розбудови нашої державності. Але за своєю зовнішньою простотою і зрозумілістю ідея єдності приховує вкрай складний для розуміння духовний зміст, розкриття якого вимагає наявності ґрунтовної філософської культури та здатності до тонких смислових розрізень. Ще більшої культури (і не лише суто мисленнєвої) потребує ідея соборності, яку часто-густо ми не схильні відрізнити від єдності й використовуємо, зазвичай, для «посилення» останньої за рахунок додавання до неї християнсько-православного виміру. В результаті отримуємо такий собі політико-релігійний гібрид, який, з одного боку, має виконувати функцію вихідного принципу теорії державо- та націєтворення, а з іншого – заміщувати брак дійсного, глибокого розуміння внутрішньої суперечливості, діалектичності феномена єдності, його сутнісної, буттєвої невіддільності від того, що, власне, тільки й може бути об'єднаним, тобто від множинності, різноманітності. Як наслідок – суцільна плутанина у цих питаннях, яка не лише дезорієнтує, а й часто-густо скеровує наші дії у протилежному до бажаного нами напрямку. Тому існує нагальна потреба з'ясувати, у яких випадках доречно вести мову про єдність, а у яких – про соборність.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** з цієї проблематики засвідчує, що ідея соборності не надто часто є предметом власне філософського інтересу в Україні. Найчастіше у нас про соборність схильні говорити публіцисти, політологи, юристи, богослови та письменники, і витлумачується вона ними, здебільшого, як взірець національної соціально-духовної та територіальної єдності, опертої на традиції православ'я. На підтвердження того можна привести декілька цитат. Так, І. Кріцак зазначає, що «соборність – це симфонія, гармонійна узгодженість, всеєдність, а соборний – це той «хто збирає все воедино». Соборним суспільством можна назвати суспільство, що складається з великої кількості людей, які задумуються над тим, яку відповідь дати перед Богом за свої вчинки... Дух істинної соборності легше відчутти, аніж усвідомити логічним шляхом, однак якщо все ж таки вдатись до його визначення, то дух істинної соборності – це соборна віра підкріплена духовною любов'ю чад Церкви» [1, с. 66]. Інший автор, Б. Червак, в електронному виданні «Українська правда» зазначає: «Під поняттям «соборність України» маємо розуміти

передусім духовну єдність українців, які проживають на території нинішньої Української держави, а також на історичних українських етнічних землях. Без такого розуміння поняття «соборність» не буде мати властивого йому змісту» [2].

Ще один дослідник, Ю. Калиновський, намагаючись дати світоглядний аналіз ідеї соборності в контексті практики українського державотворення й солідаризуючись із міркуваннями С. Возняка [3], І. Гошуляка [4], С. Макарчука [5], П. Гречанівської [6], стверджує, що «українська соборність – це духовно-культурна єдність українського народу, об'єднаність, цілісність та неподільність українських етнічних територій... Вочевидь, соборність не зводиться лише до територіальної спільності. Територіальна соборність має доповнюватись духовною, спільними інтересами, переживаннями, реакціями на потреби часу. У такому контексті вона становить складник національної ідеї, у зміст якої органічно вплетені національна солідарність, загальноукраїнський патріотизм, усвідомлення єдності народу» [7].

Серед наявних у вітчизняній філософській літературі спроб аналізу змісту поняття соборності слід, передусім, вказати на статтю О. Кіхно у Філософському енциклопедичному словнику, виданому в Києві у 2002 році, де зазначається, що соборність є ключовим поняттям російської (!) релігійно-філософської думки XIX – XX ст., насамперед, у О. Хом'якова та М. Бердяєва. Автор статті підкреслює, що соборність ними мислиться «як подолання конфлікту між індивідуальністю і колективом у спільному діянні любові, як духовне єднання людей безпосередньо один з одним, вільне від диктату державних і політичних структур» [8, с. 591].

Звернення до російських інформаційних ресурсів, зокрема, до електронної бібліотеки ІФ РАН, дає майже аналогічну картину (хоча тут слід відзначити окремо низку публікацій А. Анісіна, присвячених проблематиці соборності та його докторську дисертацію «Принцип соборного єдинства в истории философской мысли», захищену у 2011 році у Єкатеринбурзі) [9]. Так, у Новій філософській енциклопедії міститься стаття В. Лазарева «Соборність», де її автор підкреслює відсутність у неслов'янських мовах відповідника цьому слову, але при цьому зазначається, що терміном «соборна» першовчителі слов'янства Кирило і Мефодій при викладі 9-го члена Символу віри переклали термін «кафолічна» (церква). Вважаючи соборність специфічно російським феноменом і духовним підґрунтям слов'янофільства, адепти соборності, на думку В. Лазарева, протиставляли соборний тип буття як такий, що гармонійно поєднує особисту свободу людини та колективність, виражаючи дух православ'я, католицькій авторитарності і протестантському індивідуалізму [10]. Концентрованим вираженням цієї думки є формула Володимира Соловйова: католицизм є єдністю без свободи, протестантизм – свободою без єдності, православ'я – єдністю у свободі і свободою у єдності, яка, попри свою простоту і «переконливість» насправді більше схожа, беручи до уваги її сучасні лонгації, на «духовну бомбу», закладену до фундаменту християнства.

Близькими до приведених вище є позиції й інших російських мислителів – С. Булгакова, П. Флоренського, М. Федорова, С. Франка, Л. Карсавіна, кожний з яких у різні часи й у власний спосіб намагалися відстояти монопольне право православ'я (з відвертим або прихованим акцентом на його російському варіанті) на ідею соборності, забуваючи, зазвичай, про її загальнохристиянський, по суті своїй, міжнаціональний контекст. Звісно, немає сьогодні сенсу полемізувати з росіянами з приводу коректності «приватизації» ними ідеї соборності й права визначати, що є істинним православ'ям, а що – «ересю», достатньо нагадати їм історію виникнення «соборного» (київського) християнства на Русі та нинішню невідповідність російського православ'я ортодоксальній, у своїй основі, «кафолічній», тобто соборній традиції. Культивуючи й поширюючи сьогодні у світі ідею виключної, природної схильності росіян до соборного типу світовлаштування («русский мир»), очільники Московського патріархату у своєму прагненні до самоствердження й духовного панування на слов'янських землях практично протиставляють себе усьому православному світові, демонструючи тим самим свою аж ніяк не соборну

вдачу.

Стосовно іншомовних, зокрема, англomовних джерел з теми соборності слід зазначити, що вони практично відсутні, оскільки сам термін має суто слов'янське походження і там не вживається.

**Мета статті:** дати інтерпретацію змісту ідеї соборності як феномена діалогічного спілкування та окреслити можливості його мисленнєвої репрезентації.

**Виклад основного матеріалу.** Насамперед, слід підкреслити, що, ведучи мову про соборність, ми маємо справу із загальнохристиянським, властивим як православ'ю, так і католицизму (і, навіть, протестантизму) явищем, де воно постає як наслідок застосування особливого способу мислення єдності, за якого вона переважно бачиться не як тотальність з її уніфікуючими будь-які відмінності тенденціями (total unity), а, навпаки, як єдність у різноманітті (united in diversity), як своєрідна симфонічність, «хоровість», де кожний інструмент чи голос є унікальним, незамінним, але узгодженим (скоорденованим, а не субординованим) з іншими. Подібне тлумачення єдності має місце чи не в будь-якій європейській культурній традиції: вельми показовим тут є й те, що офіційним девізом Європейського союзу є слова «In varietate concordia» (єдність у різноманітті). Звісно, кожна національна духовна культура по-своєму відображає цей принцип, привносячи у нього власний колорит та відтінки. Так, наприклад, для української мови, на наш погляд, більш адекватним і точним терміном для позначення несубординованої єдності, який виражає в тому числі й унікальність історичної долі України й водночас вказує на її пряму належність до кола європейських країн, є не «соборність», а «конкордизм», котрий здебільшого пов'язують з іменем В. Винниченка – автора однойменного етико-філософського трактату [11] та одного з ініціаторів і натхненників проголошення Акту Злуки. Але чи обмежуються можливості філософського тлумачення змісту ідеї соборності її діалектичним розумінням як єдності у різноманітті?

Слід зазначити, що попри суто християнський контекст, властивий ідеї соборності (кафолічності), духовно-теоретичні передумови для її виникнення визріли ще у давньогрецькій філософії. Звісно, йдеться лише про формування теоретичного ґрунту для цієї ідеї, роль якого тут виконувала традиція осмислення єдності світу, точніше, його першопочатку (хенологія). Так, на противагу міфології, рання грецька філософія, починаючи з Геракліта, вбачає єдність світу і його початок не в існуванні якогось генетичного матеріального первня, від якого ведеться родовід усіх речей, а в Логосі – чуттєво-надчуттєвій реальності взаємоперетворення й взаємопереходу усіх одиниць одна в одну, яку, хоч і неможливо зафіксувати почуттєво, й помислити без суперечностей, однак можна виявити за допомогою того, що нині позначається зазвичай як інтуїція. Але безпосередня постановка питання про Єдине, як прийнято вважати, належить Парменіду, засновнику елейської школи і фундатору грецької метафізики. І хоча важко сьогодні судити про те, що насправді мав на увазі Парменід, коли говорив про Єдине, все ж можна припустити, посилаючись у цьому питанні на Платона, що йшлося про певну цілісність, якою охоплюється все сутнє, але яка водночас протистоїть різноманіттю всього сутнього як тотальність, і в цьому сенсі не належить до першого (Хоча не можна виключати, що це лише Платонова інтерпретація філософії Парменіда).

Подальший розвиток античної філософії привів до виникнення двох полярних позицій стосовно розуміння природи цієї реальності – елейського раціоналізму із його платонічними та неоплатонічними лонгаціями, та демокрітового атомізму (сюди з певною часткою умовності можна віднести й Аристотеля) з властивими йому сенсуалістично-матеріалістичними тенденціями. Протистояння цих двох ліній, по суті, й визначало основний зміст грецького способу філософування аж до виникнення християнства. Але навіть тут, у християнському світобаченні (ранньому), за очевидного домінування платонічної традиції, завжди був присутній своєрідний «матеріалізм», який час від часу давався взнаки. Одним із прикладів такої співприсутності може бути схоластична дискусія про природу універсалій, яка розгорнулася трохи згодом між середньовічними послідовниками Платона та



Аристотеля.

Та, попри всю авторитетність і впливовість цих двох класиків, антична філософія все ж не може бути зведена до боротьби між ними, хоча для осмислення проблеми Єдиного їх позиції є стрижневими. І якщо природним продовженням платонізму є виникнення філософії «всеєдності» включно з її російською версією, яка витлумачує світ як «недосконалий і складний прояв у різноманітті речей єдино-простого Абсолюту» [9, с. 21], то аристотелізм (якому більше властивий «речовий лібералізм»), хоч і не завжди послідовно, але все ж залишає можливість вибудовування буття на засадах плюральності, множинності, коли речам властива певна спонтанність (свобода), і це частково його споріднює з епікурійством. Проте останнє породжує пошуки засад єдності вже не в межах безособового Космосу, скерованого Душею, а у сфері людських взаємин, і вони приводять пізньоантичних мислителів до міркувань про любов та «філософську дружбу» як передумови істинного єднання.

Віддаючи належне античності у покладанні підмурку ідеї соборності, слід все ж пам'ятати, що вона є, насамперед, результатом осмислення суто християнського догмату про Святу Трійцю, яку утворюють три іпостасі Бога. Але й тут є помітним вплив Аристотеля, адже першість у справі онтологічної «реабілітації» відмінного, множинного знову ж таки належить йому (йдеться про запропоновану Стагіритом ідею співіснування у межах певної цілісності різнопорядкових сутностей). Однак, тринітарне богослов'я, на протигагу Аристотелю, окрім звичного розуміння сутності як «essentia» застосовує ще і її тлумачення як «hypostasis», або «person», тобто як особи. Важливим тут є те, що іпостасі, які є єдиними у своїй сутності, мають саме особові характеристики, завдяки яким вони і відрізняються одна від одної. Окрім того, не зайвим буде вказати ще й на той факт, що поняття іпостасі було покладене в основу більш пізніх концепцій особистості та її свободи, що становлять фундамент сучасної системи європейських цінностей. Отже, перше, що можна стверджувати стосовно особовості (іпостасності), це те, що вона не може бути визначена через опис її властивостей, як це, зазвичай, робиться, коли виникає потреба визначити сутність будь-якої речі, адже особа – це завжди той, хто ці властивості має, тобто володіє ними, але не зводиться до їх сукупності, й відтак постає як дистанційоване й первинне щодо них буття. Тобто особовість не піддається дефінітивному визначенню, бо таке визначення завжди є виявом прагнення підвести одиничне під загальне, тобто узагальнити її (рос. «обобщить»), є виявленням тих її ознак, які є спільними й для інших буттів, чи буття як такого, точніше – сутнього (у термінології Гайдеггера). У такому разі існує, мабуть, лише один, протилежний до узагальнення (усуспільнення) спосіб вияву особовості – її буттєве зіставлення з іншою особовістю, тобто міжособове спілкування. Однак спілкування, якщо його мислити онтологічно, постає перед нами не стільки як обмін інформацією (чи ще чимось) між її передавачем та приймачем, тобто відношення суб'єкт-об'єктне, логічне, скільки як відношення суб'єкт-суб'єктне, діалогічне, у якому присутні саме особи як унікальні сутності, котрі не можуть бути редукованими одна до одної у їх тотальній, сутнісній єдності, до того ж їх кількість – два чи більше – тут не є принциповою. Принциповим тут є те, що це відношення є не чим іншим, як зверненістю, наданістю, адресованістю і, навіть, дарованістю осіб одна одній. Друге, що слід констатувати, говорячи про особовість, це те, що діалогічне міжособове спілкування як єдино можливий спосіб буття особовості, не просто передбачає зв'язок з будь-ким, хто перебуває поза мною: цей хтось має бути прийнятий мною як Інша, відмінна від мого Я особа, тобто не просто ближній, очікуваний мною, а як той, на чий мовчазний заклик я відгукуюся, коли зустрічаю його обличчя. Прикметно, що обличчя, persona, у давньогрецькій – πρόσωπον, як і у російській мові означає «особа», «лице»; ймовірно, наша здатність ставитись до когось саме як до особи, а не як до речі, прямо пов'язана із нашою спроможністю-бажанням розрізняти обличчя інших людей, бачити в людині відмінність від самого себе, «іншувати» її. Очевидно, такий Інший має постати переді мною не просто як «другой», тобто не такий як я (негація мене), а як «позитивно

інший», і в цьому сенсі Третій, чий погляд я схоплюю, коли знаходжусь у ситуації «обличчям до обличчя» (Е. Левінас). Цей погляд, по суті, є водночас покликом, що йде саме від Третього, котрий своєю появою (епіфанією) й уможливило виникнення Собору: соборність виникає не тоді, коли двоє (чи більше) збираються заради один одного, щоб бути разом, утворити єдність, а тоді, коли вони стають спроможними поміж собою знайти місце третьому, іншому, ніж вони самі. Така єдність, звісно, є вкрай вразливою, але в іншому разі вона не може називатися християнською, соборною.

Неважко помітити, що власне християнському розумінню людської єдності передуює розрізнення двох різновидів буття: буття у спільноті, котра мислиться як своєрідний організм, цілісність якого забезпечується за рахунок «негації» окремішності його органів, та буття у спілкуванні, котрому притаманний відмінний від першого, діалогічний тип зв'язків. Відмінність між цими двома способами бути (буттювати) полягає, насамперед, у «механізмах» вибудовування єдності. Оригінальну класифікацію таких «механізмів» у свій час запропонував К. Ясперс [12], виокремивши три їх варіанти: перший – це об'єднання індивідів перед зовнішньою загрозою заради виживання (емпірична єдність); другий – формально-правова єдність, і третій – єдність ідейно-духовна. Кожному з них відповідає певний тип комунікації, певний етос. Якщо в першому випадку індивіди контактують один з одним як підпорядковані (здебільшого стихійно) дії звичаю чи традиції (природна, етнічна єдність), то в другому – вони постають один щодо одного як свідомі свого власного, приватного інтересу суб'єкти-монади, стосунки між ними впорядковуються за допомогою вільно прийнятих морально-правових норм. Основою для виникнення єдності третього типу є, за Ясперсом, свідомість причетності індивідів до спільного цілого й відчуття себе його невід'ємною часткою, «спільником» (у нашій термінології – органічна цілісність, стійкість якої забезпечується релігійними та морально-ідеологічними засобами). Всі ці три варіанти є лише різновидами так званої «комунікації наявного буття», в якій людина завжди представлена частково, одномірно. Ця частковість долається, за Ясперсом, лише за умови виходу тих, хто спілкується, на рівень екзистенційної комунікації – особової співприсутності її учасників по той бік їх етнічних, релігійних, конфесійних, гендерних статусів та ролей. Очевидно, буття у спілкуванні і породжується саме здатністю людей до екзистування, здатністю бути особою (бути собою), що неможливе без присутності Іншого.

**Висновки.** Отже, соборність не тотожна єдності і, навіть певною мірою є її протилежністю, антиподом, оскільки спирається на цілком відмінний від останньої ґрунт. Однією з основних буттєвих передумов виникнення соборності є іпостасність, або особовість – здатність зберігати незалежність від речей, залишаючись при цьому однією із них. Наступною передумовою соборності є спроможність особи будувати своє відношення з Іншим не як з Чужим, а навпаки – як ближнім, як з Ти, тобто діалогічно, постійно утримуючи цю діалогічність у стосунках з ним. Третім чинником соборності є здатність осіб, що спілкуються, покладати таке буття, яке є ціннісно вищим як від їх особового, так і їх спільнотного існування, точніше – інобуття, яке Е. Левінас позначав лексевою «інакше, ніж бути». Назагал, можна стверджувати, що соборність неможлива поза міжсуб'єктністю, є її деонтологічним корелятом, який, виражаючи унікальність особового способу присутності у світі, знаходить своє мисленнєве віддзеркалення у концепті діалогу.

#### Список використаної літератури:

1. Кріцак І. В. Принцип соборності як запорука прогресивного розвитку української держави: православно-богословське осмислення та політико-правова практика / І. В. Кріцак // Тези виступів учасників Міжкафедрального круглого столу до Дня Соборності України (Харків, 20 січня 2017 р.) МВС України, Харків. нац. ун-т внутр. справ. – Харків: ХНУВС, 2017. – С. 66-67.
2. Червак Б. «Що ми розуміємо під словом «Соборність»? / Б. Червак [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/columns/2013/01/21/6981882/>
3. Возняк С. Соборність як базова цінність українського народу: історико-філософський аспект / С. Возняк // Україна соборна: зб. наук. статей. – К.: Гілея, 2005. – Вип. 2. – Ч. II. – С. 42-49.
4. Гошуляк І. Тернистий шлях до соборності (від ідеї до Акту Злуки) / І. Гошуляк. – К.: ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2009. – 467 с.

5. Проблеми соборності України ХХ століття. – К., 1994. – 212 с.
6. Герчанівська П. Е. Філософія соборності в українському народному православ'ї / П. Е. Герчанівська // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Наук. журнал. – 2010. – № 1. – С. 57-61.
7. Калиновський Ю. Ю. Філософія соборності як світоглядне підґрунтя розвитку правового суспільства в Україні / Ю. Ю. Калиновський // Гілея: наук. вісник. – 2013. – Вип. 70. – С. 354-360 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dspace.nlu.edu.ua/handle/123456789/3075>
8. Кіхно О. Соборність / О. Кіхно // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.
9. Анисин А. Л. Принцип соборного єдинства в історії філософської мысли. Автореф. дис. д-ра філос. наук: 09.00.03 / А. Л. Анисин; Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. – Екатеринбург, 2011. – 47 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/3303/2/urgu0823s.pdf>
10. Лазарев В. В. Соборность / В. В. Лазарев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0178cc6530a5c64973161178>
11. Винниченко В. Конкордизм. Система будівництва щастя / В. Винниченко. – К.: Український письменник, 2011. – 342 с.
12. Ясперс К. Філософія. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс; пер. А. К. Судакова. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.
13. Зізіулас Й. Буття як спілкування: Дослідження особистісності і Церкви / Йоан Зізіулас, митр.; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2005. – 276 с.
14. Соборність України: від зародження ідеї до першої спроби реалізації: Конкурс «Земле моя, Україно!» / Авт. кол.: Гошуляк І. Л. та ін. – К.: Бібліотека українця, 2000. – Кн. 1. – 147 с.
15. Українська соборність: ідея, досвід, проблеми: до 80-річчя Акту Злуки 22 січня 1919 р.: Збірник / Ін-т політ. і етнонац. досліджень НАН України. – К.: [б. в.], 1999. – 407 с.

#### References:

1. Kritsak, I. V. (2017). Principle of unity as a guarantee of progressive development of the Ukrainian state: *Orthodox and theological comprehension and political and legal practice. Abstracts of the participants of the Intergovernmental Round Table to the Day of Unity of Ukraine*, 66-67. Kharkiv: KhNUA (in Ukr.)
2. Chervak, B. What do we mean by the word «Sobornost»? *Retrieved from: https://www.pravda.com.ua/columns/2013/01/21/6981882/*
3. Voznyak, S. (2005). Unity as the basic value of the Ukrainian people: the historical and philosophical aspect. *Unity of Ukraine, 2, II*, 42-49. Kyiv: Gilea (in Ukr.)
4. Goshulak, I. (2009). *The stinging Path to Collegiality (from the Idea to the Unification Act)*. Kyiv: Kuras Institute of the National Academy of Sciences of Ukraine (in Ukr.)
5. *Problems of the unity of Ukraine of the twentieth century* (1994). Kyiv: Kuras Institute of the National Academy of Sciences of Ukraine (in Ukr.)
6. Gerchanovskaya, P. E. (2010). Philosophy of unity in the Ukrainian national Orthodoxy. *Visnyk Derzhavnoi akademii kerivnykh kadrov kel'tury i mystectv (Bulletin of the State Academy of leaders of culture and arts)*, 1, 57-61. Kyiv: Millennium (in Ukr.)
7. Kalinovsky, Yu. Yu. (2013). Philosophy of unity as a world-view basis of the development of a legal society in Ukraine. *Gileya*, 70, 354-360. *Retrieved from: http://dspace.nlu.edu.ua/handle/123456789/3075 (in Ukr.)*
8. Kikhno, O. (2002). *Sobornost*. Philosophic Encyclopedic Dictionary. Kyiv: Abrys (in Ukr.)
9. Anisin, A. L. (2011). Principle of catholicity unity in history of philosophical idea. Abstract of dissertation for the degree of Doctor of philosophical sciences. Ekaterinburg (in Russ.) *Retrieved from: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/3303/2/urgu0823s.pdf*
10. Lazarev, V. V. V. Sobornost. *Retrieved from: https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0178cc6530a5c64973161178*
11. Vynnychenko, V. (2011). *Concordism. The system of building happiness*. Kyiv: Ukrainian writer (in Ukr.)
12. Jaspers, K. (2012). *Philosophy. The second book. Enlightening the existents*. Moscow: Kanon +, ROOI «Rehabilitation» (in Russ.)
13. Ziziulas, J. (2005). *Being as Communication: Investigation of Personality and Church*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
14. *The unity of Ukraine: from the birth of an idea to the first attempt of implementation: The contest "My Land, Ukraine!"*(2002). Kyiv: Library of Ukrainians (in Ukr.)
15. *Ukrainian unity: idea, experience, problems: to the 80th anniversary of the Unification Act of January 22, 1919* (1999). Kyiv: Kuras Institute of the National Academy of Sciences of Ukraine (in Ukr.)

#### **PROTSYSHYN Volodymyr Mykhailovych,**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
of the Department of Philosophy and Religious Studies

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: epictet@ukr.net

**SOBORNIST' AS A PHENOMENON OF DIALOGIC COMMUNICATION:  
EXISTENTIAL FOUNDATIONS AND MENTAL REPRESENTATIONS**

**Abstract. Introduction.** *This article is devoted to the philosophical analysis of the ideas of sobornist'. The author tries to rethink this concept in terms of the interpersonal communication theory, carries out an overview of the existing views in the Ukrainian and Russian literature on the phenomenon of sobornist', reveals its historical, philosophical and theological context. **The purpose** of the article is to give an interpretation of the content of the idea of the sobornist' as a phenomenon of dialogical communication and to describe the possibilities of its mental representation. **Methods** used: comparative, dialectical, historical and phenomenological analysis. **Results.** The thesis is based on the artificial nature of the opposition between the Eastern Christian (Orthodox) and the West Christian (Catholic) ideals of social unity. **Originality.** Considerable attention has been paid to the discovery of differences between traditional interpretation of sobornist' as the unity in diversity and understanding of unity as a dialogical interpersonal connection, which inspire the apparition of the third person with its inherent transcendence and inferiority. In addition to this the sobornist' is not identical with total unity, and even to a certain extent, is its opposite, antipode, because it relies on a completely different soil. One of the basic existential prerequisites for the emergence of the sobornist' is the hypostasis, the personality – the ability to maintain independence from things, while remaining one of them. The next prerequisite of the sobornist' is the ability of a person to build his relationship with the Other as a neighbour, as with You. The third factor of the sobornist' is the ability of the persons communicating to put such existence, which is more valuable than their personal, and their common existence, or more precisely, the otherness which E. Levinas denoted as the lexeme "other than being". **Conclusion.** The sobornist' is impossible outside of interpersonal, it is its deontological correlator, which expresses the uniqueness of the personal way of being, finds its reflection in the concept of dialogue.*

**Key words:** *sobornist', total unity, united in diversity, person, personality, existence, Christianity, dialogical communication.*

*Одержано редакцією 15.10.2018  
Прийнято до публікації 07.12.2018*

# ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 008: 316.77

DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-53-59

**ПЕТРУШКЕВИЧ Марія Стефанівна**,  
кандидат філософських наук, доцент  
кафедри культурології та філософії  
Національного університету «Острозька  
академія»,  
e-mail: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua

## КОНСТРУЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ ЗА ДОПОМОГОЮ МАС-МЕДІА

*Релігійна комунікація має складну структуру, пов'язана із релігійними традиціями та канонами і повинна відповідати вимогам часу. Вона трансформується під впливом технічних засобів передачі інформації: преси, радіо, телебачення, Інтернету, нових медіа. Прояви релігійності стають більш варіативними, а світська та релігійна комунікація зближуються. Релігійна комунікація стає мережевою та охоплює усі аспекти суспільного та приватного життя. В офіційній комунікації релігійні мас-медіа виявляють себе органічно, є швидкими та надійними способами масового поширення інформації, а в екзистенційній комунікації, що є суто релігійною, – молитві, сповіді, одкровенні – не усі мас-медіа можна адекватно застосувати. Сучасні релігійні мас-медіа активно взаємодіють між собою і створюють своєрідний симбіоз, який допомагає посилити вплив масової комунікації на конкретну людину. Найбільш близькими до суті релігійної комунікації є нові медіа, особливо соціальні мережі, оскільки мають діалогічно-масовий характер. Найбільш закритими до взаємодії з іншими мас-медіа залишаються радіо та преса. Вони зберігають свої комунікативні традиції та є продовженням класичної релігійної комунікації, оскільки ґрунтуються на усному чи писаному слові. Телевізійний релігійний дискурс пропонує масове охоплення аудиторії, потребу в уніфікації комунікації. Використання цифрових медіа руйнує просторові, соціальні і релігійні межі між людьми.*

**Ключові слова:** масова релігійна комунікація, преса, радіо, телебачення, Інтернет, нові медіа, інформаційне суспільство.

