



ГЛОБАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ У СФЕРІ КУЛЬТУРИ: ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

- Глобальні виклики для сучасної культури
- Конфігурації пам'яті в контексті глобалізації
- Національно-культурна ідентичність: сучасні трансформації
- Релігія та релігійна культура: історія та сучасні трансформації
 - Сучасні форми актуалізації мистецької спадщини
- Гуманітарна освіта в умовах глобалізації: проблеми, підходи, рішення

**29-30 жовтня 2021 року
м. Львів**

УДК 130.2"20"(06)
ББК 87.667.1я431
Д 85

Глобальні трансформації у сфері культури: виклики сьогодення. Матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Львів, 29-30 жовтня 2021 р.). – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2021. – с. 163.

Концепція збірника ґрунтується на всебічному розгляді проблем культури і суспільства в умовах глобалізаційних процесів сьогодення. Тексти, представлені на широкий загал дослідниками, висвітлюють нагальні питання філософських тлумачень глобальних і локальних проблем сучасної культури, трансформацій соціокультурного простору, національно-культурної ідентичності, релігій та релігійної культури, мистецтва, моралі, освіти, цінностей та смислів.

Організатори конференції не завжди поділяють думку учасників. За достовірність інформації відповідають автори матеріалів. У збірнику максимально точно відображено орфографію та пунктуацію, запропоновану авторами.

© Львівський національний університет
імені Івана Франка
© Філософський факультет ЛНУ

Зміст

Глобальні виклики для сучасної культури

Мельник Володимир (Львів, Україна)	6
ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ЗАПИТИ І НАУКОВО-ТЕХНІЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ	
Кривда Наталія (Київ, Україна)	8
ГЛОБАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ: ПЕРСПЕКТИВИ ТА ВИКЛИКИ	
Альчук Марія (Львів, Україна)	11
ОТФРІД ГЬОФЕ ПРО ВИКЛИКИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	
Лазарович Надія (Львів, Україна)	12
ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ МАРКЕРИ СУЧАСНОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ У СВІТЛІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ	
Ярошенко Тетяна (Львів, Україна)	14
КУЛЬТУРОЛОГІЯ І ЕТИКА В ХАРАКТЕРИСТИКАХ, ВИКЛИКАХ І ВІДПОВІДЯХ СУЧАСНОЇ ДОБИ	
Борисенко Єлизавета (Київ, Україна)	16
ДИСКУРСИВНА ЕТИКА І МОЖЛИВІСТЬ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: ПОЗИЦІЯ К.-О. АПЕЛЯ	
Коваль Анатолій (Львів, Україна)	19
ВПЛИВ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ НА РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ	
Лосик Ореста (Львів, Україна)	22
СЕМІОЛІНГВІСТИЧНА ПРИРОДА ДИСКУРСУ В ІСТОРІЇ СУЧАСНОСТІ	
Карпіцькі Мікалай (Слов'янськ, Україна)	24
СІЛА ГІСТОРІЇ І АДЧУВАННЕ ГІСТАРЫЧНАГА ЧАСУ	
Поляруш Борис (Львів, Україна)	26
ЕКОЛОГІЧНИЙ ВИМІР КУЛЬТУРИ СУЧАСНОГО МЕГАПОЛІСУ	
Степанюк Дарина (Київ, Україна)	28
ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ІННОВАЦІЙНА ФОРМА НАСИЛЛЯ	
Erika Moravčíková (Nitra, Slovakia)	30
ATTENTION ECONOMY AND SURVEYLLANCE CAPITALISM AS A TOOLS OF HUMAN DOWNGRADING	
Откович Катерина (Львів, Україна)	32
СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ ДЛЯ ІНКЛЮЗИВНИХ ПОТРЕБ	
Богатирьов Данило (Київ, Україна), Чорноморденко Іван (Київ, Україна)	32
СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФУВАННЯ	
Силкіна Світлана (Київ, Україна)	36
НОВА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ	
Онищук Оксана (Львів, Україна)	37
МІЖНАРОДНИЙ ТУРИЗМ ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ	
Продан Тетяна (м. Львів, Україна)	41
ФЕНОМЕН ГІДНОСТІ ТА ПОТРЕБА ВИЗНАННЯ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ	