**Постановка проблеми.** Релігійна комунікація, як і усі інші види спілкування, активно відповідає вимогам часу, реагує та трансформується під впливом нових технічних способів передачі інформації. Відбувається швидка зміна не лише способів поширення релігії, а й самої релігійності як такої. Під впливом глобалізаційних процесів і масової культури, тотального поширення телебачення, а зараз ще й Інтернету прояви релігійності стають більш варіативними, а світська та релігійна комунікація безперечно зближуються.

Релігійні мас-медіа функціонують лише у середовищі масової культури та інформаційного суспільства, досліджувати особливості таких медіа неможливо без теорій та підходів у розумінні масової культури, консюмеризму, інформаційного суспільства. Виникає навіть новий термін на позначення вкоріненості релігії у процеси масової комунікації – медіа-релігійність. Церкви та релігійні організації відчувають цей інформаційний виклик та, залежно від своїх власних традицій і стратегій розвитку, дають на нього відповідь.

Одним із продуктивних підходів до розуміння діяльності засобів масової комунікації та їх впливу на різні сфери суспільного життя є теорія канадського філософа Герберта Маршала Маклюєна. Вчений висуває тезу про те, що способи комунікації та механізми передачі інформації при певних умовах можуть бути важливішими від змісту комунікативного акту. Його відоме висловлювання «The medium is the message» дає

можливість по-новому подивитися на технічні засоби комунікації у полі релігійного дискурсу. Вперше (після винайдення та використання друкарства) у процесі розвитку релігії засоби комунікації, поряд із доктринальною складовою, починають відігравати стратегічну роль.

Іншим важливим у методологічному плані аспектом є мозаїчний метод викладу матеріалу запропонований канадським вченим. Він дає можливість побачити цілісну картину діяльності релігійних мас-медіа та їх специфіки в українському комунікативному полі, а також прослідкувати зв'язок та взаємовплив різних мас-медіа: преси, радіо, телебачення, Інтернету, нових медіа.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Тема релігійної комунікації постійно знаходиться у полі наукових досліджень, але переважно стає об'єктом зацікавлення серед діячів релігійних організацій, у теологічних розмірковуваннях, а також у журналістській діяльності та з позицій технічних характеристик мас-медіа. Філософське осмислення діяльності релігійних мас-медіа, а ширше – масової релігійної комунікації стає об'єктом зацікавлення переважно закордонних науковців. Ще менше досліджень стосуються аналізу релігійної комунікації у полі інформаційного, масового суспільства, соціальної філософії та академічного релігієзнавства.

Також теоретико-методологічна рамка дослідження використовує положення доробку теоретиків масової комунікації. Базовими роботами є розвідки В. Беньяміна, В. Больца, З. Баумана, Ж. Бодріяра, Г. Лассвелла, П. Лазерсфельда, Е. Морена, Р. Барта, У. Еко, П. Фабрі, Ж. Фрідмана. Серед російських та українських дослідників різні аспекти масової комунікації, її характеристики, впливи на пересічного споживача, маніпулятивні можливості досліджували Г. Почепцов, С. Квіт, О. Гриценко, О. Матвієнко, О. Полікарпова, Н. Журавльова, К. Каландаров, Н. Лук'янова та інші.

Дослідженням одного із титульних феноменів масової комунікації – телебачення – займається ціла низка відомих теоретиків культури та філософів. Найперше це представники Франкфуртської школи Т. Адорно та М. Хоркхаймер. Програмні дослідження здійснювалися також В. Беньяміном, Р. Вільямсом, М. Кастельсом, А. Гюнтером, К. Лівісом, Д. Беллом, Н. Больцем, Г. Маркузе. Інший аспект масової комунікації – Інтернет досліджують М. Кастельс, С. Жижек, Н. Карр, Д. Іванов, С. Марійко, О. Мелещенко, О. Сотникова.

Теоретичним підґрунтям у розумінні релігійної комунікації є дослідження К. Баллестрема, Р. Гвардіні, В. Бодак, Л. Виговського, А. Колодного, М. Балаклицького, Л. Филипович, Н. Дебольського, Л. Ситниченко, Є. Юнусової та ін.

Звертаючись до релігійних мас-медіа потрібно зазначити, що основний об'єм їх досліджень належить світським науковцям, які з позицій науковості, об'єктивності аналізують процеси зв'язку ЗМК та релігійної класичної комунікації (Т. Антошевський [1], О. Добродум [2], Ю. Рижов [3], А. Карлос та ін.). Дещо окремо знаходяться вузько спеціалізовані дослідження, наприклад, М. Балаклицького.

Серед українських релігієзнавців до питань комунікації зверталися М. Рожило [4], С. Свистунов [5], О. Мелещенко [6], С. Марійко, І. Луцан, А. Дроздик, М. Шмігельський [7], А. Кадикало [8] та інші.

Загалом серед зацікавлених питанням релігійної комунікації виникають дискусії наскільки мас-медіа змінюють її обличчя, але ці дискусії дуже часто переходять у площину теологічну, канонічну. Суто канонічна акцентція не дає можливості зрозуміти внутрішній зв'язок релігійної комунікації із сучасною світською комунікативною ситуацією. Тому важливим є поставити питання про цей внутрішній зв'язок масової комунікації і релігійної комунікації, який на сьогодні є очевидним.

Отже, на основі аналізу наукової розробленості теми можемо стверджувати, що проблема розвитку релігійних мас-медіа та релігійної комунікації, а також впливу масової культури на них загалом не може вважатися вичерпаною, особливо щодо питань пов'язаних із рисами, смисловими межами, можливостями, характеристиками релігійних мас-медіа та їх впливом на віруючих.

**Метою** наукової розвідки є аналіз основних характеристик релігійних мас-медіа та виявлення їх взаємозв'язку у процесі конструювання релігійного дискурсу.

**Виклад основного матеріалу.** Сучасні релігійні організації та віруючі активно послуговуються усім спектром засобів комунікації, які пропонує інформаційне суспільство. Тому можна говорити про релігійну пресу, радіо, телебачення, релігійний контент в Інтернеті та нових медіа, таких як соціальні мережі, суспільне Інтернет-телебачення, блоги та ін. Усі вони відповідають характеристикам сучасних мас-медіа, але одночасно мають свою специфіку в залежності від релігії, яка використовує ці мас-медіа. Під впливом мас-медіа релігійна комунікація стає мережевою та охоплює усі аспекти суспільного та приватного життя.

В офіційній, інституційній комунікації релігійні мас-медіа виявляють себе дуже органічно, є швидкими та надійними способами масового поширення інформації, а от в екзистенційній комунікації, що є суто релігійною, – молитві, сповіді, одкровенні – не усі мас-медіа можна адекватно застосувати. На нашу думку, у такій ситуації найкраще справляються нові медіа, особливо соціальні мережі.

Преса у релігійному комунікативному середовищі займає особливе місце, оскільки найбільше наближена до канонічної комунікації, основним засобом якої є писане/друковане слово. На користь активного використання преси у релігійному дискурсі служать деякі її характеристики. Це залученість читачів до колективних, суспільних процесів, можливість відчувати себе частиною соціуму. Доступність інформації у пресі має свою специфіку, оскільки дає можливість повторного звернення до тексту. Особливістю преси є широкий діапазон питань, що розглядаються, а отже популярність серед різних сегментів аудиторії. Крім того, вона є високо сегментованою, а це означає, що преса має визначену вузьку аудиторію.

На сьогодні друковані періодичні видання залишаються лідерами у масовій релігійній комунікації, віруючі їх найчастіше використовують та найбільше довіряють. У конфесійному зрізі кількісно переважає християнська періодика, особливо православна, перед якою найперше стоять практичні завдання: просвітництво та місіонерська діяльність. Накладами вирізняється протестантська преса. Крім християнських видань, в Україні виходить невелика кількість мусульманських та іудейських національно-релігійних видань, які поширюються насамперед у Криму, на півдні та сході України, а також у Києві та Львові. Поряд з тим, не періодично виходять друковані мас-медіа інших релігій – неоязичників, східних віровчень, але вони активніше користуються іншими мас-медіа.

Друкована релігійна комунікація має багато варіантів, вона різнопланова у релігійних, технічних, смислових аспектах; вона затребувана серед віруючих та актуальна, оскільки кількість періодичних видань постійно зростає; одночасно, більшість релігійних журналів і газет орієнтовані на вузьке коло віруючих, представляють інтереси конкретного релігійного напрямку, не зацікавлені в екуменічності поглядів своїх читачів [9, с. 231].

Проте, подальший розвиток преси вбачаємо у напрямку інтерактивності, особливо у створенні електронних онлайн-версій друкованих видань, а також спілкуванні читачів із авторами текстів. Ситуація із розвитком радіо та телебачення в площині релігійної комунікації засвідчує її відкритість до процесів у масовій культурі. Ці засоби комунікації довгий час визначали темп її розвитку, її кордони, аж поки не почав розвиватися Інтернет. Проте, радіо та телебачення використовують різні способи передачі інформації, а тому мають різні ефекти конструювання соціальної реальності. Радіо орієнтується на текст, так само як і інституційна та канонічна релігійна комунікація, а от телебачення базується на візуальному компоненті і користується асоціативною логікою.

У М. Маклюєна вплив радіо зовсім не залежить від його програмного наповнення, тому і релігійне, і світське радіо діє однаково [10, с. 349]. Хоча б якою великою не була аудиторія радіо, незалежно від того світське воно чи релігійне, його знаковою рисою є вузька спеціалізація (на відміну від телебачення). Одночасно, радіо має тісний функціональний

зв'язок не лише з телебаченням, але й з Інтернетом та пресою. З Інтернетом радіо пов'язане через Інтернет-радіо, яке використовує для транслявання технологію потокового мовлення в Інтернеті.

Крім того, особливою рисою радіо є його приватний характер; будучи масовим засобом комунікації воно чинить ефект приватної, інтимної комунікації, пропонує індивідуальний зв'язок між слухачем та мовцем. Тому воно, фактично, не боїться конкуренції нових медіа та Інтернету. У полі релігійного дискурсу воно є потужним засобом маніпуляції й здійснює інтерпретативну функцію.

Проте, до сьогодні, не зважаючи на появу великої кількості нових носіїв інформації та активізацію відеоіндустрії у цілому, телебачення залишається найбільшим за охоптом аудиторії у порівнянні із аудиторіями інших мас-медіа [11, с. 128]. І традиційні, і нові релігії змушені зважати на можливості телебачення, деколи, навіть, підлаштовуватися під його особливості у комунікативному процесі. Такій ситуації сприяють риси телебачення, такі як: широка тематичність, самореференційність, поточність та нарративність, синтетичність комунікації, інтертекстуальність, ілюзорна інтерактивність та природність, фрагментарність, умовність телевізійної комунікації. Телебачення відкрите до взаємодії з іншими видами мас-медіа, особливо радіо та Інтернетом. Різні засоби масової комунікації виходять за власні межі функціонування і доповнюють один одного. У сфері релігійної масової комунікації така ситуація обумовлена, найперше, потребою підсилити авторитет окремих мас-медіа іншими засобами, більш традиційними чи інституційними.

Фактично, все, що не здатне до телевізійної комунікації, стає периферійним для основних тенденцій сучасності. Тому ієрофанія, сходження святого духа, комунікація з потойбічним, що є природними елементами релігійного дискурсу, у формі телевізійної комунікації стають проблемними, або дивними (на зразок прикрашання індуїстами телевізора квітковими гірляндами під час перегляду священної «Рамаяни», або «заряджання» води під час телевізійних спиритичних сеансів А. Кашпіровського у пізній радянській культурі).

Серйозним викликом для згаданих мас-медіа є надшвидкий розвиток Інтернету, який у комунікативному полі релігії створює абсолютно нові можливості як для традиційних чи національних, так і для неорелігій. Найперше це пов'язано із своєрідною зміною релігійності у масовій культурі, яка передбачає відмову від жорсткого дотримання канонів конкретної релігії і надання пріоритету релігійному світогляду, що не прив'язується до якоїсь однієї релігійної традиції.

Релігійні організації, у своїй більшості, досить швидко й адекватно відповідають на комунікативні вимоги у масовій культурі та використовують Інтернет не лише для неофіційної комунікації, а й як платформу для поширення офіційних відомостей із життя релігійних громад. Одночасно Інтернет має цілу низку рис, що ускладнюють релігійну комунікацію, віддаляють її від класичних зразків. Найперше це анонімність та псевдонімність учасників комунікації, що дає можливість маргінальним релігійним групам у комунікативній площині представлятися як повноцінні релігійні організації. Іншою рисою є симулятивність такої комунікації, коли релігійні потреби можуть задовольнятися безвідносно до конкретних релігійних організацій. У площині традиційних релігій духовний досвід можливий лише при безпосередньому спілкуванні із авторитетами у релігійних громадах, однак комунікація серед представників неорелігій таке опосередковане спілкування сприймає як норму. Інтернет дає можливість конструювати своєрідну додаткову або альтернативну релігійну ідентичність, що підтримується віртуальною громадою, створеною за інтересами і не прив'язаною до конкретної території. Виявляється, що для неорелігій і релігій New Age комунікація в Інтернеті дає велику перевагу, у той час, як світові та традиційні релігії використовують його як додатковий канал для масової комунікації. Але це не означає, що комунікація в Інтернеті вважається низькосортною. В українському сегменті християнські церкви та мусульманські організації активно користуються можливостями Інтернету як в офіційній, так і в приватній комунікації.



Релігійна комунікація в Інтернеті також демонструє основні тенденції взаємодії сучасних мас-медіа. Популярними є сайти, які представляють електронні варіанти друкованої періодики – газет та журналів, або є доповненням і розширенням друкованих мас-медіа. Вирізняються сайти, у яких об'єднуються різні мас-медіа. Наприклад, у комунікації використовуються друковані тексти, елементи радіомовлення та відеозображення. Проте зараз, на базі технологій Інтернету, найактивніше розвиваються нові медіа. Вони демонструють, яким чином можуть поєднуватися традиційні способи релігійної комунікації та цифрові можливості поширення інформації. Це стає можливим через те, що сучасне суспільство будується як мережева структура, яка вимагає інших, відмінних від традиційних, нових форм комунікації, часто вони закорінені у масовій культурі й мають вигляд самокомунікацій. З появою нових медіа зникли перепони у передачі інформації, всі канали такої передачі стали загальнодоступними. Фактично, це призводить до ситуації, коли зникають чіткі ролі між творцем і споживачем повідомлення.

Діяльність нових медіа розгортається у площині соціальних мереж, суспільного Інтернет-телебачення, блогів. В розумінні Расселла Ньюмана нові медіа – це новий формат існування засобів масової інформації, постійно доступних на цифрових пристроях, у яких відбувається активна участь користувачів у створенні й розповсюдженні контенту [12]. Тобто обов'язковою умовою такої комунікації стає вміння користуватися цифровими пристроями, бути технічно спроможним до цифрової комунікації, мати відповідні знання. Безперечно, з одного боку це можливість комунікації ускладнює, але усі технічні перепони виправдовуються можливостями й перевагами нових медіа.

Хоча нові медіа, безперечно, є масовим засобом комунікації, але їх учасники наділені індивідуальними рисами, вступають в персоналізовану комунікацію, а це надзвичайно важливо з позицій релігійного дискурсу, оскільки персоналізація є однією із рис релігійної комунікації. Комунікуючи віруючий перебуває у двох позиціях одночасно: він є унікальним індивідом, суб'єктом сакрального спілкування, і одночасно представляє колектив одновірців, а відповідно користується традиційними, канонічними способами комунікації, притаманними для колективу.

Крім того, нові медіа є надзвичайно оперативними в поширенні інформації, вони створюють ефект присутності. Саме у соціальних мережах з'являються повідомлення та перші згадки (у вигляді вербальних текстів, фото, відео, онлайн трансляцій) про важливі офіційні й неофіційні події в житті релігійних громад, церков та організацій.

Складність діяльності нових медіа підтверджується деякими їх характеристиками. Найперше це технічна складова такої комунікації, коли однією із ознак успішної комунікації є її технічна надійність. У такій комунікації відіграє роль не лише бажання до спілкування, а й своєрідна медійна натренованість та можливість приєднатися до комунікації іншим користувачам нових медіа. Ускладнюється така комунікація ще й тим, що повідомлення найчастіше поєднують різні типи подання інформації. Для релігійної комунікації постає одна із небезпек, пов'язана із тим, що приватні ідеї та думки теологічного характеру, висловлені однією людиною, набувають масового поширення й можуть оцінюватися як загальноприйняті.

Ще однією характеристикою є скорочення відстані у комунікативному процесі. Нові медіа не лише нівелюють фізичні відстані, але й руйнують соціальну градацію, характерну для традиційної комунікації. Тому можливою стає комунікація не лише між різними соціальними верствами, але й між представниками різних релігійних поглядів. Це сприяє як екуменічним рухам, так і загостренню релігійних конфліктів.

Також нові медіа є приватними й публічними одночасно, за допомогою соціальних мереж публічне та приватне розвивають кордони між собою. У світлі релігійної комунікації така опція дає можливість офіційним представникам церков, релігійним діячам у соціальних мережах конструювати свій образ у середовищі сім'ї, друзів, розваг. Також вони вирізняються діалогічно-масовим характером. Користувачі нових медіа можуть самостійно

корегувати коло спілкування. Найчастіше це однодумці, ті хто має подібні світоглядні уявлення. І така можливість досить комфортна для розвитку релігійного дискурсу.

**Висновки.** Релігійна комунікація в епоху інформаційного суспільства досить адекватно пристосовується до комунікативних новацій, набуває нових ознак, а відповідно, і нових можливостей. Найперше, сучасні релігійні мас-медіа не лише активно взаємодіють між собою, але й створюють своєрідний симбіоз, який допомагає посилити вплив масової комунікації на конкретну людину. Найбільш закритими до взаємодії з іншими мас-медіа залишаються радіо та преса. Вони зберігають свої комунікативні традиції та, фактично, є продовженням класичної релігійної комунікації, оскільки ґрунтуються на усному чи писаному слові. Телевізійний релігійний дискурс, маючи іншу природу і орієнтуючись на візуальний образ, пропонує нові можливості для релігійної комунікації. Найперше це масове охоплення аудиторії, а відповідно потреба в уніфікації комунікації. Тому деякі види релігійної комунікації, пов'язані з екзистенційними пошуками (наприклад молитва, сповідь, одкровення), частково втрачають свій ефект, або й взагалі стають неможливими. Телевізійна комунікація накладає відбиток на релігійний контент. Розвиток Інтернету та нових медіа продемонстрував, що всі мас-медіа можуть взаємодіяти та підсилювати вплив релігійної комунікації. Використання цифрових медіа залучає релігійну тематику до поля масової комунікації й руйнує просторові, соціальні і релігійні межі між людьми. Одночасно, Інтернет та соціальні мережі продукують низку викликів та небезпек для релігійного дискурсу.

#### Список використаної літератури:

1. Антошевський Т. Релігійні мас-медіа в Україні / Т. Антошевський // Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/9808/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/9808/)
2. Добродум О. Информационное общество: украинский религиозный дискурс / О. Добродум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kulturolog.org.ua/index.php/infconf2012/dobrodum2.html>
3. Рыжов Ю. В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? / Ю. В. Рыжов // Человек. – 2006. – №4. – С. 119-126.
4. Рожило М. Интернет-сайти Православної церкви Волині як інноваційні канали релігійної комунікації / М. Рожило // Теле- та радіожурналістика. – 2011. – Вип. 10. – С. 182-186.
5. Свистунов С. В. Комунікаційні фактори міжконфесійних відносин / С. В. Свистунов // Релігійна свобода. Спецвипуск. – 2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://svistvs.wordpress.com/2009/12/01/hello-world/>
6. Мелешенко О. Проблеми української зони мережі Інтернет / О. Мелешенко // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики. – Львів, 2003. – Вип. 11. – С. 359-364.
7. Шмігельський М. Релігійні рухи на веб-сайтах / М. Шмігельський // Українське релігієзнавство. – 2001. – № 19. – С. 85 – 92.
8. Кадикало А. М. Інформація і віра як єдиний формат релігії / А. М. Кадикало // Академічне релігієзнавство. – 2004. – № 2 (30). – С. 137-145.
9. Петрушкевич М. Релігійна преса в Україні: спроба світоглядно-статистичного аналізу / М. Петрушкевич // Історія релігій в Україні: науковий збірник світлій пам'яті професора Ярослава Дашкевича (1926 - 2010) / За заг. ред. М. Капралія, О. Киричук, І. Орлевич. – Львів: Інститут релігієзнавства філія Львівського музею історії релігії, «Логос», 2016. – Ч. 2: Філософія, соціологія, політологія релігії; Ч. 3: Сакральні пам'ятки. – С. 221-231.
10. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн; Пер. с англ. В. Николаева; Закл. ст. М. Вавилова. – М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
11. Головлева Е. А. Массовые коммуникации и медиапланирование / Е. А. Головлева. – М.: Академический проект; Деловая книга, 2009. – 352 с.
12. Neuman R. The future of the mass audience / R. Neuman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 205 p.

#### References:

1. Antoshevsky, T. (2001). Religious Mass Media in Ukraine. *Relihiyno-informatsiyna sluzhba Ukrayiny (Religious Information Service of Ukraine)*. Retrieved from: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/9808/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/9808/) (in Ukr.)
2. Dobrodum, O. (2012). *Information Society: Ukrainian Religious Discourse*. Retrieved from: <http://kulturolog.org.ua/index.php/infconf2012/dobrodum2.html> (in Russ.)
3. Ryzhov, Yu. V. (2006). Medial religiosity: the basis of a future religion? *Chelovek (Person)*, 4, 119-126 (in Russ.)

4. Rozhilo, M. (2011). Internet sites of the Orthodox Church of Volhynia as innovative channels of religious communication. *Tele- ta radiozhurnalistyka (Tele- and radio journalism)*, 10, 182-186 (in Ukr.)
5. Svistunov, S. V. (2008). Communication factors of interconfessional relations. *Relihiyna svoboda. Spetsvyypusk (Religious freedom. Special issue)*. Retrieved from: <http://svistvs.wordpress.com/2009/12/01/hello-world/> (in Ukr.)
6. Meleshchenko, O. (2003). Problems of the Ukrainian Internet Zone. *Zbirnyk prats' Naukovo-doslidnoho tsentru periodyky (Collected Works of the Research Center of Periodicals)*, 11, 359-364 (in Ukr.)
7. Shmigelsky, M. (2001). Religious movements on web sites. *Ukrayins'ke relihiyeznavstvo (Ukrainian Religious Studies)*, 19, 85-92 (in Ukr.)
8. Kadykalo, A. M. (2004). Information and faith as the only format of religion. *Ukrayins'ke relihiyeznavstvo (Ukrainian Religious Studies)*, 2 (30), 137-145 (in Ukr.)
9. Petrushkevych, M. (2016). Religious Press in Ukraine: Attempt of Worldview and Statistical Analysis. *Istoriya relihiy v Ukrayini: naukovyy zbirnyk svitlyy pam"yati profesora Yaroslava Dashkevycha (1926-2010) (History of Religions in Ukraine: A Scientific Collection of the Great Memory of Professor Yaroslav Dashkevich (1926-2010)). Part 2: Philosophy, Sociology, Political Science of Religion; Part 3: Sacred Sights*, 221-231. Lviv: Institute of Religious Studies branch of the Lviv Museum of Religion History, «Logos» (in Ukr.)
10. McLuhan, G. (2003). *Understanding Media: External Human Extensions*. Moscow; Zhukovsky: «CANON-press-C», «Kuchkovo Pole» (in Russ.)
11. Golovleva, E. A. (2009). *Mass communications and media planning*. Moscow: Academic project; Business book (in Russ.)
12. Neuman, R. (2001). *The future of the mass audience*. Cambridge University Press.

**PETRUSHKEVYCH Maria Stefanivna,**

Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the  
Department of Cultural Studies and Philosophy,  
The National University of Ostroh Academy,  
e-mail: [mariia.petrushkevych@oa.edu.ua](mailto:mariia.petrushkevych@oa.edu.ua)

**CONSTRUCTING RELIGIOUS DISCOURSE WITH THE HELP OF MASS MEDIA**

**Abstract. Introduction.** *Religious communication has a complex structure; it is associated with religious traditions and canons, but must meet the requirements of time. It is transformed under the influence of technical means of transmitting information: the press, radio, television, the Internet, new media. The manifestations of religiosity become more varied, secular and religious communication are moving closer together. Purpose.* *The purpose of the article is to analyze the main characteristics of religious mass media and to identify their interrelation in the process of constructing religious discourse. Methods.* *The paper uses the approach of the Canadian philosopher Herbert Marshall McLuhan. The article is developing the thesis that communication methods and mechanisms for the transfer of information under certain conditions may be more important than the content of a communicative act. Results.* *Religious mass media meet modern requirements in the communicative sphere, but at the same time they have their own specificity depending on the religion that uses these mass media. Under the influence of the media, religious communication becomes networked and covers all aspects of public and private life. In official communication, religious mass media reveal themselves very organically, are fast and reliable means of mass dissemination of information, and in existential communication that is purely religious – prayer, confession, revelation – not all mass media can be adequately applied. Originality.* *The article shows that modern religious media actively interact with each other and create a kind of symbiosis that helps to increase the influence of mass communication on a particular person. The closest to the essence of religious communication is the new media, especially social networks, because they have a dialogically-massive nature of communication. Conclusion.* *The radio and the press are closed in interacting with other mass media. They maintain their communicative traditions and are a continuation of classical religious communication, since they are based on an oral or written word. Television religious discourse offers mass audience coverage and the need for unification of communication. The use of digital media draws religious issues into the field of mass communication and destroys the spatial, social and religious boundaries between people.*

**Key words:** *mass religious communication, press, radio, television, Internet, new media, information society.*

*Одержано редакцією 15.10.2018  
Прийнято до публікації 07.12.2018*

УДК: 101.1; 371.13  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-60-66

**ГАНАБА Світлана Олександрівна**,  
доктор філософських наук,  
професор кафедри педагогіки  
та соціально-економічних дисциплін  
Національної академії Державної  
прикордонної служби України  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: sveta\_ganaba@ukr.net

## ІДЕЇ ТРАНСФОРМАТИВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В ОРГАНІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

*В умовах сучасності в усіх сферах життя людини відбуваються суттєві зміни, які є свідченням формування якісно нового типу суспільства. З огляду на ту обставину, що освіта є вагомим чинником соціалізації людини, актуалізується пошук нових ідей, методологічних засад й пріоритетів її реформування та подальшого розвитку. Релевантними в цьому ракурсі міркувань є ідеї трансформативної антропології. У статті показано евристичний потенціал трансформативної антропології у самовибудовуванні людини та розкритті її внутрішнього потенціалу в освітньому процесі. Підкреслено, що засадничою ідеєю трансформативної антропології є визнання того, що людина не є сталою константою, а такою що постійно долає границі (межі) своєї індивідуальності. Вихідним поняттям цього проекту є границя, особливість якої полягає у тому, що вона не засвідчує наявності чітко визначеної демаркаційної лінії чи спроектованої конструкції, а постає як сфера усіх проявів і можливостей людини. Ці властивості границі свідчать про здатність людини свідомо чи інтуїтивно долати межі звичного для себе буття. Йдеться про здатність людини до самовибудовування й саморозвитку. Наголошується на концептуалізації нового образу людини – людини переходу, яка здатна створювати в собі нові можливості для розвитку, саморозвитку, здатності до самотрансформації. Йдеться про необхідність створення такого освітнього середовища, що забезпечуватиме, з одного боку, різноманітність освітнього ресурсу, методів як загальної програми дій, а не як конкретного способу навчальної взаємодії, з іншого – орієнтування людини на постійне творення та засвоєння світу, розвиток пошукових інтенцій, здатність самостійно приймати рішення, бути винахідливою та творчою.*

**Ключові слова:** освіта, трансформативна антропологія, навчання, границя, межа, людина переходу, самовибудовування.

**Постановка проблеми.** Реалії сучасного світу позначені глибинними трансформаціями у всіх сферах життя людства. Вони засвідчують формування якісно нового типу суспільства, особливість якого означена відсутністю магістральних шляхів розвитку, хаотизацією процесів та самоорганізацією нових локальних порядків тощо. Ситуація перманентних змін та переходів у «незнане буття», з одного боку, викликає у людини стан тривоги й розгубленості, а, з іншого, спонукає її до пошуку шляхів життя у просторі переходу. З огляду на ту обставину, що освіта є вагомим чинником соціалізації людини, актуалізується питання: якою має бути сучасна освіта, з тим, щоб допомогти людині відшукати адекватні відповіді на виклики сучасності, виконавши превентивну функцію її підготовки до життя в епоху цивілізаційного переходу. У зв'язку з цим актуалізується пошук нових ідей, методологічних засад й пріоритетів її реформування та подальшого розвитку. Релевантними в цьому ракурсі міркувань є ідеї трансформативної антропології.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Зазначимо, що трансформативна антропологія радше уявляється синтетичним утворенням. Вона включає різні ідеї та думки, які стосуються феномену переходу межі, насамперед межі між можливим і неможливим, уявним та наявним тощо. Так, концептуальні підходи до розуміння складної, цілісної природи людини розглядають у своїх наукових розвідках Ж. Атталі, Р. Барт, Ж. Батай, Н. Луман, Б. Латур, Р. Дж. Ліфтон та інші. Презентують людину як складний, багатовимірний

суб'єкт Е. Морен [1], як можливісну за своєю суттю – О. Труфанова [2; 3], С. Хоружий [4], Р. Шустерман [5]. Зокрема, пишуть про існування людини як «подолання непереборної межі» (А. Бланшо), «жест, який спрямований на межу» (М. Фуко), як «прорив того, що належить наявному, за його межі до неможливого» (Р. Барт, Ж. Батай), «переосмислення власного досвіду як «самотехніки»» (Ж.-Ф. Міле), розуміння людини «як поліфонічної істоти, яка здатна змінюватися у вражаючому діапазоні» (С. Хоружий) тощо.

**Метою статті** є показ евристичного потенціалу трансформативної антропології у самовибудовуванні людини та розкритті її внутрішнього потенціалу в освітньому процесі.

**Виклад основного матеріалу.** Засадничою ідеєю трансформативної антропології є визнання того, що людина не є сталою константою, а такою що постійно долає границі (межі) своєї індивідуальності. Границя є вихідним поняттям цього проекту. Її особливість полягає у тому, що вона не засвідчує наявності чітко визначеної демаркаційної лінії чи спроектованої конструкції, а постає як «сфера усіх проявів і можливостей людини, границя горизонту людського існування» [4, с. 11]. Їй притаманні гнучкість, рухомість, розмитість, нечіткість та мінливість. Вона здатна змінювати повсякчас свою конфігурацію, фіксуючи багатогранність людської натури та різноманітність її проявів. Ці властивості границі свідчать про здатність людини свідомо чи інтуїтивно долати межі звичного для себе буття. Перехід людиною границі чи перебування у зоні пограниччя засвідчує зміни не лише довкола людини, а й пов'язані із її сутністю. Йдеться про здатність людини до самовибудовування й саморозвитку. Людина починає втрачати те сутнісне ядро, яке визначало її есенціальну природу. «Граничні» явища та властивості вже не розглядаються як другорядні та периферійні. Вони відіграють суттєву роль у поясненні екзистенціальної природи людини, сконцентровуючи увагу на унікальному й одиничному, на тому, що раніше «випадало» із контексту дослідження. Природа людини виявляє безграничну мінливість, пластичність, рухливість. Перенесення дослідження на «периферію» людського Я сприятиме розвитку антропології, за твердженням С. Хоружого, як опис «антропології границі – границі сфери всіх проявів і можливостей людини горизонту людського існування» [4, с. 11]. Таким чином, вважає дослідник, «виникає модель опису Людини як гранично поліфонічної істоти, яка здатна змінюватися у вражаючому діапазоні, бути цілковито різною у всіх мислимих відносинах» [4, с. 11].

У контексті зазначених вище міркувань, підкреслимо, що упродовж усієї історії свого існування людина зазнає постійних трансформаційних змін. Так, у стародавні часи суттєвий вплив на природу людини мали містично-аскетичні (духовні) практики. Саме вони, на думку дослідників, «конститууються устремлінням до Інобуття і спрямовуються до трансцендування Людини, характеризуються енергетикою з вищою максимально формотворчою перетворюючою здатністю» [4, с. 25]. На думку С. Хоружого, духовні практики забезпечують абсолютний максимум усіх мислимих трансформацій людини, володіючи повним органом побудови, перевірки та інтерпретації людського досвіду [4, с. 14].

В умовах сучасності поряд із духовними практиками у творенні «нового образу» людини набувають неабиякого значення наукоємні технології. Порівняно з духовними практиками вони створюють новий «максимум трансформативності». Наукоємні технології не лише докорінно змінюють світ довкола людини, а й саму людину. Дослідники стверджують про виникнення принципово нового типу людини – Постлюдини. Відтак реальним «топосом» довкола якого, на думку С. Хоружого, може сконцентрувати свою увагу трансформативна антропологія, є Постлюдина. Дослідник виокремлює три її версії – Кіборг, Мутант, Клон. Хоча кожна з цих версій сформувалася під впливом лише її притаманних антропологічно-технічних практик, однак усі вони спрямовані на використання критичної долі людської активності та здібностей, перетворюючи їх у своєрідний гібрид людини [4, с. 22]. Як наголошує дослідник, виникнення Постлюдини та пов'язаних з нею антропологічних феноменів зумовлює потребу у переосмисленні базових питань антропології, а саме: про

існування «природи» і можливостей «визначення» людини; про формування особистості; про ідентичність індивідуальну та видову; про базові загальнолюдські цінності; про етичні основи людського існування; про критерії вибору і оцінки трансформаційних стратегій; про межі допустимості трансформацій тощо [4, с. 20].

Загалом методологічний потенціал трансформативної антропології спрямовується на обґрунтування різноманітних етичних, естетичних, епістемологічних та інших аспектів свідомості й життєдіяльності Постлюдини, виокремлення критеріїв їх оцінки. Особлива увага звертається на розуміння та осмислення людиною тих трансформаційних процесів, з якими вона вже зустрілася і ще зустріне у майбутньому. Справжня небезпека, за твердженням С. Хоружого, полягає не у безпрецедентному науковому прогресі, а у грі людини на розуміння самої себе. Зрозуміло, що вибір стратегій видозміни людського *Я* відбувається за законами цієї гри [4, с. 29]. Важливим у грі є розуміння здатності людини зберегти свою «людськість», осмислити свою самотню унікальну природу. Наскільки вона зможе втілити ці настанови у практику свого життя, настільки наукоємні технології стануть частиною її розвитку і «оновлення», а не краху і загибелі. Будь-яка людина – це особистість у потенційному сенсі, яка повсякчас створюється через усвідомлення та реалізацію свого *Я*. Як стверджує С. Аванесов, «особистість – це не те, що існує як істота, відмінна від індивіда чи індивідуальності, що існують у свою чергу, як щось відмінне від особистості, і це не те, що додається до людини як певний (раніше відокремлений від неї) набір якостей чи здібностей. «Особистість» завжди позначає того, що існує, тобто людину у її існуванні, у її самоорганізованому бутті (як саме буття)» [6, с. 33]. Тому, в умовах сучасності перед людиною постає завдання не лише подолати застарілі традиції й ідеологічні кліше, зруйнувати ментальні та когнітивні стереотипи, й набути нові можливості та перспективи буття. «Бути сучасним означає розвинути здатність до лімінальності і самоорганізації, а відповідно до трансгресії» [7, с.91], – пише Л. Горбунова. Дослідниця стверджує, що у контексті можливостей і ризиків подальшого розвитку суспільства, в ситуації повсюдності переходів, трансформацій і пов'язаних з цим небезпек такі здатності постають як імперативи для успішного виживання» [7, с. 91].

Концептуалізація нового образу людини – людини переходу, яка здатна створювати в собі нові можливості для розвитку, саморозвитку, здатності до самотрансформації, спонукає до переосмислення набутого педагогічного досвіду у світлі сучасних освітніх тенденцій. Йдеться, по-перше, про необхідність створення такого освітнього середовища, що забезпечуватиме, з одного боку, різноманітність освітнього ресурсу, методів як загальної програми дій, а не як конкретного способу навчальної взаємодії, з іншого – орієнтування людини на постійне творення та засвоєння світу, розвиток пошукових інтенцій, здатність самостійно приймати рішення, бути винахідливою й творчою. По-друге, акцентування уваги на самотрансформації та саморозвитку особистості. Релевантним в освітній діяльності є переосмислення знання не з позицій усталеного досвіду, а на основі критичної рефлексії. Такий підхід здатний запропонувати нове бачення й розуміння проблем, виходячи з перспектив майбутнього. Навчальний процес постійно регенерується і перетворює тих, хто до нього залучений, виходячи із майбутніх можливостей, тобто у контексті того, хто і ким може бути. Очевидно, що навчальна діяльність постає як складне середовище, яке знаходиться у русі та саморозвитку. Як приклад проілюструємо ідеї генеративної дидактики О. Карпова. Дослідник стверджує, що вона реалізується у концептах «пізнавальної гнучкості», «пізнавальної генеративності» і «соціальної взаємодії» [8, с. 26]. Пізнавальна гнучкість ним розглядається як «здатність до когнітивного налаштування як індивідуального, так і колективного, тобто до дидактичного фокусування змісту методів навчання на когнітивно особливе у пізнавальній активності учня» [8, с. 26]. Вона реалізується завдяки варіативності навчання, в альтернативності навчальних програм, доборі інформаційного ресурсу, способах організації навчання, методах його реалізації тощо. Вони детермінуються у конкретні форми пізнавальної активності індивіда, а не визначається за певними чіткими критеріями.

Відповідно, їх результатом є не лише презентація світу людині, але й людини світу. Наступний концепт – «пізнавальна генеративність», трактується О. Карповим як «пізнання, що веде до створення нового знання, нових смислів і розуміння, є відповіддю на виклики соціальної реальності, акцентованій на когнітивно-діяльній природі людини» [8, с. 27]. Таким чином, генеративність засвідчує пізнавальну багатоманітність особистості. Її онтологічний статус у навчальній діяльності, на думку дослідника, визначається як створення цілісної, але, водночас, відкритої системи знань, здатних до саморозвитку. Симбіоз пізнавальної гнучкості та генеративності складає підґрунтя у конструюванні таких дидактичних стратегій навчання, які сприяють «пробудженню» й реалізації творчого потенціалу особистості. Концепт «соціальної взаємодії» акцентує навчальну діяльність не на тому, скільки знань отримає суб'єкт навчання, а, на тому, наскільки, він зуміє їх використати у практиках свого життя, наскільки, вони сприятимуть реальним змінам світу та людини, її характеру, свідомості тощо.

Отже, «властивість трансформативності, тобто самомодифікації, робить можливим функціонування навчального процесу як відкритої, пластичної і самоорганізованої дидактичної системи, що володіє здатністю до самогенерації аутентичних пізнавальних ситуацій навчальної взаємодії» [9, с. 53]. Вона спрямовується на перспективне осмислення проблемних ситуацій (передбачає можливість вирішувати проблеми і вміння виокремлювати нові), здатність суб'єктів навчальної діяльності до самоорганізації та взаємодії, розвиток у них здібностей до перетворення у руслі життєвих стратегій і практик. Йдеться не лише про творення нового ресурсу знань у процесі навчання, але й про розвиток трансформативних здібностей особистості. У навчанні відбувається її самовибудовування, самозміна тощо. Зміст навчальної діяльності уподібнюється до процесу, результатом якого є вихідні дані для подальших трансформаційних дій.

Перехід суспільства від одного етапу розвитку до іншого завжди супроводжується зміною світоглядних настанов і ціннісних пріоритетів. Свідченням цього є поширення в дослідницькій літературі таких концептів, як: «зміна ціннісних орієнтацій», «переоцінка цінностей», «криза системи цінностей», «конфлікт цінностей» тощо. Реалії сучасного світу власне і засвідчують таку ситуацію. На думку І. Степаненко, духовність є найважливішою складовою людського буття і культури. Як ціннісно-сміслова форма людини та її буття вона є опосередкованою ланкою в усіх процесах людської діяльності. Дослідниця стверджує, що «формування якісно нового стану духовності з новими ціннісно-смісловими засадами й обрядами стає однією із головних передумов уникнення антропологічної катастрофи». У той самий час І. Степаненко застерігає, що новий ціннісно-смісловий континуум духовності не може бути уніфікованим і монокультурним, тобто заснованим на утопічно-нормативістському баченні людини і соціуму. Зазначена обставина, на її переконання, актуалізує пошуки антропологічних властивостей, цінностей, уподобань, які б уможливили формування людиновимірних соціальних реалій, які б не руйнували підвалини буття інших людей, культури, соціуму, цивілізації, екосистеми [10]. Йдеться про переосмислення конструкту духовності у нових дискурсивних і соціокультурних практиках. Засадничою ідеєю є визнання сутності людини як апріорно не визначеної. Очевидно, що така невизначеність продукує здатність людини як демонструвати велич своєї натури, так і її ницість й, водночас, дозволяє відтворити широку багатоманітність конфігурацій прояву людського без їх бінарного протиставлення.

Людина, за твердженням І. Степаненко, твориться як абсолютний ризик рішень і здійснень, успішність яких заздалегідь абсолютно не гарантована і які приймаються під особисту відповідальність» [10]. Розгортання цієї тези у царині трансформативної антропології може стати продуктивною теоретичною увагою на ситуацію «існування на межі», у якій опинилася сучасна людина. Її релевантність полягає у тому, що вона прагне замінити топологічну «інтуїцію центру» на нову, іншу топологічну інтуїцію. Такою альтернативною топологічною інтуїцією, на думку С. Хоружого, може стати «інтуїція

границі» [7, с. 39]. «Гарантією» духовності є сама духовність, оскільки подальша доля духу залежить від самої людини, «від її спрямованості подолати спокусу стати «ніби Богом», котрому усе приступне, котрий не знає ніяких меж і обмежень» [10].

Як може освітній ресурс сприяти розвитку духовно-емоційної компоненти в умовах сучасних реалій? Своє бачення цієї проблеми висловлює О. Гомілко. Насамперед, дослідниця радить спрямувати зусилля на подолання активізму. Вона вважає, що стан спокою та споглядання є не менш продуктивним, ніж активне осмислення реалій світу [11, с. 109]. Активна діяльність в пізнанні реалій світу не дозволяє людині повною мірою їх осмислити, пережити, прожити, а отже, відчутти, переосмислити, долучити до свого внутрішнього світу. Відмова від активізму як методологічної засади в змісті освітніх теорій і практичних моделей передбачає відхід від наддіяльнісного підходу, у якому людина розуміється як активний володар і творець світу та відомостей про нього. Активність людини в пошуку та здобутті нових знань має компенсуватися когнітивними та духовними практиками в освіті.

У гонитві за новими знаннями, використовуючи інформаційні пристрої та комп'ютерні технології, сучасна людина не встигає їх «проживати», «переживати», тобто недостатньо використовує свій духовно-емоційний потенціал, певною мірою ігноруючи емоції здивування, захоплення, задоволення, гніву, роздратування, розпачу тощо. Тому набуття людиною сукупності раціонально-технічних знань й умінь жодною мірою не виносить «за дужки» освітнього процесу чуттєвого, поетичного, міфічного, символічного тощо пізнання світу. Передбачається епістемологічне зрушення в освітніх практиках на користь ефектів «виробництва присутності» людини, коли не смисл, а спосіб присутності у світі постає в центрі уваги. «Суб'єкт як основний творець замінюється іншою версією людини, зокрема, людиною як живою істотою» [11, с. 111], – пише О. Гомілко. Стан спокою та споглядання розуміється як не менш продуктивний спосіб ставлення, розуміння й осмислення світу та людини в ньому, спосіб ставлення до світу. Така освіта розуміється як практика свободи людини, розуміння себе не як «віддзеркалення» світу, а як унікальної його частини, свобода вибору та творення себе. Людина є творцем, а не заручником світу.

Необхідно звернути увагу, що такий спосіб засвідчує подолання не лише активізму, спрямованого на підкорення та панування світом зовнішніх реалій, а й передбачає подолання європоцентризму. У екзистенціальному та морально-етичному вимірах трансформативна антропологія має інтерсуб'єктивну перспективу. Перспектива єдності «Я-Інший» передбачає розуміння духовності не як спрямованості до світу трансцендентного, а як орієнтацію на Іншого, як ціннісно-смыслову форму буття людини у світі, яка є плюралістичною за своєю суттю. Антропологічною межею нормативної моделі духовності є «погляд Іншого». Відповідно до інтерсуб'єктивної перспективи, нормативна модель духовності має підтримуватися не стільки санкціями, скільки дискурсом, діалогом, засобами комунікації і вбирати в себе діалектику універсальної й контекстуальної, соціальної та індивідуальної аргументації та переконань, турботи про себе й про Іншого. В цій перспективі відносини «Я-Інший» набувають онтологічного статусу і сприймаються як царина зародження етичного ставлення.

А це, у свою чергу, дозволить людині враховувати не лише цивілізаційні надбання інших народів, але спонукатиме до врахування присутності *Іншого* через зацікавленість його думками, інтересами, почуттями тощо. Як наголошує О. Гомілко, подолання європоцентризму «полягає у визнанні інших типів мислення як епістемологічно легітимних й дозволяє формувати освітні стратегії в площині плюралістичних онтологій» [11, с. 111]. Таке розуміння людини є релевантним, оскільки передбачає розвиток дидактичної діяльності в площині транснаціонального культурного та соціального досвіду, дозволяє імплементувати інші типи мислення, культуру та світогляд з тим, щоб стати людиною світу. Під час навчальної діяльності вона відкриває себе світові *Іншого* (прямо чи опосередковано), у такий спосіб руйнує межі свого усталеного, звичного буття, потрапляючи у його граничну зону. Це проявляється у здатності долати вже визначені світоглядно-ціннісні межі свого буття,



наштовхуючись та витримуючи вплив чужої реальності, і передбачає здатність людини творити постійно образ своєї сутності, розвивати себе як унікальність. Відповідно вона розуміється не як даність, а як проект, як здатність бути собою. Звертаючи увагу на цю обставину, Л. Горбунова зазначає: «У сучасних контекстах граничного буття людину можна зрозуміти як істоту, яка *конститується в розмиканні себе*, доланні себе, актуалізується у своїх відношеннях з Іншим. Це людина, яка *трансгресує*, відкриває себе для простору Іншого, здатна до комунікації з Іншим. Це людина *переходу*, «терміналу»; вона *самоконститується* знову і знову як *смыслотворча* у ситуаціях обезсмыслення. Це можливо лише в напруженому спрямуванні до Іншого як вищого (Бога, Людини, Природи, Космосу тощо)» [11, с. 139].

**Висновок.** Таким чином, евристичний потенціал трансформативної антропології спрямований на врахування кардинальних змін у складній, цілісній природі людини, з тим, щоб у подальшому забезпечити у суспільних практиках розвиток її природної сутності. У навчальній діяльності він дозволяє розглянути можливості становлення суб'єктів навчального процесу як унікальних особистостей в умовах впливу наукоємних технологій. Особливістю цього становлення є буттєвий обрій інтерсуб'єктивних відносин, який окреслюється такими цінностями-приписами, як самоповага, турбота, відповідальність, справедливість тощо. Основне функціональне значення інтерсуб'єктивності полягає у тому, щоб визначити антропологічну межу – межу людяності, а не «підганяти» людське життя під певні стандарти, визначені як взірці-досконалості. Релевантною ідеєю трансформативної антропології в організації й розвитку освіти є її презентація як простору свободи, у якому суб'єкти навчання отримують можливість вільного самовираження й вільного вибору того, що їх цікавить.

#### Список використаної літератури:

1. Морен Э. Метод. Природа Природы / Э. Морен; Перевод с французского Е. Н. Князевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
2. Труфанова Е. О. Роль коммуникации в построении личностной идентичности / Е. О. Труфанова // *Философия науки*. – 2012. – Вып. 17: Эпистемологический анализ коммуникации. – С. 128-142.
3. Труфанова Е. О. Я как реальность и как конструкция / Е. О. Труфанова // *Вопросы философии*. – 2017. – № 8. – С. 100-112.
4. Хоружий С. С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / С. С. Хоружий // *Философские науки*. – 2008. – № 2. – С. 10-31.
5. Шустерман Р. Прагматическая эстетика / Ричард Шустерман. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2012. – 408 с.
6. Аванесов С. С. Личность как синергичная конституция / С. С. Аванесов // *Философские науки*. – 2008. – № 2. – С. 32-46.
7. Горбунова Л. Лімінальність як концепт філософії (до обґрунтування трансформативного навчання) / Людмила Горбунова // *Філософія освіти*. – 2015. – №2(17). – С. 65-94.
8. Карпов А. О. Исследовательское образование как педагогическая парадигма современной культуры знаний / А. О. Карпов // *Дипломный проект*. – 2013. – № 8. – С. 24-32.
9. Карпов А. О. Трансформативные учебные программы / А. О. Карпов // *Знание. Понимание. Умение*. – 2011. – № 1. – С. 52-56.
10. Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти і соціокультурні репрезентації: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.04 – філософська антропология і філософія культури / Ірина Володимирівна Степаненко; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2004. – 32 с.
11. Трансгуманітарність як чинник розвитку сучасної науки та освіти. Матеріали методологічного семінару // *Філософія освіти*. – 2011. – № 1-2. – С. 98-141.

#### References:

1. Moren, E. (2005). *Method. The Nature of Nature*. Moscow: Progress (in Russ.)
2. Trufanova, Ye. O. (2012). The role of communication in building of personal identity. *Filosofia nauki (Philosophy of Science)*, 17, С. 128-142 (in Russ.)
3. Trufanova, Ye. O. (2017). I as a reality and as a construction. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 8, 100-112 (in Russ.)

4. Khoruzhyi, S. S. (2008). The problem of the posthuman or a transformative anthropology through the eyes of synergistic anthropology. *Filosofskie nauki (Philosophical Sciences)*, 2, 10-31 (in Russ.)
5. Shusterman, R. *Pragmatic aesthetic*. Moscow: Kanon+ROOI «Rehabilitation» (in Russ.)
6. Avanesov, S. S. (2008). Personality as a synergetic constitution. *Filosofskie nauki (Philosophical Sciences)*, 2, 32-46 (in Russ.)
7. Gorbunova, L. (2015). Liminality as a Concept of Philosophy. *Filosofia osvity (Philosophy of Education)*, 2 (17), 65-94 (in Ukr.)
8. Karpov, A. O. (2013). Research education as a pedagogical paradigm of the modern culture of knowledge. *Diplomnyi proekt (Graduation project)*, 8, 24-32 (in Russ.)
9. Karpov, A. O. (2011). Transformative study programs. *Znanie. Ponimanie. Umenie (Knowledge. Understanding. Skills)*, 1, 52-56 (in Russ.)
10. Stepanenko, I. V. (2004). *Spirituality: philosophical constructions and sociocultural representations*. Kyiv: Institute of Philosophy of NAS of Ukraine (in Ukr.)
11. Transhumanitariness as a factor of the development of modern science and education. Materials of methodological seminar (2011). *Filosofia osvity (Philosophy of Education)*, 1-2, 98-141 (in Ukr.)