Конфігурації пам'яті в контексті глобалізації

Мозгова Наталія (Київ, Україна)	45
СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР КОЛЕКТИВНОЇ ПАМ'ЯТІ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	
Ferents Oksana (Львів, Україна)	47
MEMORY AND EMOTIONS: BETWEEN THE PAST AND THE FUTURE	
Ткачук Богдана (Львів, Україна)	50

ЗАСТОСУВАННЯ ПОНЯТТЯ "ЕВСИНОПСИС" З ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ ДЛЯ РОЗКРИТТЯ ПРОЦЕСУ ВІДТВОРЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ У ЛІТЕРАТУРІ (НА ПРИКЛАДІ РОМАНІВ "КЛАВКА" ТА "ЮРА" МАРИНИ ГРИМИЧ)	
Павлишин Анастасія (Львів, Україна)	
ТАРАС ЗАКИДАЛЬСЬКИЙ ПРО УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ-ДИСИДЕНТІВ	51
Коряга Павло (Львів, Україна)	
КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР РАДЯНСЬКОЇ ТИПОВОЇ АРХІТЕКТУРИ: СІХІВСЬКИЙ ЖИТЛОВИЙ МАСИВ У ЛЬВОВІ ЯК ПРИКЛАД ВЗІРЦЕВОЇ РАДЯНСЬКОЇ ЗАБУДОВИ	53
Божко Соломія (Львів, Україна)	
МІСТО БРОДИ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ОГЛЯД	55
Ковальська Олена (Львів, Україна)	
АРХІТЕКТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЛЬВОВА ЯК СПАДЩИНА ЛЮДСТВА	56
Дуда Наталя (Львів, Україна)	
ТРАДИЦІЙНА ПОБУТОВА КУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	60
Комарницька Тамара (Київ, Україна)	
ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА МОВУ СУЧАСНОЇ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ (НА МАТЕРІАЛІ ТЕКСТІВ УКРАЇНСЬКИХ ТА ЯПОНСЬКИХ ПОПУЛЯРНИХ ПІСЕНЬ)	64
Національно-культурна ідентичність: сучасні трансформації	
Кашуба Марія (Львів, Україна)	
ПОШУКИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	69
Сторожук Світлана (Київ, Україна)	
ДО ПИТАННЯ ПРО ВІДРОДЖЕННЯ НАЦІОНАЛІЗМУ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ	70
Власевич Тетяна (Львів, Україна)	
ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ Г.-Г. ГАДАМЕРА	73
Король Наталя (Львів, Україна)	
НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНЦІВ В МІЖВОЄННІЙ ПОЛЬЩІ: ДИСКУРС СУЧАСНИХ МЕТОДОЛОГІЙ	75
Кізима Михайло (Львів, Україна)	
КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОГО І НАЦІОНАЛЬНОГО	76
Ковальський Юрій (Львів, Україна)	
ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ	79
Страханська Анастасія (Львів, Україна)	
ВІЗУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ У ФОРМУВАННІ ІМІДЖУ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ. МІЛІТАРНЕ КІНО (НА ДОСВІДІ АТО (ООС))	81
Облакевич Віталій (Львів, Україна)	
КАПІТАН АМЕРИКА: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ ПОПУЛЯРНОГО ПЕРСОНАЖА ЯК ПОШУК АМЕРИКАНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	85
Релігія та релігійна культура: історія та сучасні трансформації	
Васьків Андрій (Львів, Україна)	
ПРІОРИТЕТИ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ УГКЦ В КОНТЕКСТІ	88

СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ	
Гераськов Сергій (Київ, Україна) РЕЛІГІЯ, ДЕРЖАВА І «НОВА ДУХОВНІСТЬ»: ДИСКУСІЯ ПРО СЕКУЛЯРНІСТЬ І ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ В ЯПОНЬСЬКОМУ НАУКОВОМУ ПРОСТОРІ	90
Колесник Ігор (Львів, Україна) БУДДІЙСЬКА МЕДИТАЦІЯ У КОНТЕКСТІ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: ВІД РУХУ ВПАСАНИ ДО MINDFULNESS ДЖ.КАБАТ-ЗІНА	95
Стеценко Валерій (Львів, Україна), Галуйко Роман (Львів, Україна), Зайцев Микола (Рівне, Україна) АСКЕТИЧНО-СПОГЛЯДАЛЬНА ТРАДИЦІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ І ПАЇСІЙ ВЕЛИЧКОВСЬКИЙ	96
Бойко Ігор (Львів, Україна) МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В СУЧАСНОМУ СВІТІ	98
Севастьянів Уляна (Львів, Україна) РЕАЛІЗАЦІЯ КОНЦЕПТУ «ВІРТУАЛІЗОВАНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ» НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ	101
 Сучасні форми актуалізації мистецької спадщини	
Філянніна Неля (Харків, Україна), Карпенко Катерина (Харків, Україна) ТРАНСФОРМАЦІЯ МИСТЕЦТВА: ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ НАД ТЕНДЕНЦІЯМИ ЗМІН	104
Пасічник Ігор (Львів, Україна) ДО ПРОБЛЕМИ МОДЕРНОГО ТА НЕМОДЕРНОГО ПОНЯТТЯ МИСТЕЦТВА	107
Гуменюк Тетяна (Київ, Україна) МИСТЕЦЬКІ «CROSSOVER–ПРОЕКТИ» ФОРМИ АКТУАЛІЗАЦІЇ МИСТЕЦЬКОЇ СПАДЩИНИ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ	109
Паньків Олеся (Львів, Україна) БІОМИСТЕЦТВО ЯК ФОРМА ДІАЛОГУ МІЖ НАУКОЮ, ТЕХНОЛОГІЯМИ ТА СУСПІЛЬСТВОМ	114
Ліщинська Ольга (Львів, Україна), Іванкова-Стецюк Оксана (Львів, Україна) ВІЗУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИЙ АСПЕКТ	115
Осадча Олена (Київ, Україна), Чорноморденко Іван (Київ, Україна) МУЗИКА ЯК ДІЄВИЙ ЗАСІБ ПРОФІЛАКТИКИ ЗАХВОРЮВАНЬ	119
Костинюк Юлія (Львів, Україна) ВПЛИВ ІМПРОВІЗАЦІЇ НА ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ	120
Філь Юлія (Київ, Україна) ІНДІЙСЬКА КУЛЬТУРА В ЖИТТІ Ю. М. РЕРІХА	125
 Гуманітарна освіта в умовах глобалізації: проблеми, підходи, рішення	
Рижак Людмила (Львів, Україна) УНІВЕРСИТЕТСЬКА АКАДЕМІЧНА КУЛЬТУРА В УМОВАХ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ	129
Петровський Петро (Львів, Україна) АКТУАЛЬНІСТЬ ФОРМУВАННЯ НАУКОВО-МЕТОДОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ФАХІВЦЯ ПУБЛІЧНО-УПРАВЛІНСЬКОЇ СФЕРИ	130
Атаманчук Вікторія (Київ, Україна), Атаманчук Петро (Кам'янець- Подільський, Україна)	133

ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНІ ПАРАМЕТРИ СУЧАСНОГО ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ	
Жигайло Наталія (Львів, Україна) ФОРМУВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ В УМОВАХ ОНЛАЙ- НАВЧАННЯ	135
Дарморіз Оксана (Львів, Україна) КУЛЬТУРОЛОГІЧНА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ОСВІТА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ ГЛОБАЛЬНОГО СВІТУ ТА ЛОКАЛЬНІ ВІДПОВІДІ	139
Сулим Володимир (Львів, Україна) ІНТЕНЦІЙНА ЕКСПЛІЦИТНІСТЬ ЕТНО-КУЛЬТУРНОГО КОМПОНЕНТА СТІЙКИХ СЛОВЕСНИХ КОМПЛЕКСІВ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ	140
Мандрищук Лариса (Львів, Україна) ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЇ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ: ПЕРЕКЛАДАЦЬКІ КУР'ЙОЗИ В УКРАЇНІ	142
César Rodríguez Orgaz (Madrid, España) Yakovyna Oksana (Kiev, Ucraina) LA ESCUELA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA Y SU PROYECCIÓN A EUROPA DEL ESTE (siglos XVI y XVII)	144
Олександра Кендус (м. Львів, Україна) МАСОВА КОМУНІКАЦІЯ ЯК СОЦІАЛЬНЕ І КУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ ТА ОБ'ЄКТ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	147
Бондаренко Наталія (Київ, Україна), Чорноморденко Іван (Київ, Україна) МЕТОДИ І ЗАСОБИ КОМУНІКАЦІЇ В ПІДГОТОВЦІ МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ	149
Поліщук Ростислав (Львів, Україна) ОЛІМПІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ОСВІТИ	150
Jakubovská Kristína (Нітра, Словаччина) KULTÚRNA PEDAGOGIKA AKO PROSTRIEDOK FORMOVANIA KULTÚRNEJ IDENTITY	152
Luty Jerzy (Вроцлав, Польща) PIĘKNO – KULTURA CZY BIOLOGIA? MIĘDZYKULTUROWE WYZNACZNIKI ESTETYCZNE Z PUNKTU WIDZENIA PSYCHOLOGII EWOLUCYJNEJ	154
Автори	155