**HANABA Svitlana Oleksandrivna,**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the  
Department of Pedagogy and Socio-Economic disciplines,  
National Academy of the State Border  
Guard Service of Ukraine  
named after Bogdan Khmelnytsky,  
e-mail: sveta\_ganaba@ukr.net

**THE IDEAS OF TRANSFORMATIVE ANTHROPOLOGY IN THE ORGANIZATION  
OF EDUCATIONAL ACTIVITY**

**Abstract. Introduction.** *The realities of the modern world are marked by deep transformations in all spheres of human life. They show the formation of a qualitatively new type of society. The education is an important factor in human socialization/ It is important to know which should be modern education in order to help people find adequate answers to the challenges of our time. The search for new ideas, methodological principles and priorities of educational reform and further development is updated. The ideas of transformative anthropology are relevant to this perspective of reasoning.* **Purpose.** *The purpose of the article is to show the heuristic potential of transformative anthropology in building a person and revealing his inner potential in the educational process. Research methods: socio-cultural, systemic, structural and functional methods of analysis in their dialectical unity were used. Main results: The fundamental idea of transformative anthropology is that man is not a constant, but constantly transcends the boundaries of his individuality. The person has the ability to build and self-development. It is noted that the conceptualization of a new image of a person – a person of transition, which is able to create new opportunities for development, self-development, the ability to self-transformation encourages to rethink the accumulated pedagogical experience in the light of modern educational trends. Relevant in educational activities is the rethinking of knowledge not from the standpoint of established experience, but on the basis of critical reflection. Such an approach is able to offer a new vision and understanding of the problems from the perspective of the future. The learning process is constantly regenerated and transforms those who are involved in it, based on future opportunities. The value of educational interaction is determined by a free, educated, creative person. Attention is focused on the need to move away from the understanding of man as a one-dimensional in favor of a complex and holistic.* **Conclusion.** *Man in the realities of the modern world appears not as a given, but as a process in which he is creating himself through the disclosure and activation of its potential. Transformative education manifests itself in its ability to focus on the design of learning strategies. It is conditioned by the understanding of education as an emancipative process of cognition, based on the rethinking of the established experience of the individual in order to design him/her new strategies of activity.*

**Key words:** *education, transformative anthropology, training, boundary, limit, person of transition, self-building.*

Одержано редакцією 27.11.2018  
Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 130.2: 791.4  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-67-76

**ПУШОНКОВА Оксана Анатоліївна**,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: krapki@ukr.net

## МЕДІА У КОНТЕКСТАХ МЕДІА-АРХЕОЛОГІЇ ТА ВІЗУАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

*Медіа виступають універсальною характеристикою засобів утримання, збереження, відтворення та передачі певної інформації, генерування образів і знаків. У добу Постсучасності медіа створюють нову реальність, адже кардинально змінюють як сприйняття, так і самі комунікаційні зв'язки. З'являються специфічні типи медіа, що стають основою для формування нового дискурсу, своєрідної форми медіального повороту та настання «постмедіальної доби» (Р. Краусс). Для більш ґрунтовного вивчення цих процесів медіа розглядаються у контекстах медіа-археології та візуальної антропології. Сучасна медіа-археологія, яка вивчає медійно-культурні феномени крізь призму історії, звертається до історії самого посередництва та більш глибокого розуміння медіакультури, до забутих медіа, до феноменів, які ніхто як медіа не розглядав. Перші медіа через ритуальні практики відтворювали присутність позамежного й поставали як способи утримування образу. Поява відповідних технічних засобів загострила інтерес до оптичних медіа, до зміни структур сприймання, до ролі несвідомого та колективної психіки в утворенні візуальних синкретів медіа. Відповідно, поле дослідження медіа-археології утверджує універсалізм медіа та включає в себе уявлення про «тіло-медіа», «середовище-медіа», «комунікацію-медіа» та техніки пам'яті у просторі медіацій, що втілюють процесуальне розуміння медіа.*

**Ключові слова:** візуальні дослідження, медіакультура, технічні та оптичні медіа, медіації, медіа-археологія, візуальна антропологія, культура репрезентації, візуальні практики.

**Постановка проблеми.** Проблемне поле досліджень візуальної антропології протягом ХХ – початку ХХІ ст. розширюється внаслідок зміни комунікаційних стратегій культури, посилення уваги до сфери повсякдення та мас-культу, появи нових мистецьких практик, зміни або доповнення інформаційної культури медійною.

Дослідження медіа пов'язані, насамперед, з вивченням впливу технічних медіа на ідентичність людини. Традиційно виділяються техно-посередники: лінзи, окуляри, телескоп, мікроскоп тощо. На зламі ХІХ – початку ХХ ст. з експансією технічних медіа та практик тиражування кількість медіа-посередників збільшується за рахунок появи лінз фотооб'єктиву та кінокамери. Згодом, поява моніторів телевізора і комп'ютера формує культурний простір, який стає природнім для покоління 2000-х. Медіа із засобу поглиблення бачення реальності перетворюється на її ретранслятора, що призводить до появи окремого формату медіарельності. Медіальний поворот та настання постмедіальної доби (Р. Краусс) є ознакою необхідності переходу від вивчення медіа як мови до їх вкорінення у культурі репрезентації.

Останнім часом в наукових розвідках застосовується термін «медіа-археологія», що свідчить про зміну способів дослідження медіа, переосмислення змісту самого поняття «медіа», адже посередництво розглядається у максимально широкому значенні, а відтак, під статус медіа підпадає багато речей та явищ, які традиційною медіатеорією не враховувались.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Тотальний характер медіа, експансія візуальних форм, їх синтетична аудіовізуальна природа призводять до нових акцентів у візуальних дослідженнях: О.Грау (візуальне відчуження), Г. Дебор (суспільство спектаклю), Ж. Ліповецький (імперія ефемерного) тощо.

В описах нецентрованих, змішаних моделей симуляції реального М. Маклюєна, Гі Дебора, Дж. Ваттімо, Ж. Бодрійяра, М. Туркаві та ін. прослідковуємо еволюцію медіа від технічного посередника до фантомного відображення реальності, що адаптована у наше

сприйняття й вбудована у практики ідентичності, до градацій симуляції зі змінами способів комунікації, що породжують нові режими бачення. Плідними у дослідженні візуальності сучасної медіакультури є ідеї Р. Вільямса (теорія «телепотуку»), Ф. Джеймсона («сингулярна сучасність»), З. Баумана («поточева сучасність»), Н. Постмана (медіа як «індустрія розваг») тощо.

У В. Флюссера, Н. Лумана, Р. Дебре, Ф. Кіттлера, Д. Крері, Е. Хухтамо, В. Ернста, Р. Краусс зустрічаємо ідеї розмежування технічних і оптичних медіа та глибинне переосмислення змісту самого поняття «медіа», що є підґрунтям медіа-археологічних досліджень.

При розкритті комунікативності та міфологічності медіа актуальним є звернення до культурологічного та психоаналітичного дискурсів. В. Беньямін, Р. Барт, В. Савчук, К. Гінзбург, Т. Орлова, О. Павлова, А. Тормахова, описуючи конкретні повсякденні та мистецькі практики, а Ф. Джеймсон – соціально-політичні процеси, – актуалізують проблематику зміни структур сприйняття під впливом медіа, ролі несвідомого і колективної психіки в утворенні візуальних синкретів медіа.

**Метою статті** є дослідження проблематики медіа у контексті медіа-археології та візуальної антропології як здолання настанови тлумачення медіа у технічно-оптичному ключі та як пошуку нових вимірів медіальності в умовах трансмедійних «розширень».

**Виклад основного матеріалу.** Постсучасність являє себе у певній «одвічності», адже розширення медіаформатів та різноманіття візуальних режимів створюють загальну атмосферу тотальної невизначеності, а відтак – і поле можливостей для нової моделі культуротворчості. Медіа виступають універсальною характеристикою утримання, збереження інформації та її передачі. Н. Луман, один з перших теоретиків медіа, пов'язує виникнення медіа-культури з мовою, як першим медіа-посередником. Вже на цьому етапі було акцентовано увагу на можливостях сприйняття, на тому, що медіа створює нову реальність, адже кардинально змінює як сприйняття, так і самі комунікаційні зв'язки.

В інформаційну епоху з'являються специфічні медіа, що стають основою для формування нового дискурсу, своєрідної форми медіального повороту або настання «постмедіальної доби» (Р. Краусс). Сучасна медіа-археологія вивчає медійно-культурні феномени крізь призму історії посередництва. Відповідно, дослідники, які розкривають зміст наступного винайденого медіа-артефакту, не обов'язково мають займатися виключно проблематикою медіакультури (наприклад, згадаймо аналіз єгипетських саркофагів П. Флоренським, або королівських еффігій К. Гінзбургом).

Для появи медіа-археології склалося кілька умов, одна з яких, – зміщення уваги з предмета повідомлення на сам засіб повідомлення; при цьому, медіа виступає як певна комунікаційна мережа та включає в себе усе, що ми можемо трактувати як «повідомлення», адже «сам медіум є повідомленням» [1, с. 25].

Традиційно автором цієї тези вважають М. Маклюена. М. Маклюен був впевнений, що Гутенбергова галактика з абстрактними умовно-друкованими знаками закінчилася і почалося відродження принципів природної комунікації, властивих дописемним культурам. Певну подібність з цими первісними формами М. Маклюен спостерігає в нових аудіо-візуальних засобах не за змістом, а за формою передачі, коли засіб інформації формує і характер інформації, коли «засіб і є повідомленням» [2, с. 9].

Глобальну мережу автор характеризує як «переважно схожу за своїм характером на нашу центральну нервову систему», яка «конститує єдине поле досвіду» [2, с. 400]. Тобто М. Маклюен розуміє доволі специфічно принцип розширення медіа через нервову систему, що відрізняє новітні медіа від, наприклад, мікроскопу та телескопу, які є локальними і впливають лише на зір. М. Маклюен визначає медіа як систему комунікацій, що невпинно розширюється, як «інформаційний вибух, характерними особливостями якого є хаотичність, безмежність та надмірність» [2, с. 35]. Для його поглядів характерним є розуміння медіа як технології, що забезпечує комунікацію. Тут має переважне значення зміст і контекст інформації, що передається.

Практично в усіх медіа-теоріях актуалізується проблематика тілесного начала. Як зазначає Ф. Кіттлер, «Медіа є... інтерфейсами між технологіями... і людськими тілами» [1, с. 23]. Якщо говорити про етапи розвитку медіальності, то медіальні засоби спочатку були нерозривно пов'язані з людським тілом, потім – з появою книгодрукування та електронних пристроїв, й нарешті – з появою цифрових технологій. Якщо М. Маклюен вважав появу технічних медіа продовженням людського тіла, «саморозширенням особи», то Ф. Кіттлер наполягає на їх автономності й розглядає взаємодію та взаємонакладання медіа, які змінюють чуттєву культуру людини, коли «виникає домінуючий вплив на органи чуття й органи як такі» [1, с. 24].

Технокультура стає викликом сучасності. Звідси маємо говорити про критику медіа, які є частиною «війни» за віру та образ. Д. Кампер, німецький філософ та історик мистецтва, характеризує цей процес як «вороже відчуження», примусову медіальну абстракцію і раціоналізацію, дистанціювання від тілесного життя.

Культура медіа починається із зображень. Історично людині завжди був притаманний страх перед новими зображеннями, пізніше – страх бути портретованим, нарешті – сфотографованим, який долався на наступному етапі інтеграції медіа у візуальні практики. Про це ми дізнаємося, передусім, з польових досліджень культурантропологів.

Оптичні медіа як способи бачення, обробки візуальної інформації залежать від зв'язків між технічними медіа й самі потрапляють у поле певних технологій, «мова йде про мистецтва і технології, як про два повністю несхожих способи посунути межі видимості» [1, с. 11].

Увага до лінійної перспективи станкового живопису Ренесансу та переходу до оптичного сприйняття у Новий час дозволяє дослідити кореляцію між естетичним досвідом минулого та медіатехнологіями. Т. Мітчелл вважає, що усі медіа є «змішаними». Маємо досліджувати не окремі медіа, а розширення меж сприйняття через створення штучних віртуальних середовищ (М. Хансен, Т. Мітчелл), через розширення зони внутрішнього сприйняття. Універсалізм медіа стає актуальним в медіа-археологічних дослідженнях В. Ернста, Е. Хухтамо, К. Марвіна. Е. Хухтамо описує медіа як комплекс практик, уявлень, які укорінені в кодах комунікації. Те, що в самого Ф. Кіттлера оптичні й технічні медіа, врешті-решт, зливаються в обґрунтуванні характеристик інтенсивності повідомлення – не є випадковим. Розповсюджуючи поняття медіа на увесь досвід людини, ми маємо можливість говорити про медіа у контексті становлення чуттєвої культури, яка починається з формування культури репрезентації.

Д. Крері в «Техніках спостерігача» констатує зміну класичної моделі зору, символом якої була в XVII–XVIII ст. камера-обскура, моделлю «суб'єктивного бачення», яка поступово відділяє образ від його зовнішнього референта. Образи проєктуються у «внутрішній простір свідомості», який влаштований подібно до камери-обскури, і цей внутрішній погляд, який здатний перевіряти побачене, стає важливішим, ніж сама реальність. Але з кінця XIX ст. «за відсутності юридичної моделі камери-обскури відбулося вивільнення бачення і відпадання ригідних структур, які раніше формували бачення та створювали його об'єкти. Однак, майже одночасно з цим остаточним зникненням трансцендентних підстав бачення, починає з'являтися безліч засобів для перекодування діяльності ока, його упорядкування, збільшення його продуктивності та посилення його концентрації» [3, с. 41]. З'являються «техніки нав'язування візуальної уважності, раціоналізації відчуття і управління сприйняттям... Як тільки бачення було локалізовано в емпіричній безпосередності тіла спостерігача, воно стало належати часу, потоку, смерті. Гарантії влади, ідентичності й універсальності, що надаються камерою-обскурою, пішли разом з добою, що їх породила» [3, с. 41].

Д. Крері формулює важливі питання сучасних візуальних досліджень: «Які відносини між дематеріалізованою цифровою образністю сьогодення і так званою добою технічної відтворюваності?... Яким чином тіло, в тому числі тіло спостерігача, стає складовою

частиною нових машин, економик і апаратів – соціальних, лібідінальних або технологічних? Як суб'єктивність перетворюється в крихку умову взаємодії між раціоналізованими системами обміну й інформаційними мережами?» [3, с. 13]. Розуміючи під «конвенціями» не лише практики репрезентації, Д. Крері переконаний, що можливо виникне необхідність поглянути на спостерігача як на «розподіл подій, локалізованих у множині інших місць» [3, с. 19].

В. Флюссер, Н. Луман, Р. Дебре також досліджують взаємовплив оптичних і технічних медіа та ефекти, що виникають на їх перетині. Якою є функція медіа-посередника? Він розширює бачення реальності, тобто допомагає ширше сприймати реальний світ. Сучасні медіа формують синкретичний простір візуальних практик, таких як фотографія, кінематограф, телебачення, реклама, мода, плакат, комікс та різні Інтернет-практики. Важливо, що технікою тут може бути як техніка механічної відтворюваності, фото, або кінокамера, телевізор або телефон, так і техніка пам'яті.

Г. Дженкінс у своїй теорії соціальної конвергенції, яка будується на культурі співучасті, розкриває феномен трансмедійності, як своєрідної синергії культурного виробництва, побудованого на розгалуженні стратегій споживання медіа-контента, освоєнні нових технологій та індустрій. Дослідник зауважує, що «конвергенція не відбувається за допомогою медіа-пристроїв... Конвергенція відбувається у мозку індивідуальних споживачів та через їх соціальну взаємодію з іншими. Кожен з нас будує свою особисту міфологію з біт та фрагментів інформації, вилученої з медіа-потоків й перетвореної в ресурси, через які ми розуміємо наше повсякденне життя» [4, с. 3-4]. Не випадково, у подальших дослідженнях Г. Дженкінс звертається до поняття медіа-освіти, стратегій розвитку креативності та співтворчості у різних медіа. Предметом його дослідження є культуротворчий потенціал медіа.

Утримуючись на синергії спільних інтересів розгортають свою діяльність трансмедійні платформи (наприклад, «Покемон», «Гаррі Поттер», «Зоряні війни»). Це призводить до формування суспільств за інтересами учасників, потужними соціальними та емоційними зв'язками, що втілено у концепті «фанатської творчості» Г. Дженкінса. Саме вона дає можливість не просто зануритися у життя того або іншого улюбленого героя, а пережити його «всюдисущість» у трансмедійних форматах. Фандоми, фанфікшн, кіновсесвіти, комікси, лінійки серіалів та мультсеріалів, профілі улюблених персонажів в Facebook, в Instagram і Snapchat – створюють гомогенне середовище, просякнуте знаками присутності, що вимагає невпинної участі.

Відтак, у ролі медіа може виступати не лише певна технічна досконалість, що змінює погляд на світ, але й сама ситуація комунікації, що змінює погляд, практики тіла тощо. Традиційне уявлення про медіа як посередника (ідея «середини») доповнюється тим, що вони, самі посередники, набувають органічних рис, тобто в якості посередника може виступати тіло та середовище перебування людини, естетично оформлений енвайронмент, і в русі естетики взаємодії: сама ситуація комунікації.

На динамічні аспекти медіа звертає увагу Р. Дебре. Хоча він є прибічником розуміння медіа як суто технічного посередника та розуміє культуру як «відбиток механіки медіасфери» [5, с. 117], але зауважує, що «медіологія як дискурс може зводитись до розгляду історії двох пар... – повідомлення і медіума, середовища і медіації» [6, с. 74]. Про що йдеться? Р. Дебре розуміє медіації як «динамічні комбінації» посередництва між виробництвом знаків і виробництвом подій. Подібно «гібридам», «медіації водночас є технологічними, культурними та соціальними» [5, с. 17]. Ідеї Р. Дебре є актуальними для контекстів сучасної медіафілософії, адже головним активом в умовах розмивання меж розуміння медіа є пам'ять, тому що «колективна ментальність урівноважується і стабілізується навколо панівної технології пам'яті» [6, с. 77], що є заснуванням соціально визначальних компетенцій та реорганізує центри підвладних їй медіа (і колективів).

За Р. Дебре, домінуючим є основний метод запам'ятовування й циркуляції слідів (писемність, електроніка, цифрові технології). Цьому домінантному процесу відповідає

відоме середовище передачі повідомлень, макро-середовище – медіасфера. Р. Дебре прослідковує еволюцію медіасфери, вірніше її сутнісну трансформацію від первісної мнемосфери («період ненаписаних мистецтв пам'яті»), логосфери (технокультурне середовище, породжене появою писемності, але з домінантою усного слова, риторичної культури), графосфери (період Книги, друкованого слова, електродинамічної картини світу). За Р. Дебре рівновага в останній була порушена появою, вірніше «вторгненням», аудіовізуальності, завдяки «розриву в «індексній» системі, пов'язаного з винайденням фотографії» [6, с. 78]. З відкриттям електрона починається домінування середовища образозвуку. За висловом вченого, «рядок знов замінює Плоть, що ставить Слово в глухий кут» [6, с. 78]. Цю ситуацію Р. Дебре описує як перенавантаження архівів та актуалізацію потоковості й, посилаючись на думку Л. Мерзо, запитує, чи не є ці перетворення преамбулою до появи сфери, яка походить вже від цифрових технологій – гіперсфери? Взагалі, у самій медіасфері автор не вбачає загрози, зауважуючи, що вона «не є більш або менш тоталітарною, ніж будь-яка біосфера у царині живого. Вона може давати прихисток більшості порівняно автономних культурних екосистем або мікросередовищ» [6, с. 78].

Це є важливою думкою у контексті нашого дослідження, адже *енвайроментальність media* є сьогодні вже реалією медійних практик, що вийшли за межі спостереження рухливих зображень та включають тіло, його рухи, його теплові ефекти тощо. Нерозривність психіки з оточуючим середовищем є основою «тотемної свідомості» (Т. Орлова). Для людини тотемного мислення простір виступає як *активне середовище*, що передбачає перетворення. Він виконує роль медіа: відбувається розчинення людини у реальності без перекодування на високу абстракцію. Споглядання замінюється дією, енвайронмент виступає як прообраз кібер-просторів віртуальних реальностей. Ефекти розширення медіа як ускладнення моделі інформаційної культури, актуалізували питання онтологічних суперечностей та світоглядних зрушень в нових умовах. Сутнісна трансформація реальності є центральною проблемою для медіафілософії. Так, В. Савчук, Ю. Коваленко досліджують парадокси дистанціювання, прослідковують поступове «послаблення реальності», її «приховування» за переплетенням множини образів та інтерпретацій. Але медіальною поверхнею все не обмежується, і це є важливою тенденцією в сучасній теорії і художній практиці. Як зазначає О. Грау, «новий медіум – посередник – виробляє ілюзії – збільшення розриву між силою впливу образу й усвідомленим дистанціюванням» [7, с. 56]. Між реальним та віртуальним утворюються *межові феномени*. На місці демаркаційних ліній – пластичні модуляції й взаємопереходи, текучі й мерехтливі субстанції та «гліт-ефекти».

Протягом ХХ ст. до вже звичних медіа: книги, фільму, серіалу додаються анімація, графічний дизайн, комп'ютерна графіка тощо. З'являються нові репрезентації: ксилографія, афіша, плакат, комікси, карикатура, реклама, графіті, меми, демотиватори тощо, які змінюються у напрямі більш глибокої креолізації текстів. Як відомо, креолізовані тексти (Ю. Сорокін, Е. Анісімова, А. Тормахова) складаються у єдине ціле з вербальної та невербальної частин. Є певна закономірність руху до креолізації. Так комікс – ключ до розуміння кіно і телебачення, а «телебачення з його синкретизмом сприйняття і установкою на колективізм готує рекламу» [8, с. 168]. Відбувається формування нової комунікативної культури. Так, А. Тормахова розкриває сутність Інтернет-мему, який «максимально використовує потенціал своїх попередників: абсурдність карикатури, наочність плаката, серійність коміксу...» [8, с. 119].

Зіштовхування візуальних контекстів в мемах, демотиваторах та «фотожабах» потребує почуття гумору та гнучкості мислення. Проте меми – не просто візуальні картинки, адже розповсюджуються вони засобами передачі від однієї свідомості до іншої. З великої кількості мемів (копій) перемагають ті, які стали своєрідними «реплікаторами», що мають здатність створювати найбільшу кількість своїх копій. Так, дослідник мемів Р. Броуді проводить аналогії між мемом і генами та розмірковує, в дусі медіа-археології, про перші меми, які були пов'язані з інстинктами самозбереження та сексуальним інстинктом. Такі меми

розповсюджувались швидше ніж інші, адже включались у програми соціалізації і трансляції образів як в діахронії, так і синхронії. На основі передачі мемів вибудовується не стільки спільна універсальна візуальна мова, а вибудовуються *спільні смисли*, які передає мем. Внаслідок центрації Постсучасності на смислах тут важливим є сам зміст, а не засіб.

Текстуальне розуміння смислу заступає місце візуально активному його розумінню. Речі, твори мистецтва перетворюються на агентів комунікації, в якій зникають межі між повсякденним та сакральним, живим і неживим.

Візуальна мова набуває універсальності. Сьогодні мова різноманітних медіа – фото, кіно, телебачення, сновидінь, візуального мистецтва розглядається у контексті антропологічної проблематики. Текстова культура витісняється новою гомогенною системою, природа якої не є знаковою. В. Беньямін та Ф. Джеймісон утвердили нові медіа (фото і кіно) як форманти нових візуальних мов, що детермінують нову картину світу та нові екзистенціали. Специфіка нового бачення – в його просторовості, на відміну від нарративу.

Кіно виступає як універсальний медіум культури ХХ ст., а монтаж не просто кінематографічним методом, а як історична форма в цілому. Саме трансформації кіномедіуму приділила увагу у своїх працях українська дослідниця І. Зубавіна, дослідивши, як змінюється часопростір кінематографу з моменту його виникнення. Аналіз кіномистецтва дає можливість зосередити увагу на маргінальних аспектах зображення (*punctum*, в термінології Р. Барта). Комунікативне значення кінематографа полягає у формуванні певного колективного суб'єкта під впливом неміметичних параметрів кінозображення. Ствердженню свободи глядача протилежним є уявлення про його принципову пасивність (О. Аронсон), адже глядач формується в акті перегляду як колективний суб'єкт сприйняття. Ця суперечність свідчить про невизначеність суб'єкта візуально-антропологічного процесу та культуротворчої ролі медійних технологій.

За Ф. Джеймісоном, візуальна форма сьогодні є не просто домінуючою, вона обумовлює саму культуру, породжує новий антропологічний досвід. Ми не лише інакше бачимо речі, предмети, людей, але «змінюється сам принцип конструювання візуального матеріалу», виникає нова образність, «медіа-посередники формують нові соціальні інтеракції» [9]. Розалінд Краусс зауважує, що «з початком епохи телебачення – вірніше – телемовлення – ми потрапили у постмедійний стан» [10, с. 50]. Це означає, що модерністська теорія виявилась безсилою перед «конститутивною гетерогенністю» (С. Вебер) телебачення й відео, які «подібно гідри, здатні існувати у безкінечно різних формах, просторових і часових умовах» [10, с. 50]. Дисурсивний хаос і переплетення різних активностей стало кінцем специфічності медіума, не дивлячись на те, що в телебачення є цілком конкретна технічна основа. Просторові середовища медіа намагаються повторювати внутрішню топологію свідомості, реконструювати основні параметри міфологічного досвіду. Відмова від класичних репрезентативності та іконічності, що побудовані на мімезисі, актуалізує звернення до екзистенційних середовищ, які нерепрезентативні за природою.

Розкриваючи комунікативність та міфологічність медіа, актуальним є звернення до культурологічного та психоаналітичного дискурсів, адже утворення медійної картини світу через мегаміфи, в основі яких лежить «дитячий тезаурус», базується на архаїчних структурах несвідомого та пояснює високий рівень адаптації медіасвітів до сприйняття людини: вони стають просторами пояснення світу та інфантильного задоволення водночас. Ідеї наївного сприйняття ефекту теле- розвиваються від «чарівної поверхні» трансльованих відображень у казках до феномену «прозорості», як здійснення мрії бачити «усе» в режимі реального часу. В умовах тотальної медіатизації культури ідеї «всебачення» розгортаються і в таких контекстах, що розглядають медіа не як перепону, а як його передумову (О. Павлова).

Для класики характерне структурно вибудоване «уявлення», для постнекласики – позбавлене ієрархії «смотрение» (рос.) на світ як живе середовище. Іконічність уявлення про простір залишається прерогативою класики, у сучасних візуальних практиках предмет виступає як екзистенційний маркер, що вказує на реалії внутрішнього світу. В. Савчук розглядає цю проблему у контексті діалогу людини і природи, взаємодії, яка має носити



комплементарний характер, коли це не суб'єкт–об'єктне, а суб'єкт–суб'єктне відношення двох активних і рівноправних начал. «Відношення до природи як до живої істоти» [11, с. 12] обумовлює повернення до тілесних практик, які культивують чистоту наскрізних станів свідомості. «Екстатичне забування себе» – одне з них, проте це зовсім не означає згортання архаїчного до тваринного або поглинання несвідомим. Досить схожими є думки М. Мерло-Понті з його останньої книги «Видиме невидиме», в якій він закликає повернутися до «поліморфізму дикого буття», через специфічно зрозумілий гештальт, як «вписування у відкритий реєстр, в озеро не-буття» [12, с. 283]. Цей досвід зрозумілий тоді, коли ми сприймаємо світ як поле нашого досвіду, а себе – як погляд на світ.

Тоді стає зрозумілою потреба людини у медіа-посередниках, що оформлюється з необхідності *утримати* образ та *зберегти* його, відділивши від небуття. При цьому, поява нових медіа завжди супроводжувалася страхом, що ми достовірно знаємо принаймні про фото- та кінозображення. К. Гінзбург впевнений, що «страх зображень і девальвація зображень – цією двозначною позицією відмічено усе європейське Середньовіччя» [13], можливо тому, що репрезентація історично є свідченням відсутності того, що репрезентується, того, що замінює реальну присутність. Водночас, репрезентація є свідченням присутності. У першому випадку це – опосередкування, заміщення, тобто можливість побачити предмет, наприклад, з метою «воскресити його у пам'яті». Як зауважує К. Гінзбург, «іноді ці образи бувають суто матеріальними, які заміняють відсутнє тіло схожим або не схожим на нього предметом: такими є воскові, дерев'яні або шкіряні манекени, що містилися на королівській труні при похованні французьких і англійських монархів («Коли ви йдете подивитися на покійних можновладців на їх похоронному ложі, ви бачите тільки їх репрезентацію, «еффігію»»)» [13]. При цьому імператорські воскові зображення й королівські еффігії були *еквівалентами* захоронених можновладців, які своєрідно «продовжували жити» й сприймалися саме як ці еквіваленти, вони займали місце відсутніх і продовжували їх земне існування. К. Гінзбург пропонує по-новому прочитати текст Е. Гомбріха з «Роздумів про іграшкову конячку». Е. Гомбріх, відштовхуючись також від поняття репрезентації, пише про субституцію, яка грає важливу роль у мистецтві первісних народів та у єгипетському мистецтві: «Кінь або слуга з обпаленої глини, захоронення в могилі могутньої людини, займають місце живих істот» – і це наводить на думку про те, що «субституція, можливо, передувала піктографії, а творчість – комунікації» [13]. Інше мистецтво, пов'язане з «ідеєю образу як репрезентації в сучасному сенсі слова, виникло в деяких суспільствах – Греції, Китаї, ренесансній Європі – в результаті зміни функції. Отже, *зображення виступали еквівалентами як живого так і неживого*, відтворюючи присутність, навіть «присутність неіснування» [13]. Вони сакралізувалися й викликали священний страх, який починає послаблюватись приблизно з XIII ст. Люди привчаються *приручати зображення*. У зв'язку з цим К. Гінзбург, апелюючи до ідей К. Пом'яна, розрізняє предмети повсякденної дійсності й *семіофори* – носії значень, «посередники між поцейбічним і потойбічним світами, між профанним і сакральним, предмети, що репрезентують далеке, утаємничене, відсутнє (наприклад, поховальне начиння)» [13]. Вони виступають посередниками між людиною і тією невидимістю, яку вони презентують, є первинними формами посередництва у культурі, до яких ми сьогодні намагаємось повернутися, наприклад, через спрощені архаїчні форми мінімалізму. Йдеться про звернення до витоків репрезентативної культури, у якій першими об'єктами репрезентації були життя і смерть.

Зрозумілою стає історична логіка: «приручення» зображень передбачає їх «оживлення», як виконання певної конвенційної угоди, в якій їм дозволяється бути «замість» й «водночас». Соціальна агентивність цих артефактів, які пов'язані з людьми, що їх «оживлюють», чийм «продовженням» вони є, їх здатність впливати на соціальні відносини, формує вимір колективного розуму. Г. Стейн, М. Маффесолі, Г. Дженкінс розглядають колективні образи, що детермінують бачення. Ідея «колективних марень» і «сновидінь»

супроводжує історію первісної культури. Людина себе відчуває частиною цілого, долучаючись до сакрального образу, при цьому частина не пов'язується з цілим за принципом синекдохи, а прямо виступає в якості цілого. У цьому одна з основних особливостей візуальності, у якій статус достовірності та присутності отримує той артефакт, що виходить з логіки підкорення сугестивній силі впливу.

Я. Ассман, досліджуючи механізм переходу від міметичної до культурної пам'яті, зазначає, що є речі, «які відсилають не лише до певної мети, а й до певного смислу: пам'ятники, надгробки, храми, ідоли тощо, виходять за межі предметної пам'яті, оскільки експлікують імпліцитний показник часу й ідентичності. Цей аспект, означений як «соціальна пам'ять» поставив у центр своїх досліджень Абі Варбург» [14, с. 20-21]. Говорячи про форми культурного пригадування, Я. Ассман зазначає, що «культурна пам'ять спирається на об'єктивації, що скупчують смисли в усталені форми. Полярну структуру колективної пам'яті легше за все уявити собі за допомогою метафори текучого й усталеного», в якій останнє – «речовинний світ, який людина створює сама» [14, с. 42].

За Я. Ассманом, «причетність у безписемних культурах можлива лише через особисту присутність» [14, с. 60], для чого й існують ритуали. «Фігури спогадів мають характер заклику, вони мають нормативну й формуючу силу» [14, с. 182]. Щоб виразити динамічний та енергетичний характер цієї ідентифікаційної символіки, Я. Ассман називає ці фігури міфомоторикою, зокрема *міфомоторикою інтеграції*, адже йдеться «про енергію відновлення у незмінному вигляді, структурного самовідновлення, не дивлячись на глибокі зміни» [14, с. 188]. Техніка руйнує звичайні уявлення про час і простір. Важливо, що технікою тут може бути як техніка механічної відтворюваності, фото- або кінокамера, телевізор або телефон, так і техніка пам'яті. Пам'ять, як архів, пов'язана з процесом «сприйняття – спогадів – забування», із записом психічних слідів. Сліди не просто свідчать про деяку подію, а вимагають простежування й відтворення у міфомоториці.

**Висновки.** Таким чином, перші медіа через ритуал відтворювали присутність позамежного і способи його утримування, й згодом, – присутність самих себе. Поява технічних медіа загострила інтерес до самого феномену медіа, до зміни структур сприйняття, ролі несвідомого та колективної психіки в утворенні візуальних синкретів медіа. У медіа-археологічних дослідженнях Ф. Кіттлера, Г. Дженкінса, Р. Дебре спостерігаємо спільні настанови у дослідженні медіа, – тенденції виходу за межі контекстів їх технічного розуміння. Медіа стають більш динамічними й утворюють синкрети оптичного, технологічного та культурного, виступають як медіації, в яких переплетене тіло, середовище, комунікаційні об'єкти. Стверджується універсалізм медіа, що включає в себе уявлення про «тіло-медіа», «середовище-медіа», «комунікацію-медіа» та техніки пам'яті у просторі медіацій, що втілюють процесуальне розуміння медіа. Медіадискурс проблематизується також в умовах симультанної взаємодії різних форматів реальності. Креолізовані тексти як межові феномени виступають у якості медіа-комунікантів. У візуальних дослідженнях формуються дослідницькі стратегії осмислення експансії медійних образів та їх онтологічного статусу. У форматах трансмедійності проблематика візуального виходить за межі категорії «спосіб сприйняття» і вимагає включення категорії «досвід сприйняття», який перебачає як «призму» бачення, так і процесуальність пам'яті у просторі ритуалу (сьогодні – у сучасних енвайронментах). Таким чином, проблемним полем медіа-археології та візуальної антропології Постсучасності є не лише зміна способів візуалізації, але й через переосмислення концепту «медіа» та дослідження медіа-впливу на візуальні практики, – виявлення витоків та умов формування культури репрезентації в цілому.

#### Список використаної літератури:

1. Кіттлер Ф. Оптические медиа: Берлинские лекции 1999 г. / Ф. Кіттлер; Пер. с нем. О. Никифорова и Б. Скуратова. – М.: Логос; Гнозис, 2009. – 272 с.
2. Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн; пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. – М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.

3. Крэри Д. Техники наблюдателя. Видение и современность в XIX веке / Д. Крэри. – М.: V-A-C press, 2014. – 256 с.
4. Jenkins H. *Convergence culture: where old and new media collide* / H. Jenkins. – N.Y.: New York University Press, 2006. – 336 p.
5. Debray R. *Media manifestos : on the technological transmission of cultural forms* / R. Debray. – London, New York: Verso, 1996. – 189 p.
6. Дебре Р. Введение в медиологию./ Р. Дебре; Пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М.: Практикс, 2010. – 368 с.
7. Грау О. Эмоции и иммерсия: ключевые элементы визуальных исследований / О. Грау. – СПб.:Эйдос, 2013. – 130 с.
8. Павлова О., Тормахова А. Візуальні практики та комунікація / О. Павлова, А. Тормахова. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2018. – 223 с.
9. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63-77.
10. Краусс Р. «Путешествие по Северному морю»: искусство в эпоху постмедиальности / Р. Краусс. – М.: Ад Маргнем Пресс, 2017. – 104 с.
11. Савчук В. Кровь и культура / В. Савчук. – СПб.: Издательство С.-ПБ, 1995. – 180 с.
12. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти; пер. с фр. О. Н. Шпарага. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400 с.
13. Гинзбург К. Репрезентация: Слово, Идея, Вещь / К. Гинзбург [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophystorm.org/article/karlo-ginzburg-reprezentatsiya-slovo-ideya-veshch>
14. Ассман Я. Культурная память: Письмо и память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

#### References:

1. Kittler, F. (2009). *Optical Media: Berlin Lectures, 1999*. Moscow: Logos; Gnozis (in Russ.)
2. McLuhan, M. (2003). *Media Understanding: External Human Extensions*. Moscow; Zhukovskiy: «KANONpress-Ts», «Kuchkovo pole» (in Russ.)
3. Krieri, D. (2014). *Technique of observer. Vision and Modernity in the XIXth Century*. Moscow: V-A-C press (in Russ.)
4. Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: where old and new media collide*. N. Y.: New York University Press
5. Debray, R. (1996). *Media manifestos: on the technological transmission of cultural forms*. London, New York: Verso
6. Debray, R. (2010). *Introduction to Medialogy*. Moscow: Praxis (in Russ.)
7. Grau, O. (2013). *Emotions and immersion: key elements of visual research*. SPb.: Eydos (in Russ.)
8. Pavlova, O., Tormahova, A. (2018). *Visual practices and communication*. Kyiv: Kyiv University (in Ukr.)
9. Jameson, F. (2000). Postmodernism and the consumer society. *Logos*, 4, 63-77 (in Russ.)
10. Krauss, R. (2017). *«Journey to the North Sea»: art in the era of post-mediality*. Moscow: Ad Margnem Press (in Russ.)
11. Savchuk, V. (1995). *Blood and culture*. SPb.: S.-Pb. (in Russ.)
12. Merlo-Ponti, M. (2006). *Visible and invisible*. Minsk: Logvinov (in Russ.)
13. Ginzburg, K. (1998). Representation: Word, Idea, Thing. *Retrieved from: <http://philosophystorm.org/article/karlo-ginzburg-reprezentatsiya-slovo-ideya-veshch>*
14. Assman, Ya. (2004). *Cultural memory: Letter and memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity*. Moscow: Yazyiki slavyanskoy kultury (in Russ.)

#### **PUSHONKOVA Oksana Anatoliivna,**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
of the Department of Philosophy and Religious Studies,  
Bogdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: [krapki@ukr.net](mailto:krapki@ukr.net)

#### **MEDIA IN THE CONTEXT OF MEDIA-ARCHEOLOGY AND VISUAL ANTHROPOLOGY**

**Abstract. Introduction.** *In the era of Post-Present, media are a universal characteristic of preserving and transmission of information, creating a new reality, since radically changing both perception and communication links. In the information age, there are specific types of media, which becomes the basis for the formation of a new discourse, a peculiar form of medial turn or post-medial age. The purpose of the*

article is the analyses of media in the context of media-archeology and visual anthropology. Media research is primarily related to the emergence and study of technical media and their impact on human identity. **Methods.** The methodology of the research is connected with using of analytical, comparative and axiological methods, as well as the systemic, historical and cultural approaches. **Results.** Media turn from the means of deepening the vision of reality into its transponder, which leads to the emergence of a separate media reality format, which causes creation of research strategies for comprehension of the expansion of media images and definition of their ontological status. The emergence of "media archeology" indicates a change in the methods of researching the media, rethinking the content of the very concept of "media". **Originality.** The problem of the visual goes beyond the category of "mode of perception" and requires the inclusion of the category "experience of perception", which makes it possible to apply the term "visual anthropology" not only to the on-screen forms of visual culture and communication, but also to design and architecture; not only to the visible, but also to the imaginary (psychotherapy and philosophical anthropology), or to contemplative (various psychopractices of spiritual life); in which universal media are the "prism" of vision and memory technology. **Conclusion.** The subject field of media archeology and visual anthropology of Post-Present is not only a change in the methods of visualization and mediation, but also through a rethinking of the concept of "media" and the study of media influence on visual practices – the identification of the origins and conditions for the formation of the representation culture in general.

**Key words:** media culture, technical and optical media, mediations, media archeology, visual anthropology, representation culture.

Одержано редакцією 23.11.2018  
Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК [164.02:159.955.6]:004.738.5 (045)  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-76-84

**АСТАПОВА-ВЯЗЬМИНА Елена Игоревна,**  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и религиоведения  
Черкасского национального университета  
имени Богдана Хмельницкого,  
e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

## СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ОБЩЕНИЯ И РАССУЖДЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ ОНЛАЙН-ИГРЫ В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ FACEBOOK

В статье рассматривается новая модель общения, обязанная своим появлением социальным сетям, Интернету. Электронная почта, дискуссионные клубы, форумы, веб-сайты открыты для публичного обсуждения различного вида проблем, от научных до развлекательных. Типичная схема обмена информацией между адресантом и адресатом дополняется формированием нового смысла сообщения, смысла, который создают и транслируют читатели данного текста. Смена семиотического кода информационного пространства в начале 2000-х годов привела к новым возможностям восприятия и интерпретации текста. Появление новой модели общения, которая предусматривает вариант картинково-цитатного мышления, произвольное интерпретирование знака, а также обогащение значения знака с каждым последующим комментарием в онлайн-общении, позволяет рассматривать минимальный носитель текстовой информации – знак с позиции выбора семиотического ресурса. На примере онлайн-марафона в социальной сети Facebook в статье описывается формула новой модели общения, и анализируются виды рассуждений, которые используются в коммуникациях такого типа. Процесс создания заков зависит от интересов создателей знака, доступности семиотических ресурсов и способности создателя знака понимать значение, которое он хочет реализовать. Связь между «значением» и «формой» знака обязательно мотивирована. Классическая модель общения, предложенная Р. Якобсоном, дополняется взаимосвязанными системами информационной ценности, последовательности и формированием смысла самого сообщения.

**Ключевые слова:** знаковая система, семиотическая модель общения, информационное пространство, социальная сеть, Интернет, онлайн-игра, рассуждение.

**Постановка проблемы.** Сегодня Интернет является площадкой, которая предоставляет и создает новые формы общения. Электронная почта, видеоконференции, вебинары, дискуссионные клубы, форумы, веб-сайты, социальные сети открыты для публичных обсуждений среди пользователей Интернета по вопросам, которые имеют как общий (например, политика, психология, учеба, международные отношения и т. д.), так и узкоспециализированный интерес. Без строгой привязанности к временному параметру пользователи Сети могут читать, отвечать на общедоступные сообщения, вступать в дискуссию, аргументируя свою позицию. В данном контексте представляется возможным говорить о смене семиотического кода информационного пространства, новых формах моделирования, как ситуации возникновения знака, так и самого знака, а также формирования модели коммуникации, основанной на картинково-цитатной схеме.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Классическая теория знаковой системы и знака представлена в работах Ч. Пирса, Ф. де Соссюра, Ч. Морриса, Р. Якобсона [1], Т. Себеока, Ю. Лотмана, У. Эко. Проблематика речевых актов является предметом анализа в работах Дж. Серла [2; 3], а социальной семиотики – в исследованиях Т. ван Лювена [4] и П. Ваннини [5]. Теория рассуждений и аргументации в контексте прикладных исследований рассматривается в работах Е. Лисанюк [6; 7], И. Микиртумова [8], А. Мигунова [9], В. Чуешова, С. Новиченкова; особенности форумов в Интернете как формы аргументативной активности – в исследованиях М. Левински [10].

**Цель данной работы.** Не претендуя на глубокий и детальный анализ, проанализируем особенности семиотической модели общения на примере онлайн-игры в социальной сети Facebook, а также опишем основные виды рассуждений, которые используются в коммуникациях такого типа.

**Изложение основного материала.** Семиотический код информационного пространства кардинально меняется с начала 2000-х годов, и сегодня мы имеем совершенно новое его понимание. Представим поток информации, находящийся между точками А (верхняя) и В (нижняя), который через несколько сантиметров расходится веером справа и символизирует собой текстовую (информационную) картину мира. Поток информации включает все виды информации, которые когда-либо существовали в обществе, но промежуток А – В – это период с фиксированной границей существования информации или понимаемой текстуальной картиной мира. За пределы А – В информационное пространство не выходило. Х – это точка начала веерного расхождения и обозначает начало 21 века. Что имеется в виду?

Речь идет о том, что до 2000-х годов существовала в каждый период развития общества почти одинаково интерпретируемая и понимаемая текстовая эпоха. Для людей, которые жили до начала 21 века, текстуальная информация была в контролируемых пределах восприятия. Веерное расхождение информации показывает неконтролируемый ее поток, который мы наблюдаем с начала 21 века и связан он, прежде всего, с развитием цифровых технологий и Интернета. С появлением социальных сетей, виртуальных библиотек, программ перевода с разных языков, компьютерных игр тексты стали более доступными. Одной из форм такой доступности оказалась интерпретация текста. Вследствие этой доступной интерпретации изменилось восприятие текста и отношение к нему, а, соответственно, меняется и его анализ. К тексту, если это выражение будет корректным, можно прикоснуться, ощутить его изнутри, что и определяет особенности восприятия и обработки информации современным человеком.

В ноябре 2018 года в социальной сети Facebook было размещено объявление о начале онлайн-марафона «Превращаем мечты в результат» и желающие могли вступить в закрытую группу. Уважая правила закрытой группы, особенности онлайн-игры опишем лишь в общих чертах. Авторы игры предложили для выполнения более 10 основных заданий и 5 факультативных (необязательных, но стимулирующих основную цель).

В первом подготовительном задании (1П) следовало написать, чем каждый из членов группы полезен людям планеты Земля. Вопрос звучал так: «Что Вы знаете и умеете уникального и почему нам это может понадобиться?» Написать надо было коротко, в несколько строк, при этом описание должно было быть максимально простым и второе условие, чтобы нам захотелось это срочно иметь. В ответах указывались различные умения: разговаривать на 3 языках и этим помогать другим, составлять рацион здорового питания, делать качественный дизайн магазина и товарных знаков, писать сказки для маленьких, управлять энергией и уменьшать разбрызгивание негатива в пространство, изучать альтернативную медицину и помогать другим, организовывать вечеринки, молиться за всех, смешить друзей и т. д.

Следующее подготовительное задание (2П) касалось непосредственно мечты. Надо было по 10-бальной шкале определить как далека мечта. Например, 1 – в паре шагов, 10 – так далеко, что страшно подступиться.

В одном из факультативных заданий (Ф31) предлагалось прожить завтрашний день так, как если бы вы точно знали, что впереди желанные перемены.

Первое основное задание (1О): представить себя ровно через год и описать свои чувства, мысли, достижения, вопросы, которые бы себе задали. В ответе авторы проекта рекомендовали ориентироваться на такие позиции: 1. Мечта. 2. Чувства и ощущения. 3. На сколько ты шагов от мечты. 4. Ты через год – ответы на вопросы. 5. То, что создано за год. 6. Советы и рекомендации от тебя будущего, выполнившего цели. 7. Немного рефлексии о том, как это было, какие переживания, идеи, мысли, осознания и т. д.

Основное задание 2 (2О) касалось вопроса воображаемого будущего через год. В ответе надо было указать: 1. Название проекта. 2. Миссию. 3. Ценности, на которых строится проект. 4. Слоган проекта. 5. Видение ситуации. 6. Цель проекта. 7. Осознания, решения, чувства. 8. Логотип проекта. Нарисовать символ этого года.

В следующем основном задании (3О) следовало расписать свой будущий проект по месяцам (что необходимо делать каждый месяц по пунктам).

Предпоследнее задание (ПЗ): написать внешние и внутренние препятствия для осуществления мечты.

Заключительное задание (ЗЗ): что понравилось и что не понравилось в марафоне.

Факультативное задание (Ф32), которое почти все время повторялось, называлось «через объектив». Через каждые три-четыре часа надо было фотографировать то, что нас окружает, описывать все эмоции, которые нас в момент фотографирования охватывали, и, как результат, выбираем фото дня и выкладываем. К данному посту прилагались 35 изображений различных эмоциональных состояний: коварство, стыд, любовь, ненависть, радость, вина и т. д.

Итак, перед нами классическая схема обмена информацией между отправителем и получателем, схема, которая осуществляется через определенный набор инструментов. Типичная семиотическая модель коммуникации была представлена Р. Якобсоном в «Лингвистике и поэтике». Р. Якобсон структурировал речевое событие или любой акт речевого общения с точки зрения шести связанных элементов: адресанта (addresser), сообщения, адресата (addressee), контекста (context), кода (code) и контакта (contact). «Адресант посылает сообщение адресату. Чтобы сообщение могло выполнять свои функции, необходимы: *контекст*, о котором идет речь...; контекст должен восприниматься адресатом, и либо быть вербальным, либо допускать вербализацию; *код*, полностью или хотя бы частично общий для адресанта и адресата (или, другими словами, для кодирующего и декодирующего); и наконец, *контакт* – физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, обуславливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию [1].

Каждому из этих шести элементов соответствует особая функция языка, замечает Р. Якобсон. *Референтативная* (денотативная, или когнитивная) функция – является центральной задачей многих сообщений; *эмотивная*, или экспрессивная, функция,

сосредоточенная на *адресанте*, имеет своей целью прямое выражение отношения говорящего к тому, о чем он говорит. Предметом речи становится сам код: речь выполняет здесь *метаязыковую* функцию (то есть функцию, толкования). Стремление начать и поддерживать коммуникацию характерно для говорящих птиц; именно фатическая функция языка является единственной функцией, общей для них и для людей. Ориентация на *адресата* – *конативная* функция – находит свое чисто грамматическое выражение в звательной форме и повелительном наклонении, Направленность (*Einstellung*) на *сообщение*, как таковое, сосредоточение внимания на сообщении ради него самого – это *поэтическая* функция языка [1].

В типичной модели общения речь идет о знаках представления информации и использовании этих знаков. При этом отправитель предлагает как информацию (это может быть письмо, художественный, живописный, научный текст, архитектурное сооружение, музыкальное произведение, жест и т. д.), так и код, заданный соответствием означаемых и означающих. Как получатель может идентифицировать посланное ему сообщение? С помощью кода адресат переведет полученную информацию в означаемое и сможет понять сообщение. Минимальным носителем текстовой информации выступает знак, который понимается как материальный объект и которому при определенных условиях соответствует некое «значение» (реальная или вымышленная вещь, явление, процесс, фантастическое или сказочное существо и т. д.).

Анализ знакового процесса приводит нас к моделированию ситуации возникновения знака, в которой осуществляется переход от мира реального к миру изображаемому. Мы получаем возможность рассмотрения знакового процесса, который основывается на понятии предшествования, который мы можем определить через оператор «ранее». Знак уже создан, картина написана, здание построено, научный текст представлен аудитории и т. д. Теперь зритель/читатель должен понять и объяснить этот знак. Иначе говоря, сегодня, в настоящем, надо понять смысл того, что было когда-то и кем-то создано.

В плоскости данного исследования онлайн-игры, необходимо учесть особенности культурного и индивидуального опыта каждого участника, картины его мира, языка и мышления. И на первый план выходит более проблема понимания *другого*, нежели проблема убеждения или переубеждения, задача, которую перед собой ставили организаторы онлайн-игры. Однако сейчас в социальных сетях мы наблюдаем совершенно иную модель общения, у нас уже нет одного отправителя и одного получателя. В современном мире есть отправитель и несколько получателей.

В контексте социальной семиотики мы не можем предполагать, что тексты произведут именно те значения и эффекты, на которые надеются их авторы. На уровне социальных действий следует изучать именно борьбу и ее неопределенные результаты, а также их влияние на производство смысла. В социальной сети идеальная мета-функция знака может комментировать обратную связь от адресата (или адресатов), получающего произведенный знак. Таким образом, значение, которое переносится из знака, не принадлежит его собеседнику. Содержимое знака будет обогащено комментариями других пользователей, которые транслируют сообщение.