Глобальні виклики для сучасної культури

Мельник Володимир (Львів, Україна)

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ЗАПИТИ І НАУКОВО-ТЕХНІЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Своєрідна цінність науки як системотворчого чинника європейської цивілізації обумовлює постійно зростаючу увагу дослідників різних галузей наукової діяльності до аналізу науки як соціального інституту та способу теоретико-методологічного усвідомлення процесів конституювання нового знання. Для з'ясування сутності науки як особливої, специфічної сфери пізнавальної діяльності, спрямованої на отримання (формування та конституювання) об'єктивного, системно організованого та несуперечливо-обґрунтованого знання про дійсність (соціальну та природню), необхідно, передусім, відзначити, що наука як особливий спосіб пошуку істини та раціоналістичного обґрунтування перетворюючої діяльності у відповідності до отриманого знання є, по суті, атрибутивним чинником становлення і розвитку, власне, європейської цивілізації. Вона не просто “хоче”, а була “приречена” народити специфічний спекулятивно-теоретичний спосіб освоєння світу і в подальшому, застосовуючи і вдосконалюючи його, завойовувати нові цивілізаційні висоти.

Сучасний етап розвитку науки виявляє особливий і органічний зв'язок науки з іншими формами та способами освоєння світу, наукового та позанаукового знання. Разом з тим, на відміну від інших способів пізнання світу, лише для науки характерне предметне і об'єктивне ставлення до нього. Наука не вичерпує і потенційно не в змозі вичерпати зміст культури, а дає лише свій понятійний зріз багатоманітної та багатогранної реальності, яка тільки у взаємодії з іншими способами пізнання – філософією, мистецтвом, релігією, мораллю та культурною творчістю здатна в принципі (в ідеалі) претендувати на системно-цілісне освоєння світу. В такому контексті на особливу увагу заслуговують дослідження соціокультурної зумовленості наукового пізнання й аксіологічного потенціалу науки, метафізичних (онтологічних) і методологічних її основ. Аналізуючи особливості науки нашого часу, особливу увагу звертаємо насамперед на процес посилення її теоретизації та існування різноманітних теоретико-методологічних підходів не лише в різних галузях науки, а й навіть в одній або суміжних наукових дисциплінах. Нині йдеться про плюралізм методологій, що стимулює процес розмивання образу цілісної науки. Необхідно з актуальністю виявити не тільки універсальні ідеали та норми наукового пізнання безвідносного до предметного поля науки. Такі намагання мають достатньо абстрактний, спекулятивний характер. Важливіше, з'ясовуючи особливості різних регіонів науки, експлікувати теоретико-методологічні імперативи як норми пізнавальної діяльності в природничих, соціально-гуманітарних і технічних науках.

У процесі посилювальної диференціації науки актуалізується пошук певних універсально-усталених методологічних принципів, які задають цілісність наукового пізнання. Вони становлять його специфічну субстанційну основу, наскрізний архетипний чинник генетичного ядра науки. Очевидно, визначальні принципи такого архетипного ядра формуються в процесі історичної генези науки. Йдеться про процедури

достовірності, обґрунтування, емпіричної підтвердженості чи принципової спростовуваності, актуально (чи потенційно) можливого опредметнення і под.