Что произошло в данной онлайн-игре? Межличностная мета-функция знака распространилась среди участников группы, тех, кто читает посты. Группа закрытая, и можно утверждать, что организаторами была предложена командная игра. В последней играть всегда легче, ответственность понимания распределяется на всех участников и есть как обязательный положительный, так и обязательно отрицательный пример. В данном онлайн-марафоне на отрицательный результат никто не был настроен, однако ответы на задания обязательно комментировались участниками, кому-то что-то нравились, кому-то нет, под понравившимся ответом ставились лайки. Даже возможно было проследить фаворитов среди участников игры. Ответ, как знак, был доступен всей аудитории и поэтому важность создания привлекательного, а потом и популярного сообщения приносила уважение его

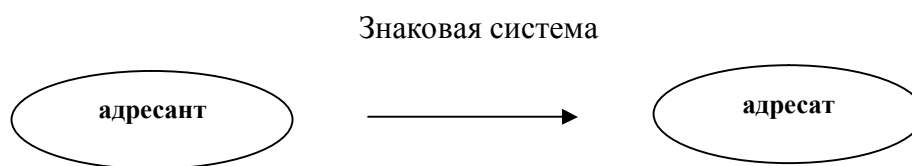
производителю.

Каждое задание авторы проекта сопровождали примерами, предлагая возможность создания такого же знака, состоящего из цитат, картинок, фото, маркеров времени и т. д. Данная ситуация может быть оценена как сотрудничество, закрепляя общие возможности всех участников игры на создание похожего знака. Картинка, которая выставлялась как аналог текста, закрепляла определенный образ, и участники группы этот знак могли повторить. Например, какую фотографию выкладывать, если в течение дня меня окружает не совсем привлекательный пейзаж или в моей квартире интерьер не предполагает к хвастовству. Тогда я могу предложить картинку или фото, которое для меня что-то символизирует, что мне дорого. Участники предлагали фото поделок своих детей, фото праздничного стола на каком-нибудь мероприятии или картины известных художников.

Формирование такого типа мышления, картинково-цитатного, настраивало аудиторию на позитивный лад, так как текст становился понятен всем участникам и читать, комментировать его доставляло удовольствие.

Итак, представляется возможным говорить о нескольких взаимосвязанных системах, которые связывают интерактивные значения картинки и текста. Во-первых, это информационная ценность. Расположение элементов онлайн-игры, которые связывали участников и организаторов, а также участников друг с другом, наделяют их конкретным информационным значением, которое закрепляется за определенными зонами формирования положительного результата самого онлайн-марафона. Результатом должны были стать конкретные мечты конкретных людей, а также конкретные задания, планируемые конкретные задания для их выполнения и реализации. Во-вторых, последовательность. Ключевые элементы марафона – задания и примеры их решения должны были привлечь участников игры фактором повторяемости действия, тональностью ответов. Вебинары, о которых опять же с определенной последовательностью заявляли организаторы марафона и комментарии автора вебинаров, которая выступала положительным примером реализовавшейся мечты. Автор – успешная бизнес-леди, имеющая интересное хобби (регата и все, что с ней связано), а также постоянно переезжающая из дома в одной европейской стране в дом в другой европейской или ближневосточной стране. Третья составляющая – это сам пост, который включает и элементы изображения, и элемент текста. Анализируя текст, мы не всегда используем один семиотический код, так как возникает вопрос интегрированности составляющих, их взаимодействия, иначе говоря, речь идет о смысле текста.

И если классическое отношение между отправителем и получателем информации может быть представлено в виде схемы:



то схема сообщения в социальной сети на основе рассматриваемого нами примера онлайн-игры может быть представлена в виде формулы:

$$\text{Post (m)} = \text{Post (a)} + \diamond \text{Like} + \diamond \text{Comment (s)}$$

$\uparrow$                        $\uparrow$                       где  
 (R)                      (Rp),

Post (m) – это мое сообщение,  
 Post (a) – это сообщение автора,  
 $\diamond$  Like – это возможный «лайк»,



◇ Comment (s) – это возможный комментарий,

R – моя реакция на пост автора и реакция других участников группы как на мой ответ, так и на пост автора.

Знаки – это элементы, в которых «значение» и «форма», обозначающее и обозначаемое объединяются общим смыслом. Процесс изготовления знаков зависит от интересов создателей знаков, доступности семиотических ресурсов и способности создателей понимать те значения, которые они хотят реализовать. Иначе говоря, связь между «значением» и «формой» не является произвольной, а обязательно мотивирована. В социальных сетях это сообщения, которые генерируются, комментируются, транслируются, пересылаются, нравятся или не нравятся пользователям, участвующим в интерпретации сообщения.

Из доступной системы ресурсов «выбирается» семиотический ресурс, другими словами, мы выражаем значения посредством своего выбора из контекста, доступного в конкретный момент. Однако этот выбор всегда социален, регулируется знаковой системой, в которой мы находимся, отношениями, доступными в обмене информацией, и формирует способы использования их. Например, представим для наглядности в виде таблички количество комментариев на основные и факультативные задания онлайн-марафона:

задание	количество комментариев
1П	968
2П	664
Ф31	158
1О	694
2О	534
3О	279
ПЗ	155
ЗЗ	139
Ф32	287
Ф33 (такое же, как предыдущее)	35

Как видим, наибольшее количество комментариев набирали задания, которые касались непосредственно темы самой мечты. Коммуникативное поле марафона задавалось авторами по принципу аналогии: «Я смогла реализовать, значит, Вы тоже сможете это сделать», «Я хотела..., значит, Вы тоже можете это хотеть», «Мне удалось..., значит, и Вам удастся», «Я предлагаю свой вариант, а Вы по моему принципу формируете свой», «Я уже сделала (реализовала, имею и т. д.), а Вам предстоит это сделать, иметь и т. д.».

Аналогия – один из самых простых и доступных способов убеждения: «Я такая же, как и Вы», «У меня такие же интересы, страхи, болезни, как и у Вас», а также приводятся примеры третьих лиц, которые также смогли преодолеть все трудности, не-знания, волнения и боязнь, и как результат – стали успешными и богатыми. Вообще эффективность модели зависит от того, насколько человек критически и креативно думает о своих аргументах. В данном случае модель ориентирована была на эвристику построения аргумента.

Это очень увлекательный момент – помечтать, построить планы на будущее, представить себя счастливым, богатым, обеспеченным человеком, а именно на это делалось ударение. В примерах к заданиям были строго практические цели: иметь такой-то доход, иметь недвижимую, определенный уровень заработка к такому-то времени. Аналогичный пример легко построить, тем более, что тебя обязательно поддержат все участники группы, так как почти все игроки находились в определенной системе «пока недостижимости своей мечты». Ключевым моментом выступает концепция диалога, которая рассматривается как контекст, в который вписываются аргументы, чтобы их можно было оценивать как

подходящие или нет в данном контексте.

Успех подобного проекта зависит от уровня заинтересованности в обмене информацией. И поэтому организаторы онлайн-марафона рекомендуют в вебинарах поделиться и обсудить точку зрения по ряду интересующих вопросов. Представляется возможным предположить модель рассуждения, в которой аргументация имеет смысл только в ответ (фактический или просто ожидаемый) сомнения относительно основной проблемы проекта, а именно, *как* реализовать ту или иную мечту. Таким образом, отправной точкой для обсуждения предлагаются вопросы участников группы, как выражение различного мнения, порой даже не-знания решения элементарных жизненных проблем. И данные «разногласия», определяя исходные позиции для ведения такого типа онлайн-игры, определяют права участников группы создавать новые значения диалога-поиска, эристического диалога, диалога убеждения, диалога-обсуждения.

**Выводы.** Социальные сети формируют модель общения, в которой уже нет одного отправителя и одного получателя сообщения. Новая модель коммуникации предлагает отправителя и нескольких получателей, каждый из которых по-своему интерпретирует тот или иной знак. Предложенная формула новой модели общения показывает зависимость понимания авторского сообщения от реакции каждого из активных читателей данного поста, поскольку каждый читатель имеет возможность не только прокомментировать сообщение, но и артикулировать внимание на интересующих его элементах данного знака. Онлайн-коммуникацию нельзя отнести к эпистолярному жанру, однако, это и не реальный разговор. На сегодня мы имеем дело с новым типом диалога, участниками которого являются удаленные собеседники, изменяющие прагматическую направленность коммуникации. Визуальная форма информации не только помогает в ее обмене, но и формирует новые смыслы, скрытые от автора сообщения. Во-первых, каждый знак что-то выражает о ситуации, в которой он функционирует, во-вторых, показывает связь между людьми, которые его используют или не используют, и, в-третьих, образует связь с другими знаками, функционирующими в данной знаковой ситуации. В онлайн-общении значение знака обогащается каждым последующим комментарием и не принадлежит отправителю. Для уточнения значения участники коммуникации обращаются не к источнику, а к комментариям, или комментарию, который наиболее удачно, по их мнению, очертил значение знака. В онлайн-общении знаки пересылаются, комментируются, интерпретируются, нравятся или не нравятся, они остаются на страничке онлайн-общения и к ним всегда можно вернуться, дочитать информацию, еще раз пересмотреть свои и чужие посты и использовать тот или иной знак-картинку для будущего сообщения.

#### Список использованной литературы:

1. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Р. Якобсон // Структурализм: «за» и «против». – М.: Прогресс, 1975. – С. 193-230 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/classics/jakobson-1p.htm>
2. Серль Дж. Р. Что такое речевой акт / Дж. Р. Серль // Новое в зарубежной лингвистике. – 1986. – Вып. 17. – С. 151-169.
3. Серль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов / Дж. Серль, Д. Вандервекен; Пер. с англ. А. Л. Блинова // Новое в зарубежной лингвистике. – 1986. – Вып. 18. – С. 243-262.
4. Leeuwen T. van. Introducing Social Semiotics / T. van Leeuwen. – London, New York: Routledge, 2005. – 320 p. [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://pdfs.semanticscholar.org/aca7/c8ffa23c38b05faede391273a4130fc28b4a.pdf>
5. Vannini P. Social Semiotics and Fieldwork: Method and Analytics / P. Vannini // Qualitative Inquiry. – 2007. – Vol. 13, Issue 1. – P. 113-140 [Electronic resource]. – Accessed mode: [http://www.academia.edu/1534032/Social\\_Semiotics\\_and\\_Fieldwork\\_Method\\_and\\_Analytics](http://www.academia.edu/1534032/Social_Semiotics_and_Fieldwork_Method_and_Analytics)
6. Лисанюк Е. Н. Аргументация и убеждение / Е. Н. Лисанюк. – СПб: Наука, 2015. – 400 с.
7. Лисанюк Е. Н. Когнитивный подход и системная модель аргументации / Е. Н. Лисанюк // Радио.ru. – 2012. – №8. – С. 46-65 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/33b/%D0%9B%D0%B8%D1%81%D0%B0%D0%BD%D1%8E%D0%BA\\_46-65.pdf](https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/33b/%D0%9B%D0%B8%D1%81%D0%B0%D0%BD%D1%8E%D0%BA_46-65.pdf)

8. Микиртумов И. Б. Аргументативная поддержка в логическом анализе дискуссии / И. Б. Микиртумов // Модели рассуждений – 3: когнитивный подход. Сб. науч. статей под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 172-192.
9. Мигунов А. И. Семантика аргументативного речевого акта / А. И. Мигунов // Аргументация: сб. науч. статей. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – Вып. 6. – С. 35-47.
10. Lewinski M. Internet Political Discussion Forums as an Argumentative Activity Type / M. Lewinski. – Amsterdam: Rozenberg Publishers, 2010. – 240 p. [Electronic resource]. – Accessed mode: [https://pure.uva.nl/ws/files/1542250/77136\\_thesis.pdf](https://pure.uva.nl/ws/files/1542250/77136_thesis.pdf)

#### References:

1. Yakobson, R. (1975). Linguistics and Poetics. Structuralism: pro et contra, 193-230. M.: Progress. Retrieved from: <http://philologos.narod.ru/classics/jakobson-lp.htm> (in Russ.)
2. Searl, J. R. (1986). What is speech act. *New in foreign linguistics*, 17, 151-169 (in Russ.).
3. Searl, J., Vanderveken, D. (1986). Basic concepts of calculation of speech acts. *New in foreign linguistics*, 18, 243-262 (in Russ.)
4. Leeuwen, T. van. (2005). Introducing Social Semiotics. London, New York: Routledge. Retrieved from <https://pdfs.semanticscholar.org/aca7/c8ffa23c38b05faede391273a4130fc28b4a.pdf>
5. Vannini, P. (2007). Social Semiotics and Fieldwork: Method and Analytics. *Qualitative Inquiry*, 13, 1, 113-140. Retrieved from [http://www.academia.edu/1534032/Social\\_Semiotics\\_and\\_Fieldwork\\_Method\\_and\\_Analytics](http://www.academia.edu/1534032/Social_Semiotics_and_Fieldwork_Method_and_Analytics)
6. Lisanyuk, E. N. (2015). *Argumentation and Persuasion*. SPb.: Nauka (in Russ.).
7. Lisanyuk, E. N. (2012). Cognitive approach and system model of argumentation. *Ratsio.ru*, 8, 46-65. Retrieved from: [https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/33b/%D0%9B%D0%B8%D1%81%D0%B0%D0%BD%D1%8E%D0%BA\\_46-65.pdf](https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/33b/%D0%9B%D0%B8%D1%81%D0%B0%D0%BD%D1%8E%D0%BA_46-65.pdf) (in Russ.)
8. Mikirtumov, I. B. (2010). Argumentative support in logical analysis of the discussion. *Modeli rassuzhdeniy – 3: kognitivnyy podhod (Models of reasoning: a cognitive approach – 3)*, 172-192. Kaliningrad: Izd-vo RGU im. I. Kanta (in Russ.)
9. Migunov, A. I. (2006). Semantics of argumentative speech act. *Argumentacia (Argumentation)*, 8, 35-57. SPb: Izd-vo SPbGU (in Russ.)
10. Lewinski, M. (2010). Internet Political Discussion Forums as an Argumentative Activity Type. Amsterdam: Rozenberg Publishers. Retrieved from: [https://pure.uva.nl/ws/files/1542250/77136\\_thesis.pdf](https://pure.uva.nl/ws/files/1542250/77136_thesis.pdf)

#### ASTAPOVA-VYAZMINA Yelena Igorevna,

Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department  
of Philosophy and Religious Studies,  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: [ast.elen.ig@gmail.com](mailto:ast.elen.ig@gmail.com)

#### THE SEMIOTIC MODEL OF COMMUNICATION AND THE REASONING ON THE EXAMPLE OF ONLINE-GAME IN FACEBOOK NETWORK

**Abstract. Introduction.** The analysis of a new sign system functioning, viz. Internet and Social Networks, suggests a large number of issues. **The purpose** of the paper is to consider the features of the new semiotic model of communication on the example of online game in Facebook Network. The online marathon of “Turning dreams into results” is considered as an example. A description of the main types of reasoning in the communication of this type is offered. The classic philosophical **methods**, viz. structural and comparative analysis, hermeneutics, were used to study the issue. **Results.** The study shows the mechanism to obtain a new meaning of the post. This study has an applied focus. As a result of the study, a formula of the new communication model was proposed to reflect the dependence of an author's message on the reaction of each active reader of the post. **Originality.** The key point is the concept of dialogue considered as the context, in which the arguments fit to be assessed as suitable or not in this context. **Conclusion.** The Internet forms a new type of dialogue that changes the pragmatic orientation of communication. In online communication, the meaning of a sign is enriched with each subsequent comment and does not belong to the addressee. The process of creating a sign depends on the interests of the author. The visual form of information both helps in its exchange and forms new meanings hidden from the author of the message. The communicative field of the online marathon was set by the authors on the principle of analogy. Analogy is one of the simplest and most accessible ways of persuasion, “I am the same as you,” “I have the same interests, fears, and diseases as you”. It is possible to assume a model of reasoning, in which argumentation

*makes sense only in response (actual or just expected) to doubts concerning the main problem of the project, namely, how to realize this or that dream. Each sign reflects the situation in which it functions, shows the connection between people who use it or do not use it, and forms a connection with other signs.*

**Key words:** sign system, semiotic model of communication, information space, Network, reasoning, online game, the Internet.

**Анотація.** Астапова-Вязьміна О. І. Семіотична модель спілкування і міркування на прикладі онлайн-гри в соціальній мережі Facebook. У статті розглядається нова модель спілкування, що зобов'язана своїм виникненням соціальним мережам, Інтернету. Електронна пошта, дискусійні клуби, форуми, веб-сайти відкриті для публічного обговорення широкого кола проблем, від наукових до розважальних. Типова схема обміну інформацією між адресантом та адресатом доповнюється формуванням нового смислу повідомлення, який формують і транслюють читачі даного тексту. Зміна семіотичного коду інформаційного простору на початку 2000-х років призвела до нових можливостей сприйняття й інтерпретації тексту. Поява нової моделі спілкування, яка передбачає варіант картинково-цитатного мислення, довільне інтерпретування знаку, а також збагачення значення знаку з кожним наступним коментарем в онлайн-спілкуванні, дозволяє розглядати мінімальний носій текстової інформації – знак з позиції вибору семіотичного ресурсу. На прикладі онлайн-марафону в соціальній мережі Facebook у статті описується формула нової моделі спілкування та аналізуються види міркувань, які використовуються в комунікаціях такого типу. Класична семіотична модель комунікації, запропонована Р. Якобсоном, доповнюється взаємозв'язаними системами інформаційної цінності, послідовності та формування смислу самого повідомлення.

**Ключові слова:** знакова система, семіотична модель спілкування, інформаційний простір, соціальна мережа, Інтернет, онлайн-гра, міркування.

Одержано редакцією 15.11.2018

Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 141.3/116:122

DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-84-90

**САКОВСЬКА Олександра Юріївна,**  
аспірантка Національного університету  
«Києво-Могилянська академія»,  
e-mail: herrezen@gmail.com

## ТОМА АКВІНСЬКИЙ ПРО *CREATIO EX NIHILIO* ТА ЗАРОДЖЕННЯ ЛЮДИНИ

Статтю присвячено проблемі створення Всесвіту загалом та людини зокрема у філософській системі св. Томи Аквінського з точки зору дискусій ХХ ст. між представниками традиційної науки та креаціонізму у питаннях створення суцього з нічого (*ex nihilo*) та теорії Великого Вибуху. Автором здійснюється спроба виявити зв'язок між процесом творення людини та творенням світу неживих об'єктів з нічого, а також продемонструвати залежність поняття творення з термінами акту та потенції як основними поняттями метафізики. Розглянуто основні причини відмінності процесу творення від процесу зміни в томістичній філософії. Виявлено, що гілеморфічна система світоустрою, до якої апелював св. Тома, а також поняття акту буття є головними складовими вчення про створення і підставами відмінності між самим Богом та людиною, згідно з позицією Аквіната. Відстоюється думка, що створюючи індивідуальні людські душі *ex nihilo*, Бог в томістичному розумінні спроможний уникати безпосередньої участі в процесі створення іншого земного суцього, оскільки дієвою причиною такого суцього можуть бути інші фактори, зокрема, і сама людина. Виокремлено основні метафізичні аксіоми в системі св. Томи, як от: простоти, досконалості та причетності до родо-видової диференціації, що мали суттєвий вплив на формування Аквінатового вчення. Наголошується, що св. Томі Аквінському вдалося створити потужну філософську систему, яка була здатна узгодити на перший погляд суперечливі підходи, зокрема, і щодо створення різнопорядкового суцього.

**Ключові слова:** зародження, створення, *Creatio ex nihilo*, зміна, Тома Аквінський, акт, потенція.

**Постановка проблеми.** Тривалий час між науковцями в класичному розумінні цього слова та креаціоністами точиться суперечка про можливість наявності творця Всесвіту. «Як влаштовано Всесвіт? Чи можливий Всесвіт без Бога? (...) Заведено, що цими питаннями займається філософія, але вона мертва. Філософія безнадійно відстала від сучасної науки, особливо від фізики. Естафету знань тепер несуть науковці, а не філософи» [1, с. 9], – написав С. Гокінг у праці «Великий замисел». В той же час у Середні віки філософія та наука йшли пліч-о-пліч і чималий внесок в цей стійкий союз зробив св. Тома Аквінський своїми спробами узгодити Святе Письмо та античну філософію природи. Зокрема, цікавим є вчення св. Томи про процес створення. В «Сумі теології» є цілий трактат, присвячений основним проблемам доктрини про зародження, зокрема, про творення *ex nihilo*, про першоматерію, про співвідношення необхідності Бога та суцього, про модуси породження суцього, про розрізнення речей, а також про «дотичність» Бога до зла та, відповідно, теодицею.

Втім, розглядаючи вчення будь-якого середньовічного філософа, ми повинні пам'ятати, що його епоха передбачає уявлення про процес творення людини як такий, що є результатом діяльності Бога, і звісно ж в цьому розумінні Тома не є винятковим мислителем. При осмисленні цього питання Аквінат в першу чергу посилався на біблійне трактування походження людини, яке передбачало погляд на людську істоту як на «вінець творіння» Божого, як на найвищий кінцевий результат усього процесу формування універсуму. Виникає питання: яким чином Томі Аквінському вдалося поєднати традиційний античний підхід до розуміння божественного з точки зору процесу творення окремих тіл та християнський креаціонізм?

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Тема креаціонізму в християнській філософії є доволі непогано розробленою. Своє традиційне розуміння проблеми викладали і Папа Пій XII, і Папа Іоанн Павло II. Цій темі чимало уваги приділяв представник екзистенційного неотомізму Етьєн Жільсон у зв'язку із необхідністю продемонструвати, яким чином у філософії томізму існування передуює сутності на прикладі творів св. Томи. Окреме місце в дослідженнях цієї теми посідають роботи У. Бальтазара, який намагається продемонструвати специфіку процесу створення з нічого з точки зору поняття Трійці. Цю ж тему продовжує С. Олівер, апелюючи до того, що акт створення подібний до процесу Божественної еманации в Трійці. У той же час В. Керролл пропонує розуміти процес створення з нічого на відміну від процесу зміни в контексті розгалуження дисциплін, що було традиційним для середньовічної філософії. Втім, в межах розуміння взаємовідношення потенції та акту з точки зору породження, потрібні додаткові розвідки, що були б спроможні пояснити підхід св. Томи до вказаних вище проблем і стосувалися б основних проблем метафізики.

**Мета** дослідження полягає у встановленні зв'язку між процесом творення людини та творенням світу неживих об'єктів з нічого, а також в демонстрації залежності поняття творення з термінами акту та потенції як основними поняттями метафізики.

**Виклад основного матеріалу.** Відповідно до вчення Томи про творення, Бог через процес творення є причиною існування усього суцього [Sum. Theol. I-II, q. 44, 4 ad 4]. Надзвичайно важливими, однак, у цьому питанні є ряд аспектів, які висвітлює філософ. По-перше, відповідно до Святого Письма, людина була створена актуально на шостий день. І, оскільки творення сьомого дня полягало в благословенні самого дня і Божому спочинку, то можемо говорити, що шостий день був останнім, завершальним днем творення нового, а отже людина справді увінчує собою увесь процес сотворення. По-друге, попри заклики багатьох схоластів, що мовляв, Бог творить з матерії, Тома заперечує саму лише можливість цього, адже таке твердження суперечить сутності Бога, а отже – неприйнятне. Бог творить світ *ex nihilo*, що означає, що ніщо не передувало Божественному акту творення: ані матерія, ані форма, ані природи, ані сутності, ані ідеї, ані навіть закони природи чи ієрархія суцього. В процесі зародження нове сотворене повністю залежало лише від божественного акту. Окрім того, створення з нічого передбачає таку теологічну доктрину, в якій Бог би поставав

сповненим усіх досконалостей та повністю достатньою причиною не лише для створення світового темпорального початку, але й для тривалого утримання цього сотвореного від ніщо [3, р. 151].

Бог творить різноманітні речі, надаючи їм індивідуацію через власну багатогранну природу. Справді, речі можуть різнитися між собою або матерією, або формою. У першому випадку речі отримують індивідуацію через кількісний показник, у другому ж – через показник видовий. Дуже влучно про це пише Е. Жільсон: «Тому Бог, якому не сила проявити найдосконалішим чином свою подобу в одній-єдиній тварі, бажаючи породити у бутті якомога більше різних по формі видів, з необхідністю повинен зробити ці види нерівними» [4, с. 74].

Таким чином, ми говоримо, що наше буття, сутність та рух зумовлені Богом і перебувають у Богові в сенсі його знання про них, тобто в якості ідей, які, за словами Аквіната, «нічим не різняться з божественною сутністю» [Sum. Theol. I, q. 18, 4 ad 1]. Ми відповідаємо цим ідеям, які водночас є нашими прообразами, не за модусом буття, але за формою. Отже, кожен з нас причетний до божественної природи завдяки власній формі. Але стосовно цього ми можемо зробити висновок, що з погляду реального відношення нас до Бога, людина, як суб'єкт творіння передує своєму земному буттю в божественних ідеях повністю потенційно.

Вчення про форму та потенцію є логічною частиною томістичної гілеморфічної метафізики, яку В. Дільтей назвав «метафізикою духу» [6, с. 282]. Вона стає принципово важливою для нас при розгляді теми творення та зміни.

Матерія, як постулює це система св. Томи, – створена, отже, і форма теж. Актуально вони почали існувати лише після процесу творення. І, зрозуміло, що хоча в Старому Завіті про це нічого не сказано, оскільки філософська термінологія в Біблії не могла бути задіяна, у Томи знаходимо двояке значення матерії:

1. *Prima materia*, або ж матерія як така. Тома визначає її як чисту потенційність [Sum. Theol. I, q. 3, 2 с.]. Вона нерухома, фактично мертва, позбавлена будь-яких акцидентій, а отже не бере участі у творенні.

2. Індивідуальна матерія, яка завжди сполучена з формою, виступає як начало, що надає речі індивідуацію. На цьому рівні завдяки матерії ми маємо такі характерні для матеріальних речей особливості, як, приміром, протяжність. До того ж матерія передбачає наявність в нас родових та видових ознак і визначає їх.