На особливу увагу заслуговує тема об'єктивності наукового знання, тобто здатності науки інституювати (добувати) об'єктивно-істинне знання, яке нині часто стосовно цих питань піддається сумнівам, передусім - у контексті філософсько-методологічних проблем квантової механіки та (на чому ще рідко акцентують) соціально-гуманітарного пізнання. Цікаво і симптоматично: щоразу, коли наукове пізнання стикається зі, здавалося б, невирішуваними питаннями гносеологічного чи світоглядно-методологічного характеру, виникає потреба філософсько-методологічного обґрунтування "вічних проблем". З поміж них - питання об'єктивності наукового знання, наявності універсальних норм та ідеалів науки, які відділяють, демаркують її від інших форм освоєння світу. Зауважимо: незважаючи на кардинальні відмінності природничих, гуманітарних і технічних наук, вони виявляють подібність, універсальність пізнавальних практик. Як конкретний приклад наведемо ймовірно-персоналістську зумовленість об'єктивного процесу пізнання у квантовій механіці й гуманітарних науках, хоча їх стратегічне спрямування та методологічна своєрідність очевидно відмінна: перші прагнуть пояснити, другі - зрозуміти та сприйняти.

Крім того, абсолютизація значення і ролі наукової раціональності витіснили й знівельовали розгляд питання про сутність та функції ірраціонального, його взаємозв'язок зі сферою раціонального. Вузько-раціоналістичний образ науки виявився нге лише абстрактним, а, по суті, неточним, одномірним і тому, можливо, й неправильним. Цілком підставово розглядати раціональні смисли ірраціонального й інтенції ірраціонального в раціональному. Такий погляд допомагає аналізувати науку як своєрідну духовно-інтелектуальну практику саме людського призначення, що виявляє людиномірність науки як асимптотичне поєднання ірраціональних і раціональних чинників, дає підстави інтерпретувати її як атрибутивно-субстанційний вимір незавершувального сходження людини до самої себе у процесі її віднаходження в бутті.

Нині світ живе у тривожному очікуванні, яке пов'язане з виявом численних кризових явищ в усіх сферах життєдіяльності європейської цивілізації — економічній, екологічній, політичній, культурницькій і т.д. А найголовніше — підриваються фундаментальні засади людського буття, ставиться під загрозу реальність існування людини як такої. Сучасний світ продукований творчою енергією людини з надією відтворити найкращий еквівалент багатства його душі, як виявилось, збудований зовсім не за гуманістичним проектом, а скоріше — навпаки. Людина прагнула побудувати храм високої душі, але після себе залишила смітник незреалізованих надій.

Людина не просто користується досягненнями науково-технічного прогресу, а по суті стає заручником нової техногенної цивілізації з штучно створеним середовищем її буття, віртуальним інформаційним простором та пануванням ідеології масового необмеженого споживання. Людина з творця та самоцілі перетворюється на засіб цивілізаційного процесу.

У сфері науки людина не стільки знаходить поле для вияву та реалізації свого креативного потенціалу, скільки складає живу стихію та поєднання раціональних та ірраціональних чинників як внутрішньої субстанційної основи постановки та вирішення суто наукових завдань. Маємо ознаки народження нового феномену кінця ХХ — початку ХХІ століття — наукократизм.

У такій достатньо сутінковій, з точки зору оптимістичних надій, ситуації цивілізаційних тупиків головне визначитися не лише з метою, але й засобами, інструментарієм з допомогою яких слід шукати адекватні відповіді на постійно народжувані світоглядні питання онтологічно-буттєвого та екзистенційно-антропологічного характеру — цей світ для нас чи ми для нього і який все таки не редукований для зовнішньої та тілесної необхідності, метафізично-духовний (сакральний)

вимір та сутність людського “я”, яке, чомусь не вживаючись із самим собою постійно прагне зрозуміти світ навколо себе для ідентифікації себе.

У наш час особливо чітко простежується предметне поєднання зусиль філософії та науки не стільки в об’єктивному пізнанні закономірностей природного і соціального світу – істин буття, вирішенні складних гносеологічних та методологічних проблем, скільки в повороті до антропологічної проблематики у різних її вимірах. Тобто, науку розглядають як властиво-людську здатність і чинник вияву людських екзистенціально-гносеологічних можливостей, як сутнісний вияв власне людського духовного феномену.