Однак, однієї лише матерії, звісно, замало, саме тому матерія становить собою річ лише у випадку свого поєднання з формою, інакше всі речі існували б у земному бутті лише потенційно як *prima materia*.<sup>1</sup> Важливо зазначити при цьому, що «жодна частина складеного не може бути абсолютно первинною сутністю – ні матерія, ні форма» [Sum. Theol. I, q. 3, 8 с.]. Відповідно до вчення Аквіната, форма у чистому вигляді існувати не може, вона завжди поєднана з матерією. Це можна пояснити тим, що форма актуалізує річ, але єдино можлива абсолютна актуальність – Бог, як такий, що наявний в бутті повністю і постійно, але Він теж не є формою у чистому вигляді, оскільки виступає як перша діюча причина, а отже не може бути частиною складеного [Sum. Theol. I, q. 3, 8 с.].

Оскільки форма, як ми вже підкреслювали, є актом, а матерія – потенцією, то слід зазначити, як саме останні поняття корелюють між собою. Кожен профан стверджуватиме, що потенційне завжди передує актуальному. І на земному рівні це правило є істиною. Але на вищому рівні, божественному, ця теза є абсолютно хибною у зв'язку з вище наведеним томістичним вченням про прообрази [Sum. Theol. I, q. 4, 1 с.]. Таким чином побудуємо схему співвіднесення матерії / форми, акту / потенції, Бога / живих та неживих речей:

Акт ←————→ Бог

<sup>1</sup> На цьому етапі ми, як і Тома, розрізняємо потенційність речі у нествореному (тобто, Божому розумі) як ідею та потенційність у створеному (тобто, земному бутті) як недосконале існування.



Насправді для нас така градація принципово важлива у зв'язку з двома аспектами. По-перше, завдяки їй можемо констатувати відмінність між Богом і людиною. Ми повинні трактувати людину як істоту недосконалу, несамобутню, таку, що постійно перебуває у становленні, саме тому природа людини мінлива. У Аквіната стикаємося з кількома головними **аксіомами**, відповідно до яких можемо пояснити, чому людина така далека від природи Бога.

1. Річ тим досконаліша, чим більше вона вкорінена в бутті [Sum. Contra Gent. I, q. 28]. Найбільш актуальним є Бог, у той час як людина постійно перебуває в переході з потенції в акт.

2. Чим простіша річ, тим досконаліша вона. Бог є досконало простим [Sum. Theol. I, q. 3, 7 с.], у той час як людина складається з форми та матерії, душі й тіла.

3. Єдино досконала річ не причетна ні до роду, ні до виду. Бог не може бути видом якогось роду, оскільки Його потенція повністю актуалізована, у той час як людина причетна до роду і є видом.

Важливість такої градації має і другу, протилежну до першої причину. Йдеться про подібність людини до Бога. Цей аспект Тома розглядає, використовуючи принцип аналогії. Відповідно до цього принципу «всі створені речі, наскільки вони існують, суть подоба Бога як першого та універсального начала усього суцього» [Sum. Theol. I, q. 4, 3 с.]. Простіше кажучи, ми подібні до Бога, оскільки існуємо так само реально, як і він, хоча й маємо інший модус буття. І найголовніше те, що ми причетні до божественної благості через наявність в нас нетлінного, чогось такого, що існуватиме вічно у часі, як і Бог, хоча це щось і має початок.

Людина, як створена Богом істота, складається з прообразу божественного і того, що стримує її на землі. Йдеться відповідно про душу та тіло. Однак «людина» загалом не може означати окремо ані душу, ані тіло, а цілковиту єдність обох. Якщо у Платона та неоплатоніків знаходимо тезу про те, що тіло – це клітка для душі, то у Аквіната ця проблема має більш широкий характер. Тіло та душа так співвідносяться між собою, як матерія з формою [Un. In. contra Aver. q. 1, 3 с.]. Відповідно, через наявність матеріального людина має схильність до потенції, тобто балансує на межі потенції і акту, і таким чином саме матерії можна закинути звинувачення у тому, що людина не виконує свого прямого призначення – споглядання Бога, в чому і є найбільше благо та головна мета творення людини. Однак, як цілком правильно стверджує Е. Жільсон: «... кожна окрема душа, являє собою лише неповну реалізацію досконалої моделі, ... а отже є не тим, чим має бути» [4, с. 84]. Душа відчуває, що повинна бути чимось іншим, більшим та вищим, і саме в цей момент можливе напруження між душею та тілом. Тіло, як може здатися, заважає душі повністю реалізувати свою природу та актуалізуватися, тобто повністю вкорінитися в бутті. Але, насправді, так лише здається, адже тіло виконує дуже серйозну функцію. Суть цієї функції полягає у пізнанні, а саме воно наближає нас до блага. По-перше, матерія, створена Богом, очевидно, є благістю, а не покаранням, тому зв'язок між душею і тілом є певним модусом благодаті. По-друге, і це дуже важливий аспект, оскільки саме в матерії маємо головну причину індивідуації, то тіло, дуже грубо кажучи, визначає душу. Тобто, як це подає де Вульф, людина має ту чи іншу душу через те, що має те чи інше тіло. Простіше кажучи, душа вміщена в те тіло, яке найбільше їй пасує [8, р. 94]. А, по-третє, відповідно до слів самого Аквіната: «Жоден створений не отримує всієї повноти божественної благості, оскільки досконалості, що походять від Бога, досягають створених через певне сходження» [Sum. Contra Gent. II, q. 34]. Отже, тіло виступає певним інструментом, застосовуючи який людина здатна пройти шлях духовного самовдосконалення для того, щоб потім досягнути

Бога і божественне, й тим самим реалізувати себе у вічному бутті якомога досконалішим чином.

Як ми вже зазначали, тіло та душа не є окремими незалежними субстанціями, як про це говорили Платон та Августин. Більше того, вони утворюють одне єдине *Esse* людини. Надзвичайно цікавим питанням, яке випливає з попередньої тези, є питання про те, що відбувається з тілом після смерті. Важливо тут вказати, що, коли людина помирає, її тіло вже не є людиною не тільки тому, що душі нема, але в першу чергу тому, що саме тіло перестає бути тілом, а стає трупом [8, р. 94]. Трактуючи цей аспект відповідно до логіки Аквіната та його термінологією, зазначимо, що процес тління також є самореалізацією. Якщо душа після смерті досягає якомога більшої актуалізації, про що говоритимемо нижче, то тіло також реалізує своє призначення, поступово уподібнюючись до *prima materia* у тому значенні, що як *prima materia* не є ні буттям, ні небуттям, так само і плоть не є ні тим, ні іншим. Плоть не є матерією, оскільки матерія у чистому вигляді ще передбуття, а плоть у бутті людини свою роль вже відіграла, з іншого боку вона не є небуттям, оскільки у часі та просторі вона ще наявна досить довго, допоки не подолає буттєву межу в своїй наявності.

Таким чином бачимо, що тіло як таке існує виключно завдяки душі. За словами Е. Жільсона, вона збирає й організовує елементи (органічні та неорганічні), створюючи з них живе тіло [4, с. 85]. В душі містяться ті вітальні сили, які поєднують усе живе за одним і тим же принципом – Божою волею. І саме це має на увазі Тома Аквінський, коли говорить, що «душа суть перший акт тіла» [Un. In. contra Aver. q. 1, 3-4 с.]. І саме через поєднання душі та тіла Аквінат виводить концепцію сутності людини та сенсу її життя.

Проте, яким же чином відбувається створення тіл? В «Сумі теології» Аквінат виходить з принципової позиції, що все, що існує, існує через Бога [Summ. Theol. I, q. 44, a. 5], як через свою причину. В цій ситуації Бог виступає як власне самосуцте буття (*ipsum esse per se subsistens*), у той час як сотворене є суццим через причетність або участь (*participatio*), що означає, що буття суццого є зумовленим (*sit causatum ab alio*). Сам же акт креації постає у св. Томи як «конкретне спричинення або вироблення буття речі» [Summ. Theol. I, q. 45, a. 6] або ж акт буття. При цьому Бог сам є носієм акту буття, а, враховуючи тотожність суццності та буття в Богові, можна сказати, що він же сам є своїм актом буттям.

Причому важливим є те, що саме Бог стає принциповою причиною розрізнення та нерівності речей, і це розрізнення є як матеріальним, що передбачає кількісну диференціацію речей, так і формальним, тобто таким, що уможлиблює видову диференціацію. Проте до акту сотворення Бог як власний Інтелект певним чином володіє ідеєю сотвореного [Див.: 10, с. 567-570]. В цьому полягає принципова позиція поміркованого реалізму, якого дотримується Аквінат. Втім, попри те, що в системі св. Томи Бог є гарантом збереженості речей, він, втім, здійснивши перший акт креації, надалі не бере креативну участь у подальших породженнях речей [De potentia, q. 3, a. 8]. Отже, акт креації, здійснений на самісінькому початку, дає поштовх до подальших творень за участі агентів різної сили та відповідно до усіх чотирьох причин. Примноження й смерть різнорідного суццого відбувається у зв'язку із взаємодією елементів, вчення про які Аквінат бере з філософії Аристотеля і вважає даністю.

Цікаво, що філософія св. Томи не в усіх аспектах суперечить сучасним науковим підходам. Сучасна наука пропонує не одне вчення про еволюцію, а кілька інтерпретацій Дарвінової теорії, так само існує й не одна теорія Великого Вибуху. Приміром, у випадку теорії Великого Вибуху спостерігаємо і гіпотезу С. Гокінга, в якій всесвіт зображено як безмежний у часі та просторі, що більш подібний до поверхні сфери; є окремі гіпотези, що пропонують розглядати Великий Вибух стартом відліку часу, але аж ніяк не вважати, що до Вибуху нічого не було, деякі гіпотези відображають розуміння Вибуху як флуктуацію первинного вакууму [3, р. 133] Здавалося б, всі вони різняться між собою в подробицях, але теоретичне ядро залишається тим самим. Проте, як запитує В. Керролл, чи не є ці вчення радше описом лише процесу зміни, а не зародження як такого? [12, р. 19] Для поняття зміни Аквінат використовує термін *mutatio*, і апелює до того, що для створення потрібна всемогутність, що означає, таким чином, що цей процес аж ніяк не передбачає наявність



посередників, на відміну від зміни, у випадку якої ті чи інші речі можуть поставати дієвою причиною.

В. Керролл вказує, що головним рішенням проблеми суперечності підходів вчення про створення *ex nihilo* та теорії Великого Вибуху, є розуміння відмінності між тими дисциплінами, що ними опікуються [12, р. 20]. Справді, якщо розуміти різницю між процесом створення та процесом зміни, коли, у першому випадку передбачається постійне втручання творця, а другий потребує лише суб'єкта зміни, а сам діяч (*agens*), що бере участь в процесі зміни, не є прямою причиною зміни, то в такому випадку йтиметься про необхідність сферою зародження опікуватися метафізиці та теології, а сферою зміни – філософії природи. Той же розподіл відстежує й Іоанн Павло II: «Правда не може суперечити правді», вказуючи, що з точки зору розподілу людини на такі складники як душа і тіло, людське тіло братиме свій початок з матерії, а ось душа є саме тим, що безпосередньо створене Богом з нічого [13].

**Висновок.** Тома Аквінський пропонує потужну філософську систему, здатну узгодити на перший погляд контрадикторні підходи, зокрема, і щодо створення різнопорядкового суцього. З одного боку, йому цілком вдається поєднати класичну гілеморфічну систему Аристотеля, в якій Творець залишається байдужим до результатів творення, із традиційним християнським вченням про творення суцього нічого та подальшу опіку над суцим, що дозволяє йому існувати в часі. З іншого боку, св. Тома обґрунтовує створення суцього, апелюючи до основних аксіом метафізики, як от: простоти, досконалості та причетності до родо-видової диференціації. Створюючи індивідуальні людські душі *ex nihilo*, Бог, як його зображає св. Тома, спроможний уникати безпосередньої участі в процесі створення іншого земного суцього, оскільки дієвою причиною такого суцього можуть бути інші фактори, зокрема, і сама людина.

#### Список використаної літератури:

1. Гокінг С. Великий замисел / Стивен Гокінг, Леонард Млодінов; пер. з англ. М. Климчука. – Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2018. – 208 с.
2. Thomas de Aquino. Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima secundae pars / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: ex typographia Polyglotta, 1892. – Т. 6.– 528 p.
3. Oliver S. Trinity, motion and creation ex nihilo / Simen Oliver // Creation and the God of Abraham. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – P. 133-151.
4. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Этьен Жильсон. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.
5. Thomas de Aquino. Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: ex typographia Polyglotta, 1888. – Т. 4. – 509 p.
6. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. – Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 270-730.
7. Thomas de Aquino. Summa contra gentiles et Summo pontifici Benedicto XV, dedicata cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Prima et secunda partis Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918. –Т. 13.– 67+602 p.
8. Wulf M., de. Mediaeval philosophy illustrated from the system of Thomas Aquinas / Maurice de Wulf. – Cambridge: Harvard University Press, London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922. – 150 p.
9. Thomas de Aquino. De unitate intellectus contra Averroistas / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : Editori di San Tommaso, 1976. – Т. 43. – P. 243-314.
10. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
11. Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de potentia / Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae: ed. P. M. Pession. – Taurini; Romae: Marietti, 1965. – Т. 2. – P. 1-76.
12. Carroll W. E. Aquinas and the Bing Bang / William E. Carroll // First Things. – 1999. – V. 97. – P. 18-20.
13. Truth cannot contradict truth. Address of Pope John Paul II to the Pontifical Academy of Science (October 22, 1996) [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www3.nd.edu/~afreddos/courses/43150/jp2evolution.htm>.

**References:**

1. Hawking, S. & Mlodinov, L. (2018). *A Great intention*. Kharkiv: Knyzhkovyi klub "Klub simejnogo dozwillia" (in Ukr.)
2. Thomas, de Aquino (1892). *Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima secundae pars*. Roma: ex typographia Polyglotta (in Lat.)
3. Oliver, S. (2010). *Trinity, motion and creation ex nihilo* in *Creation and the God of Abraham*. Cambridge: Cambridge University Press
4. Gilson, E. (1999) *Thomism. Introduction to philosophy of St. Thomas Aquinas*. Moscow, Saint Petersburg: Universitetskaja kniga (in Rus.)
5. Thomas, de Aquino (1888). *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars*. Roma: ex typographia Polyglotta (in Lat.)
6. Dilthey, V (2000). *Introduction to the sciences on spirit*. In A. V. Mikhailov and N. S. Plotnikov (Ed.). Moscow: Dom intelektualnoy knigi (in Russ.)
7. Thomas, de Aquino (1918). *Summa contra gentiles et Summo pontifici Benedicto XV, dedicata cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Prima et secunda partis*. Roma: Typis Riccardi Garroni (in Lat.)
8. Wulf, M. de (1922). *Mediaeval philosophy illustrated from the system of Thomas Aquinas*. Cambridge: Harvard University Press, London: Humphrey Milford, Oxford University Press
9. Thomas, de Aquino (1976). *De unitate intellectus contra Averroistas*. Roma: Editori di San Tommaso (in Lat.)
10. Neretina S. S. & Ogurtsov, A. P. (2006). *The ways to universals*. Saint Petersburg: RHGA (in Russ.)
11. Thomas, de Aquino (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*. In P. M. Pession (Ed.). Taurini; Romae: Marietti (in Lat.)
12. Carroll, W. E (1999). Aquinas and the Bing Bang. *First Things*, 97, 18-20.
13. Address of Pope John Paul II to the Pontifical Academy of Science (October 22, 1996). *Truth cannot contradict truth*. Retrieved from: <https://www3.nd.edu/~afreddos/courses/43150/jp2evolution.htm>.

**SAKOVSKA Oleksandra Yuriivna,**

Postgraduate student of the National University  
of "Kyiv-Mohyla Academy",  
e-mail: herrezen@gmail.com

**THOMAS AQUINAS ON CREATION EX NIHILO AND GENERATION OF A HUMAN**

**Abstract. Introduction.** *The article is dedicated to the issue of generation in Thomistic philosophy as a result of a union between Christianity with its creeds of creation as it is described in the Holy Scripture, and ancient philosophy, specifically, on the basis of aristotelism, which appeals to the word formation involving different agents instead of only superior Creator. The main problem is connected with the fact that indifferent Prime Mover, as it is shown by Aristotle, highly contradict the very idea of caring God who is engaged into lives of created things. Purpose.* *The main purpose of the article is to show the link between processes of animate and inanimate creation ex nihilo, as well as, to demonstrate the co-dependence between the notion of creation with the act-potency ideas as the most significant conceptions of metaphysics. Methods.* *The method of original sources analysis (textological method) was useful for explaining the main concepts of Aquinas, whereas hermeneutical method was beneficial for discovering these notions in the corpus of texts as a whole. Results.* *Though exploring the texts, it was proved that in accordance with Aquinas the Creator is able to generate only ex nihilo, which means that nothing can precede this act: neither forms or matters, nor ideas or even natural laws. What God gives to the creatures though the process is the act of being which is distant from the essence in creatures but equal with essence in God himself. The matter becomes a reason of individuation, whereas the form refers to the species. Still, the God creates the souls as forms directly without any inbetweeners involved, whereas the different agents are engaged in the process of creation forms. Originality.* *Thus, it is demonstrated in the article the ways Aquinas is able to solve the problem connected with different types of generation, which is useful in making ancient philosophy accompany Christianity. Moreover, the main metaphysical axioms are described in the article: the axiom of simplicity and axiom of perfection. Both become a basis of Thomistic philosophy, specifically from the perspective of generation.*

**Key words:** *generation, creation, Creatio ex nihilo, change, Thomas Aquinas, act, potency.*

Одержано редакцією 29.11.2018  
Прийнято до публікації 07.12.2018

УДК 2:634  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-2-91-99

**РУБСКИЙ Вячеслав Николаевич**,  
кандидат богословских наук,  
старший преподаватель  
кафедры практической психологии  
Одесского национального морского университета,  
e-mail: pavv@te.net.ua

## ЭКСПАНСИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ДИСКУРСА ВЛАСТИ

*В статье проанализирован процесс распространения мировоззрения на внешнюю аудиторию. Чаще всего проповедуемое мировоззрение становится частью расширения власти в сознании как воспринимающих, так и распространяющих. В частности, расширение религиозного мировоззрения связано с насилием не только исторически, но и структурно, таким образом, что насилие действует как неотъемлемая его часть. Проблемой является дистанцирование от дискурса власти, несмотря на то, что он укоренён в самой идеологической структуре христианства и является одним из ее основных положений. Автор обращает внимание на одновременное соприсутствие и равное онтологическое значение, как дискурса насилия, так и дискурса любви в рамках одного набора мировоззренческих положений. Чтобы выйти из дискурса власти к диалогу личностей, соотносящих фундаментальные позиции своих мировоззрений, необходим экзистенциальный акт преодоления эволюционной заданности параметров человеческого общения. В статье представлена манифестация собственного сознания перед лицом Другого (Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг, М. Бубер, М. Бахтин) как способ создания пространства для нового понимания дискуссии, открытого соотношения незащищенных позиций мировоззрения. Идея манифестации сознания, как наименее травматичной формы соотношения мировоззрений, является качественно новым подходом, по сравнению с большим количеством методов столкновения их теоретических частей.*

**Ключевые слова:** дискурс насилия, дискурс власти, мировоззрение, экспансия, миссия, диалог, священное.

**Постановка проблемы.** Экспансию религиозного мировоззрения связывают с насилием не только исторически, но и структурно, таким образом, что насилие выступает как неотъемлемая её часть. Связь эта небезосновательна. Большинство древних мифов сходятся в этом пункте: насилие над оппонентами осуществляют боги, герои. Насильно действует демиург, создающий упорядоченный космос из хаоса, отделяя небо от земли и т. д. Восприятие оппонента в дискурсе насилия мира сопряжено с гиперболизацией его зла. Убедительность такого миропонимания оказывается возможной в силу восприятия сакрального как инструмента эпического противостояния. Справедлива и обратная проекция: великое воспринимается секуляризированным мировоззрением как сакральное. ««Современная цивилизация» выбрасывает над собой знамя своего «сакрального», и следование этому знамени также может быть названо религией, пусть и в нетрадиционном смысле этого слова» [1, с. 73], – замечает Ф. Тагиров.

Способы распространения своих взглядов о фундаментальных положениях жизни позиционируют себя как альтруистический призыв спасения/избавления от плохих позиций в пользу хороших. Тем не менее, для внешнего наблюдателя, который и становится на определённом этапе лицом, воспринимающим экспликацию иного мировоззрения, это представляется способом расширения власти организации или движения. Прежде всего, это относится к социологическому анализу ситуации на рынке идей. Религиозная миссия как форма экстерииоризации картины мира в социальном срезе классифицируется, прежде всего, как экспансия влияния и власти.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Проблему преодоления дискурса власти, которую рассматривали такие великие философы как Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Э. Юнгер и др. остро поставила Франкфуртская школа философии (Т. Адорно, Г. Маркузе, Х.

Арендт, Э. Фромм, и др). Как элемент дискурса тотальности и насилия эта тема рассматривалась в постмодернистской философии, где ей был посвящён ряд больших работ таких авторов как: М. Фуко, Ж. Делёз, Ж-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ю. Кристева и др. По-своему на неё отреагировали «философы диалога»: Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг, М. Бубер, М. Бахтин, Э. Левинас и др.

В современных исследованиях также проявляется актуальность данной темы (Ф. Тагиров, Д. Шапочкин, В. Чернявская, Ю. Вестель, С. Хоружий, В. Богаченко, Н. Ищук, Н. Иванова и др.). Эти и другие современные исследователи не решают обозначенную проблему в религиозном дискурсе, а, скорее, направляют к нему. С точки зрения секулярного анализа это представляется выходом. Однако в рамках столкновения религиозных мировосприятий вопрос преодоления дискурса насилия остаётся неразрешённым. По этой причине религиозные и религиозно-атеистические диспуты остаются неконструктивными.

**Целью** статьи является рассмотрение проблематики процесса экстерииоризации религиозного мировоззрения именно с целью обозначить наименее болезненный выход за рамки дискурса власти, который является частью религиозного мировосприятия; анализ христианской керигмы, сопротивление которой на уровне структурного мышления происходит ещё до «слышания слова Божия» (Рим. 10:17).

**Изложение основного материала.** Априорный структурализм массового мировосприятия не является специфическим элементом сегодняшней ситуации. Это определённый тип архаического восприятия жизни и её событий, характеризуемый только принципом «экономии мышления» (Р. Авенариус). Потому древности он присущ даже более, нежели современности. Возможно, причина этого – исконное «отсутствие единого символического поля», которое отмечает Ф. Тагиров. В таком случае «подмена символов и смыслов возможна в силу разорванности символических пространств, в которых люди читают свое бытие» [1, с. 77].

Античные религии, как правило, отождествляли борьбу за власть с распространением славы своих богов. Власть была апофеозом теофании и в библейском иудаизме. Древний иудей прославлял Яхве не только хвалениями и танцами. Едва ли не в большей степени почитание племенного бога выражалось в уничтожении и унижении других народов. Это была неотъемлемая часть славы яхвизма: «Да воскреснет Бог и расточатся враги Его и да бежат от Лица Его ненавидящие Его» (Пс. 67:2). Диалектическая необходимость во врагах Господних следовала из главенствующей идеи покорения окружающих. Власть над другими в структуре мышления античного яхвиста была наиболее важным критерием подлинности (действенности) его бога. Поэтому любая благая весть для этого типа сознания была связана с угнетением оппонентов. «Так говорит Господь Бог... принесут сыновей твоих на руках и дочерей твоих на плечах. И будут цари питателями твоими, и царицы их кормилицами твоими; лицом до земли будут кланяться тебе и лизать прах ног твоих, и узнаешь, что Я Господь... и притеснителей твоих накормлю собственной их плотью, и они будут упоены кровью своею, как молодым вином; и всякая плоть узнает, что Я Господь, Спаситель твой и Искупитель твой, Сильный Иаковлев» (Ис. 49:22-23, 26). «Вы, овладеете народами, которые больше и сильнее вас; всякое место, на которое ступит нога ваша, будет ваше; никто не устоит против вас» (Вт. 11:23-25; 6:10-11). «Ты будешь... господствовать будешь над многими народами, а они над тобой не будут господствовать» (Вт. 15:6). «Не бойтесь народа земли сей, ибо он достанется нам на съедение» (Числ 14:9). Для Яхве важно обещать, что царь евреев «будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли; падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах; цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему» (Пс. 71:8-11). «Увидят это народы и устыдятся при всём могуществе своём; положат руку на уста, уши их сделаются глухими; будут лизать прах как змея, как черви земные выползут они из укреплений своих; устрашатся Господа Бога нашего и убоятся Тебя» (Мих. 7:6-17).

В христианстве как образце и, в определённом смысле, продолжателе древнего

иудаизма жажда количественной и территориальной экспансии как формы власти также не могла не проявиться. Благая весть Господа о любви и равенстве чад Божьих была принята массами, которые усвоили её как компонент вышеупомянутой архаичной мировоззренческой структуры иудеев и их оппонентов. По этой причине миссия, которая в апокалиптических речах Иисуса Христа подавалась как срочное неординарное средство оповещения ближних о благом даре Божьем, уже в устах его ближайших последователей обрела форму борьбы за влияние и власть над наибольшим количеством умов «покорённых вере» (Рим. 14:25). Введя в качестве одного из фундаментальных положений мировоззрения принцип борьбы за влияние, у христианской системы распространения мировоззрения (миссии) уже не могло быть инструментов, которые бы позволили ей остановиться в средствах достижения цели. Задача религиозной экспансии в рамках данного мировосприятия неизбежно включает в себя конвертирование всех других представлений о мире и человеке. Та же интенция присутствует и у противников христианства, так как в их конгломерате мировоззренческих постулатов есть те же положения. В этих условиях включаются все приёмы конкурентной борьбы, и христианство быстро приходит к убийствам и репрессиям.

Уже первая проповедь ап. Петра пересказана в книге Деяний в дискурсе насилия: она понуждает каяться в убийстве Господа, т. е. создаёт условие (чувство вины) и ситуацию моральной невозможности отказа. Один из рассказов раннего христианства доносит до нас сведение о том, что «Святой Дух» бесцеремонно убил христианскую чету за то, что те недодали денег в церковную кассу (Деян. 5:1-11). Христиане одобрили это, что отражено также и в коннотации описания данного события. Ап. Павел решает «предать сатане» в качестве пенитенциарной меры (1 Кор. 5:5). Даже если речь идёт просто о фактическом изгнании из общины, то в мировоззренческой системе самих христиан это было формой убийства тела, ради спасения духа, ставшей классическим принципом в Средние века. Св. И. Лойоле принадлежит известный афоризм: «Если цель – спасение души, то цель оправдывает средства».

Таков взгляд на христианскую миссию ещё до знакомства с её религиозными тезисами. И таков угол смещения интерпретации, которому подвергается каждая устремлённость в область чужих систем мировосприятия. Когда экспансия религиозного мировоззрения воспринимается только в социально-политическом срезе, задача миссионера – дистанцироваться от данного дискурса. Но он не может этого сделать, так как дискурс власти укоренён в самой мировоззренческой структуре христианства и является одним из основных его положений. Согласно В. Чернявской и Д. Шапочкину [2], под дискурсом власти будем понимать определённым образом выстроенную семиотическую систему, фундаментом которой является иерархизация и её «идеологически и социально обусловленная ментальность» [3, с. 68].

Распространение системы религиозных тезисов, внутренне сознаваемое как «покорение язычников вере» (Рим. 15:18), это хотя и неотъемлемая, но только часть религиозной или просвещенческой миссии. В христианстве, как и других религиозных традициях, есть дискурс любви к ближнему, чужому, инакомыслящему. В нём высшим является «личность действующая любовью» (Ср.: Гал. 5:6), а не регалии, исторические заслуги и значимость статистического большинства. Для того, чтобы получить пространство высказывания положений мировоззрения, противоречащих дискурсу власти, необходима смена языка самопрезентации. Это могло бы углубить взгляд внешнего человека на полифоничность феномена религии, дать ключ к пониманию взаимоисключающих (параконсистентных) процессов, одновременно происходящих в религиозных организациях и вокруг них.

Вторым путём качественной экспликации противоречивых позиций религиозного мировоззрения является элитаризация целевой аудитории. Этот путь избрала философия ещё со времён Пифагора, Гераклита и Платона. Иисус Христос также от начала элитаризировал избрание своего ближайшего окружения тщательным отбором по критерию «имеющих уши

слышать», тех, кому «дано Отцом», а также через внешний абсурдизм и ригоризм своей проповеди. Для остальных в Евангелии достаточно притч, которые народом понимались как банальные истины или афоризмы бытового уровня (Лк. 8:10). Двойное измерение христианства стало проблемой в его погоне за количеством и всеобщностью, как атрибутами власти. Это породило ситуацию принципиальной нечестности: чтобы специфика христианства «не послужила соблазном для немощных» апостол рекомендует лишиться себя христианской свободы (1 Кор. 8:9) и знания (1 Кор. 8:11) ради этих немощных. Такое положение вводит двойную керигму: одну – для верных, вторую – для немощных, число которых со временем только возрастало. И когда обещанного «Конца света» не состоялось, по одной из керигм христианство должно было умереть смертью всех эсхатологических религий (например, элитарного гностицизма или аскетического монтанизма). Но христианство не только продолжилось в истории, но даже не стало менять формальную часть эсхатологии (несостоявшееся «скоро») для масс, т. к. «немощные в вере» всё равно не улавливали её хронологически нарастающей проблематичности. Таким образом, массовость христианства почти гарантировала нивелирование всех драм и коллизий в области высокой догматики. Количественная ориентация порождала не только несоответствие базовых утверждений христианского мировоззрения, но и внутренние проблемы его теоретического понимания. Тертуллиан возмущённо писал: «эти простецы, чтобы не сказать невежды и глупцы, которые всегда составляют большую часть верующих, исходя из того, что само правило веры отсылает от множества мировых богов к Единому и Истинному Богу, и не понимая того, что следует верить в Единого Бога... заявляют, что мы проповедуем двух или даже трёх богов» [4, с. 107]. Но в целом задача «покорения народов вере» решалась в разных дискурсах параллельно: как по отношению к простецам, так – и к интеллигенции.

Преобладание «простых умов» в каждой идеологической структуре, будь то религиозной или антирелигиозной, маргинализирует элитарный дискурс, изгоняет его из медийного мейнстрима. Таким образом, современная ситуация информационного поля подталкивает к восприятию Церкви только как структуры власти, стремящейся к умножению своих подданных. Это сужает оптику восприятия всех остальных аспектов продвигаемой религиозной картины мира («закрывает уши слышать»). Многие православные богослужебные тексты воспроизводят классическое античное содержание религиозности: поклонение силе, унижение себя, прославление мощи, различные формы жертвоприношений и т. п.

Исходя из возвышенного дискурса любви, характеризующегося отсутствием иерархии (Мф. 20:25), максимальной оценкой личности и т. п., человеческая культура в основной своей массе ещё не оторвалась от диктата эволюционных задач. Даже религия в этом контексте поглощается реализацией инстинктов. Это сохраняет инвариантность в несколько видоизменённой форме с усложнением мышления, привлечением в него метафизических понятий. Так как данный тип сознания поклоняется силе, то победивших в борьбе за власть он принимает религиозно. Христианское мировоззрение одним из фундаментальных положений отвергает религиозное преклонение перед властителем, но другие его положения, например, методы самораспространения вполне вовлечены в своё языковое поле дискурса насилия. Потому историческому христианству, чтобы чествовать Бога на языке античного понимания власти, необходимо было стать властительным. В этой позиции властительность выступает семиотическим синонимом божественности. Это произошло ради тех «соблазняющихся братьев» (Рим. 14:21), которых христианство изначально вобрало в себя вместе с их ментальностью и мировоззренческим набором аксиом. Рабы принципиально не могут пожелать ничего кроме господства (Марк Порций Катон Старший). Именно его они и называют свободой и Царством Божиим. Бог не мог и не может даровать людям свободу, так как каждый обуславливает её несвободой другого. Итак, на примере христианства мы видим, как тесно переплетаются две формально взаимоисключающие системы мировосприятия: Христос по любви к немощным людям дарит им свободу. Но христианство, отягощённое количеством вынуждено постоянно возвращаться к семиотике власти ради «немощного

брата» (Ср.: Рим. 14:15).

Даже известная миссионерская формула преп. Серафима Саровского: «спасайся сам, и тысячи вокруг тебя спасутся» [5, с. 11.] хоть и противостоит доминированию экспансии над сотериологией, но структурно подчинена основной её установке: твоё спасение зависит от твоей эффективности в расширении влияния нашего мировоззрения. В этом можно увидеть методическую близость с сетевым маркетингом, вовсе не нуждающимся в Боге. В том же ключе построена фраза ап. Иакова: «обративший грешника от ложного пути его спасёт душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5:20). Здесь христианин измеряется не его личными качествами, а степенью его полезности для распространения определённых мировоззренческих позиций.

Всеобщая миссия экспансии какой-либо картины мира, переходящая в миссию её всеобщности, не учитывает определённой доли слушателей, для которых маргинальность есть важный или необходимый фактор соответствия их психотипу. Социальная психология выделяет нонконформистский тип сознания, т. е. людей, которым непременно необходимо отличаться от большинства, которым претят огромные структуры (постструктурализм С. Жижека, Дж. Агамбена, А. Негри, Ж. Рансьера, А. Бадью и др.). Таким людям нужны не те или иные маргинальные теории (с которыми борются апологеты всеобщности), а сама маргинальность (сектантскость) как способ существования по отношению к большому социуму. В этом смысле борьба Церкви с сектами воспринимается как борьба империализма против малых независимых формирований. Тотальная борьба с сектами неизбежно сама плодит свою противоположность: успех тотальности есть наибольший мотиватор её оппонентов. В этом недостаток всеохватной задачи экспансии мировоззрения в мире и глобальной религиозной миссии как стратегии. Притеснение маргинальных форм религиозности (сект) и идеологических меньшинств во всех веках и народах является принадлежностью больших структур по отношению к малым, а не истины по отношению к заблуждению, как то представляется в контексте их мировосприятия.

Чтобы выйти из дискурса власти и тотальности к диалогу личностей, соотносящих свои фундаментальные мировоззренческие позиции, необходим экзистенциальный акт преодоления эволюционной заданности параметров человеческого общения. Ведь, исходя из эволюционной цели распространения вида и адаптивности человеческой природы, наше сознание воспринимает другого человека только в перспективе этого типа задач. То есть спектр восприятия и анализа другого человека проходит на уровне определения его выгодных или невыгодных параметров. Его личностные качества рассматриваются в той же перспективе. В ситуации дискуссии противопоставление суждений бес/сознательно классифицирует утверждения собеседника как угрозу, защиту или источник беспокойства. В этом измерении даже при благожелательном настроении и успешном ходе диалога ситуация в целом остаётся состоящей из противоположностей. Необходим путь избавления от дискуссии как контакта внешних защитных конструкций только. То есть необходима приемлемая форма элиминации аргументации. Здесь могло бы быть уместным применение концепции М. Бахтина и М. Бубера о чистом диалоге «Я – Ты». В этом дискурсе классическое столкновение апологетических теорий мировоззрения есть соотнесение «оно» с «оно». Здесь рождается пространство для обозначения нового понимания дискуссии как открытого диалога мировоззрений. Дискуссии как соотношения незащищённых (апологетикой) мировоззренческих позиций.

«Диалог, – пишет О. Муравьёва, – это принцип человеческого существования, где протекает подлинное бытийствование человека – вовлечённость в отношении к Другому» [6, с. 116]. М. Бахтин предлагал видеть в диалоге не столько анализ имеющихся мировоззренческих позиций, сколько сам момент созидания этих позиций. Он писал: «Два принципиально различных, но соотнесённых между собою ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия» [7, с. 147]. Г. Батищев [8] определяет подлинность бытия в таком характере

общения, который выявляет сущностное в мировоззрении каждого. В его терминологии такое общение есть «онтокоммуникация». Сличение тех или иных взглядов и предпочтений не имеет возможности дойти до глубины субъекта мировоззрения. Тем более, когда участники диалога в целях продвижения своей картины мира стремятся к девальвации чуждых им позиций.

Как подчеркивает Г. Батищев, личность вступает в онтокоммуникацию только тогда, когда «ничего не требует, ничего никому не навязывает, не проецирует на другого свое мерило» [8, с. 125]. В онтокоммуникации человек ставит под вопрос не аргументацию оппонента или его теорию, он проблематизирует самого себя для другого. В общении такого рода обращённость к другим является мировоззренческим поступком, делом, «высказывание бытия в его самоадресованности к другому» [8, с. 125].

Такое понимание соотношения мировоззрений предполагает внутреннюю способность и готовность на немалую степень самоотречения. Тут необходимо методологическое растождествление своего «Я» и набора тезисов своего мировоззрения. На это способен далеко не каждый из тех, кто в мировоззренческом противостоянии настроен отстаивать свои позиции. Оба положения (защиты и притяия) равно укоренены в структуре мышления. А. Швейцер обращал внимание на это внутреннее противоречие. Важнейшим он считал «услышать этот конфликт чувства самоотречения и необходимости самоутверждения. Тогда человек будет жить в согласии с истиной. Чистой совести у истинно мыслящего человека быть не может, чистая совесть есть изобретение дьявола» [9, с. 274].

Таким образом, мы приходим к тому, что соотношение парадигмальных аксиом может мыслиться только как манифестация собственного сознания с целью быть понятым собеседником, а не с целью принудить его к согласию. Манифестация сознания есть по своей природе свидетельство опыта, а не теоретическое утверждение, о чём В. Дильтей писал как об «объективации жизни» – её вербального выражения, узнаваемого в переживании «категории жизни». А. Пятигорский так описывал манифестацию сознания: «В обсервационной философии манифестация – не действие и не процесс. Скорее, она может мыслиться – но только, когда речь идёт об объектах мышления или содержаниях сознания, которыми и ограничивается область употребления этого термина – как состояние или, точнее, как самое общее понятие, в терминах которого возможно описание сознания» [10, с. 140].

В этом случае, доверие свидетельству есть необходимое условие диалога мировоззрений. Здесь проходит граница аргументации как инструмента дискуссии и начинается самосвидетельство ценностного содержания сознания. Например, самая краткая формулировка содержания теистического сознания: приобщение к Богу возможно и действительно [11]. Мы можем ставить под сомнение точность словесных выражений оппонента, но не само содержание свидетельства. Так как важнейшим методологическим обстоятельством здесь является то, что если стороны не окажут доверия тезисам манифестации иного сознания, они не выйдут из круга собственных аксиом.

В структуре классической мировоззренческой дискуссии аргументация ограждает аксиомы каждой из сторон, что выступает актуальным препятствием их артикуляции. Фундаментальный тезис того или иного мировоззрения чаще всего остаётся невыявленным. В структуре классической дискуссии он заслонён плотным оплотом доводов и аргументов. Сравнение, собственно, глубинных мировоззренческих тезисов не может осуществиться по причине образующейся каждый раз лакуны между базисными тезисами дискуссии. Её заполняет столкновение аргументов.

В рамках мировоззренческой дискуссии, понимаемой как манифестация сознания свидетельству оппонента необходимо доверие в той степени достоверности, какую он сам утверждает, потому что инструментами иной парадигмы её принципиально проверить невозможно. В этом методологическом шаге мы видим преодоление необходимости поиска третьей лакуны для мировоззренческой дискуссии и максимально возможное преодоление компаративистской лакуны.



Как возможно предлагаемое соотнесение парадигм? Некоторые эпистемологические модели, например, Т. Куна предполагают это невозможным. Однако, исходя из других моделей (например, А. Пуанкаре) это представляется вполне возможным, если учесть, что структура мышления человека никогда вполне не соответствует интерпретирующей её мировоззренческой теории. Препарируя мировоззренческие позиции, мы можем видеть, что человек, идентифицирующий себя как религиозно верующий часто разделяет вполне материалистические позиции мировоззрения. По этой причине ряд его мыслительных операций может проходить по алгоритму неверующего, то есть имплицитно исходя из практического отсутствия Бога. А «неверующий», как правило, обнаруживает в своём мировоззренческом базисе метафизические понятия и ценности. Поэтому, когда он мыслит о долге, любви, чести и т. п., то представляется возможным классифицировать его суждение как выстроенное в контексте существования Бога (в ключе кантовского «als ob») [12]. То же можно сказать и о практической общности других мировоззренческих конструкций. Это даёт соотнесению парадигм конструктивное значение. Сторона «А» отчасти опознаёт в себе сторону «Б» и наоборот: религиозное мировоззрение обнаруживает в себе материалистические (или даже антирелигиозные) практические положения. А неверующий опознаёт в себе важные предикаты верующего, христианин – мусульманина, баптист – православного и т. д.

**Выводы.** Таким образом, данная структура мировоззренческой дискуссии заново ставит участников в ситуацию самоидентификации. Это плодотворно даже тогда, когда после артикуляции собственного и понимания чужого сознания оба опять выбирают свою прежнюю мировоззренческую идентификацию. Только в этом случае происходит обогащение и сближение различных типов сознаний, а не только полемического аппарата богословских и философских школ.

#### Список использованной литературы:

1. Тагиров Ф. В. «Я» vs «другой» – дискурс насилия в поле «сакрального» / Ф. В. Тагиров // *Философия права*. – 2008. – №4 (29). – С. 72-78.
2. Шапочкин Д. В. Дискурс власти: лингвокультурологический аспект / Д. В. Шапочкин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-vlasti-lingvokulturologicheskiiy-aspekt>
3. Чернявская В. Е. Дискурс власти и власть дискурса. Проблемы речевого воздействия / В. Е. Чернявская. – М.: Флинт, 2006. – 136 с.
4. Тертуллиан. Против Праксея / Тертуллиан; Пер. А. Р. Фокина // *Альфа и Омега*. – 2001. – № 1(27). – С. 101-147.
5. Мацукевич А. Преподобный Серафим Саровский: Жизнь, чудеса, святости / А. Мацукевич. – М.: Эксмо, 2011. – 350 с.
6. Муравьева О. И. Психологическая коммуникативная компетентность / О. И. Муравьева. – Томск. Изд. Томского ун-та, 2012. – 160с.
7. Бахтин М. М. Работы 20-х годов / М. М. Бахтин. – К.: Next, 1994. – 384 с.
8. Батищев Г. С. Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // *Вопросы философии*. – 1995. – № 3. – С 103-129.
9. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер; Пер. с немецкого Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. – М.: Прогресс, 1973. – 360 с.
10. Пятигорский А. М. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии / А. М. Пятигорский. – М.: Азбука-Аттикус, 2016. – 192 с.
11. Вестель Ю. Тезисы в защиту паламизма / Ю. Вестель [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/critic/40335>
12. Кант И. Критика чистого разума. Критика практического разума. Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Эксмо, 2018. – 464 с.

#### References:

1. Tagirov, F. V. (2008). "I" vs "other" – discourse of violence in the field of "sacral". *Filosofiya prava (Philosophy of Law)*, 4 (29), 72-78 (in Russ.)
2. Shapochkin, D. V. (2017). Discourse of power: linguocultural aspect. *Retrieved from: https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-vlasti-lingvokulturologicheskiiy-aspekt* (in Russ.)

3. Chernyavskaya, V. Ye. (2006). *Discourse of power and power of discourse. Problems of speech exposure*. Moscow: Flint (in Russ.)
4. Tertullian (2001). Against Praksey. *Al'fa i Omega (Alpha and Omega), I (27)*, 101-147 (in Russ.)
5. Matuskevich, A. (2011). *St. Seraphim of Sarov: Life, wonders, sacred objects*. Moscow: Eksmo (in Russ.)
6. Murav'yova, O. I. (2012). *Psychological communicative competence*. Tomsk: Tomsk University (in Russ.)
7. Bakhtin, M. M. (1994). *Works of 20<sup>th</sup> years*. Kiev (in Russ.)
8. Batishchev, G. S. (1995). Find and find yourself. Features of the culture of deep communication. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy), 3*, 103-129 (in Russ.)
9. Shveytser, A. (1973). *Culture and Ethics*. Moscow: Progress (in Russ.)
10. Pyatigorskiy, A. M. (2016). *Thinking and observation. Four lectures on observational philosophy*. Moscow: Azbuka-Attikus (in Russ.)
11. Vestel', Yu. (2016). Theses in defense of palamism. *Retrieved from: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/critic/40335>* (in Russ.)
12. Kant I. (2018). *Criticism of pure reason. Criticism of practical reason. Criticism of judgment*. Moscow: Eksmo (in Russ.)

### RUBSKYI Viacheslav Nikolaevich,

Candidate of Theological Sciences,  
senior lecturer of the Department of Practical Psychology,  
Odessa National Maritime University,  
e-mail: pavv@te.net.ua

#### EXPANSION OF WORLD VIEW AND OVERCOMING POWER DISCOURSE

**Abstract. Introduction.** *The article analyzes the process of spreading the worldview to an external audience. The problem is that most often the exhibited worldview becomes a part of the power's expansion in the minds of both: those who perceive and promote it. In particular, the expansion of the religious worldview is associated with violence not only historically, but also structurally, in such a way that violence acts as an integral part of it. The problem is how to distance itself from the discourse of power, despite the fact that it is rooted in the very ideological structure of Christianity and is one of its main provisions. Purpose.* *The purpose of the article is to designate the least traumatic form of communication of representatives of different worldviews. Methods.* *The principles of the "philosophy of dialogue" (F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber, M. Bakhtin) are applied to solve the designated problem. Also applied the method of theological analysis of the sacred texts. Results.* *The author draws attention to the simultaneous presence and equal ontological significance of both the discourse of violence and the discourse of love in the framework of one set of ideological statements. In Christianity, the sublime discourse of love is characterized by a maximum appreciation of the personality and the absence of hierarchy. But human culture for the most part has not yet been divorced from the dictates of evolutionary tasks. Even religion in this context is absorbed by the realization of instincts. To get out of the discourse of power and totality to the dialogue of personalities, correlating their fundamental ideological positions, an existential act of overcoming the evolutionary determination of the parameters of human communication is necessary. Originality.* *The article presents the manifestation of one's own consciousness in the face of Another as an existential act of overcoming the evolutionary parameters of human communication. The idea of manifestation of consciousness as the least traumatic form of representation of the Outlook is qualitatively new in comparison with a large number of techniques of distribution of theoretical part of the Outlook. Conclusion.* *The correlation of paradigmatic axioms can be thought only as a manifestation of one's own consciousness in order to be understood by the interlocutor, and not to force him to consent. In this case, trust in the evidence of other experience is a necessary condition for the dialogue of worldviews.*

**Key words:** *discourse of violence, discourse of power, worldview, expansion, mission, dialogue, sacred.*

**Анотація.** *Рубський В. М. Експансія світогляду і подолання дискурсу влади. У статті проаналізовано процес поширення світогляду на зовнішню аудиторію. Найчастіше світогляд, що проповідують стає частиною розширення влади в свідомості як того, хто сприймає, так і того, хто поширює. Зокрема, розширення релігійного світогляду пов'язане з насильством не тільки історично, але й структурно, таким чином, що насильство діє як невід'ємна його частина. Проблема є дистанціювання від дискурсу влади, незважаючи на те, що він вкорінений в самій ідеологічній структурі християнства і є одним з його основних положень. Автор звертає увагу на одночасну співприсутність і рівне онтологічне значення, як дискурсу насильства, так і дискурсу*

любві в рамках одного набору світоглядних положень. Щоб вийти з дискурсу влади до діалогу особистостей, які співвідносять фундаментальні позиції своїх світоглядів, необхідний екзистенціальний акт подолання еволюційної заданості параметрів людського спілкування. У статті представлена маніфестація власної свідомості перед лицем Іншого (Ф. Ебнер, Ф. Розенцвейг, М. Бубер, М. Бахтін) як спосіб створення простору для нового розуміння дискусії, відкритого співвідношення незахищених позицій світогляду. Ідея маніфестації свідомості, як найменш травматичної форми співвідношення світоглядів, є якісно новим підходом, в порівнянні з великою кількістю методів зіткнення їх теоретичних частин.

**Ключові слова:** дискурс насильства, дискурс влади, світогляд, експансія, місія, діалог, священне.

Одержано редакцією 24.11.2018

Прийнято до публікації 07.12.2018

## ЗМІСТ

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

**Богомолець О. В., Богомолець А. П.**

До питання про зміни в українській ментальності ..... 3

**Сторожук С. В., Гоян І. М., Федик О. В.**

Світоглядні виклики гендерній політиці сучасності ..... 15

**Кретов П. В., Кретова О. І.**Фігура замовчування і філософема пам'яті у творчості Г. С. Сковороди  
та модерна традиція ..... 24**Борисова Т. В.**Эсхатология как часть культурного пространства  
в христианской картине мира Г. П. Федотова ..... 32**Гордійчук О. О.**«Революція гідності» та її вплив на ментальність українців:  
соціально-філософський аналіз ..... 39**Процишин В. М.**Соборність як феномен діалогічного спілкування:  
буттєві засади та мисленнєві репрезентації ..... 45

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

**Петрушкевич М. С.**

Конструювання релігійного дискурсу за допомогою мас-медіа ..... 53

**Ганаба С. О.**

Ідеї трансформативної антропології в організації освітньої діяльності ..... 60

**Пушонкова О. А.**

Медіа у контекстах медіа-археології та візуальної антропології ..... 67

**Астапова-Вязьмина Е. И.**Семиотическая модель общения и рассуждения  
на примере онлайн-игры в социальной сети Facebook ..... 76**Саковська О. Ю.**Тома Аквінський про *Creatio ex nihilo* та зародження людини ..... 84**Рубский В. Н.**

Экспансия мировоззрения и преодоление дискурса власти ..... 91

## CONTENTS

### HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL PHILOSOPHY

<b><i>Bogomolets O. V., Bogomolets A. P.</i></b> To the question of change in Ukrainian mentality.....	3
<b><i>Storozhuk S. V., Hoian I. M., Fedyk O. V.</i></b> Conceptual modern gender policy challenges .....	15
<b><i>Kretov P. V., Kretova O. I.</i></b> The figure of silence and philosopheme of memory in the work of G. S. Skovoroda and modern tradition .....	24
<b><i>Borisova T. V.</i></b> Eschatology as a part of cultural space in the Christian picture of the world in G. P. Fedotov .....	32
<b><i>Gordiychuk O. O.</i></b> «Revolution of Dignity» and its influence on Ukrainian mentality: socio-philosophical analysis .....	39
<b><i>Protsyshyn V. M.</i></b> Sobornist' as a phenomenon of dialogic communication: existential foundations and mental representations .....	45

### PHILOSOPHY OF CULTURE AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<b><i>Petrushkevych M. S.</i></b> Constructing religious discourse with the help of mass media .....	53
<b><i>Hanaba S. O.</i></b> The ideas of transformative anthropology in the organization of educational activity .....	60
<b><i>Pushonkova O. A.</i></b> Media in the context of media-archeology and visual anthropology .....	67
<b><i>Astapova-Vyazmina Ye. I.</i></b> The semiotic model of communication and the reasoning on the example of online-game in Facebook network .....	76
<b><i>Sakovska O. Yu.</i></b> Thomas Aquinas on creation ex nihilo and generation of a human .....	84
<b><i>Rubskiy V. N.</i></b> Expansion of worldview and overcoming the power discourse .....	91

**ВІСНИК  
ЧЕРКАСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія  
№ 2. 2018

Відповідальний за випуск  
*Марченко О. В.*

Відповідальний секретар:  
*Процишин В. М.*

Підписано до друку 21.12.2018.  
Формат 84x108/16. Папір офсет. Друк офсет. Гарнітура Times New Roman.  
Умовн. друк. арк. 10. Обл. вид. арк. 10,1.  
Замовлення № \_\_\_\_\_. Тираж 300 прим.

**Бізнес-інноваційний центр**  
**Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького**  
18000, Україна, м. Черкаси, бульвар Шевченка, 205.  
тел.: (0472) 32-93-05

Свідоцтво про внесення до державного реєстру  
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03