Кривда Наталія (Київ, Україна)

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ: ПЕРСПЕКТИВИ ТА ВИКЛИКИ

Глобалізація – це складний і не однозначний процес, який торкається всіх сфер життєдіяльності людини та суспільства. Вона зумовила істотне прискорення «соціодінаміки культури» (А. Моль) завдяки істотному скороченню процесу вироблення та поширення культурних продуктів та сприяла зростанню рівня інформованості та освіченості суспільства, розширенню кругозору людини. Відкриття кордонів, можливість швидко долати великі відстані та небувалий до цього розвиток інформаційних технологій, дали можливість чи не кожному охочому без зайвих зусиль знайомитися з кращими культурними надбаннями людства, користуючись послугами найвідоміших сховищ культурних цінностей. Сьогодні всім без винятку доступні тури віртуальними музеями, картинними галереями, визначними пам’ятками історії та численні освітні медіапроекти, завдяки світовій інформаційній павутині відкрили можливість усім охочим познайомитися з кращими здобутками людського генія, незалежно від того чи зосереджені вони в Києві, чи у Львові, у Кракові чи Брюсселі, у Лондоні чи в Парижі чи інших містах. Особливо актуальними такі віртуальні експозиції стали у період пандемії, яка істотно обмежила суспільну мобільність та міжособистісну комунікацію та вивільнила час мільйонів людей для знайомства з багатими книгосховищами найбільших бібліотек світу – бібліотеки Конгресу США, Британської бібліотеки, Бібліотеки Гарвардського університету, Національної бібліотеки України імені В. Вернадського та ін. До їхніх книжкових фондів протягом кількох століть мали доступ тільки нечисленні інтелектуали, зайняті у сфері юриспруденції, викладацької чи наукової роботи, натомість сьогодні отримати доступ до рідкісних видань різного періоду, має доступ практично кожен.

Завдяки відкриттю різноманітних культурних ресурсів, глобалізації у єдності з інформатизацією призвели до посилення культурних обмінів та різко розширили коло людей, які перетинаючи реальні чи віртуальні кордони мандрують культурними світами, не прив’язуючись до якогось з них. Особливо позитивними зміни спричинені глобалізацією стали для талантів та видатних науковців, які можуть легко перетинати кордони країн з метою ознайомлення зі своїми здобутками усіх зацікавлених. Цьому певним чином сприяє й всесвітня мережа: завдяки блискавичній швидкості передачі інформацію у всі куточки земної кулі, здобутки, які ще кілька десятиліть могли вважатися національним надбанням, стають здобутком усього людства, чому істотно сприяє створений глобалізацією культурний стандарт – володіння кількома іноземними мовами, персональним комп’ютером, уміння спілкуватися з представниками з інших культурних світів, розуміти основні тенденції розвитку сучасного мистецтва, літератури, філософії, науки тощо.

Очевидно, що означені нами зміни, в тому числі й сформований під впливом глобалізації культурний стандарт, має й негативні сторони. Як свідчать дані ООН, майже половина (тобто 3,4 млрд) у світі живуть за межею бідності [5]. Це ж, своєю чергою,

означає, що ці, зайняті виживанням, люди не мають найменшої можливості познайомитися з кращими здобутками світового генію, а з ними й піднятися до вимог культурного стандарту, який є наразі є необхідною умовою входження в глобальний культурний простір, який поки-що орієнтується уніфікацію локальних спільнот, завдяки поширенню спільних і що цікаво «гуманістичних» цінностей, норм, стандартів, ідеалів тощо. Власне кажучи, внаслідок глобалізації, значно частина населення залишається «поза бортом» культури та цивілізаційного розвитку.

Загалом видається, що не буде перебільшенням сказати, що глобалізація породжує певний рівень культурної універсалізації та уніфікації, котра дуже схожа за своїми характеристиками з культурними процесами періоду Античності. Попри те, що культура тогочасних полісів могла істотно різнитися, поеми Гомера, вчення Протагора, Сократа, Софокла, Евріпіда та багатьох інших видатних тогочасних постатей вважалися надбанням грецької ойкумени, тобто всього цивілізованого світу. В Даній Греції, так само як і сьогодні, всі ті, хто не поділяв (з об'єктивних – незнання мови, територіальну віддаленість чи народження, чи суб'єктивних причин) загальноприйняті цінності та соціальні стандарти, вважалися варварами та чужинцями. Цікаво, що ця дещо суперечлива назва утвердилася у світі, представники якого, принаймні до періоду елінізму, не знали єдності мови та вирізнялися чималим культурним розмаїттям. Аналогічна ситуація спостерігалася й в епоху Середньовіччя, культурне розмаїття якого у горизонтальному та вертикальному вимірі істотно нівелювалося спільною для усіх християнською релігійною традицією.

Так, само як «Великі Традиції» домодерної доби, глобалізація створює передумови для виходу культури за межі родоплемінних, локальних та національних територіальних об'єднань. Завдяки інформаційним технологіям ідеї, символи, знання і вміння, накопичені тим чи іншим етносом, розповсюджуються на інші культурні світи, тим самим відкриваючи можливість широкого міжкультурного діалогу народів і націй в процесі якого поступово проглядається культурна уніфікація. Остання, як доводить австралійський дослідник М. Вотерс, спираючись на постмодерністську теорію симулякрів Ж. Бодрійяра, найбільш яскраво проявляється в культурі, яка постає простором образів і символів, що, на відміну від визначеної традицією політики чи економіки, легко поширюються у світі без найменшої прив'язки до конкретної території чи спільноти. З огляду на це, М. Вотерс розглядає глобалізацію як сукупність тенденцій, «що ведуть до детериторіалізації соціального, обумовленої експансією символічних обмінів»[4, с. 129]. Інакше кажучи, вчений вважає, що в майбутньому нас очікує світ екстериторіальної чи детериторіальної реальності з єдиною культурою. Її розвиток та утвердження будуть цілком природними, тобто формування єдиної загальнолюдської культури на основі західних гуманістичних цінностей відбудеться у підсумку поступового розкладання національних культур.

Слід зазначити, що прихильники культурної глобалізації та уніфікації вказують на сукупність, незаперечних переваг цього процесу. Так, наприклад, Д. Гелл з колегами вважають, що «сучасна культурна глобалізація асоціюється з декількома досягненнями, такими як нові глобальні інфраструктури безпрецедентного масштабу, які забезпечують великі можливості проникнення елементів культури через кордони й зниження собівартості їхнього використання; зростання інтенсивності, обсягу і швидкості культурного обміну і комунікацій всіх видів; поширення західної масової культури... панування багатонаціональної індустрії культури в створенні й володінні інфраструктурами і організаціями для виробництва і розподілу культурних товарів; зрушення в географії глобальної культурної взаємодії»[8, с. 402-403]. Інакше кажучи, на думку Д. Гелла, глобалізація культури – це необхідна умова подальшого людського розвитку, адже тільки завдяки взаємопроникненню різних культур, їх синтезу на основі загальнолюдських цінностей, сформованих західноєвропейською культурою, може дати стимул подальшого розвитку людської цивілізації.

Висновки та зауваги згаданих нами дослідників не позбавлені раціонального зерна, навіть попри те, що повністю ігнорують той факт, що в підсумку модернізації периферії, глобалізації та впливу на культури західних країн національних культур іммігрантських спільнот, Захід сьогодні вже не можна вважати привілейованим агентом культурної модернізації [1]. В цьому контексті доречно згадати успішні культури сучасності, які не відтворюють і не копіюють зразки західного світу, тим самим спростовуючи їхню монополію. Крім того, не варто забувати, що глобалізація нерозривно пов'язана локалізацією, що дає підстави погодитися Р. Робертсом у тому, що глобалізація культури – це значно складніший процес, ніж може видатися спочатку. З огляду на це, вчений підходить до глобалізації як до процесу глокалізації та уніфікації культури, який, на його думку, призведе не до єдності, а до створення ситуації невизначеності в усьому світі [2]. У своїх роботах він вказує на те, що глобалізацію слід розглядати як соціокультурний процес, підсумком якого стане актуально «глобальний людський стан», який можна визначити у термінах гомогенізації й гетерогенізації. У першому випадку мова йде про створення глобальних світових структур, натомість у другому – про взаємодію локальних культур в рамках глобального світу. Ці два процеси не виключають один одного, а це означає, що новостворена «глокальна культура», буде своєрідним простором, в якому здійснюється взаємодія і взаємопроникнення локальних культур як культурно-історичних утворень, що мають власну ментальність і здатні до збереження своєї ідентичності в умовах глобалізації.

Концепція глокалізації Д. Робертса, на наш погляд, має вагомий пояснювальний потенціал, оскільки добре прояснює ті процеси, що відбуваються у сучасному світі. Розмивання національної ідентичності в сучасному світі супроводжується фрагментацією історично сформованих політичних і культурних кордонів та зростанням цікавості до локальних (регіональних) культурних символів, традицій та звичаїв. Вони стають культурною основою групової єдності, в основі якої лежить «почуття взаємного піклування і лояльності», котрі «є загальноприйнятою рисою щоденного життя, навіть попри те, що їхня глибина й інтенсивність варіюються у різних типах спільнот» [0, с. 20].

Література

1. Huntington S. 1996. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y.: Simon & Schuster, 1996. 367 p.
 2. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. SAGE, 1992. 211 p.
 3. Storozhuk S., Hoyan I., Fedyk O., Kryvda N. Worldview and ideological priorities of modern society: ukrainian and euro-atlantic context. Ideology and Education in Post-Soviet Countries—Issue № 2 (13), 2019, 255-272.
 4. Waters M. 1999. Globalização. Oeiras. 1999.
 5. Вашингтон, 17 октября. /ТАСС/. URL: <https://tass.ru/obschestvo/5682644>
 6. Робертс Д. Крах модернизации: глобализация и культура. Художественный журнал. 2004. № 4. Доступ: <http://xz.gif.ru/numbers/56/3/> (дата доступу 08.10.2021).
 7. Сторожук С.В., Кривда Н.Ю., Вплив медіа на колективну пам'ять. Науковий журнал «Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія», [S.l.], №. 11(1), С. 90-100.
 8. Хелл Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. 2004. Глобальные трансформации: политика, экономика, культура (пер. с англ. В.В. Сапова и др.). М.: Практика. 576 с.
- Як Б. Национализм и моральная психология сообщества. М. : Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.

ОТФРІД ГЬОФЕ ПРО ВИКЛИКИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Отфрід Гьофе – сучасний німецький філософ, написав ґрунтовну філософську монографію «Демократія в епоху глобалізації» в якій досліджує складнощі та багатовимірність процесу глобалізації, критикуючи абсолютизацію глобалізму і комунітаризму. Глобальні виклики сучасної епохи потребують дискусій, дискурсів – філософсько-правових, етичних, політичних. Автор з'ясовує принципи та виміри процесу глобалізації, які розкривають глибинні соціокультурні зрушення. Він зазначає, що «людство створює глобальне поле взаємин; плетиво впливів і зв'язків, які поряд із новими шансами приховують нові небезпеки, несуть із собою не лише нові перспективи, а й нові обмеження» [1, с.16]. Звертається увага на негативні наслідки глобалізації – насильство, свавілля, засмічення довкілля; на крайнощі – етатизм і економізм.

Професор виокремлює три епохи глобалізації – Античність, Новий Час, Модерн, підкреслюючи трьохвимірність сучасної глобалізації, яку розглядає з позиції політичної філософії. Перший вимір – людство має здатність до насильства; другий – люди мають здатність до взаємодії; третій – здатність людей до кооперації. Він відкреслює вагомість філософії, природничих і гуманітарних наук, адже знання належать всьому людству. Важливим є здатність людей до взаємодії, адже це допоможе зберегти їхнє індивідуальне і колективне життя та добробут. Здатність людей кумунікувати – мислити і говорити, публічно і відкрито розкривати екологічні, економічні, політичні проблеми та вимагати справедливості.

У своїй праці О.Гьофе ставить питання про початок глобалізації. Чи це є 1969 рік («запуск першого супутника Місяця»)? Чи це є 1808 рік («початок індустріалізації»)? Чи це є 1492 рік («відкриття Америки»)? Відповіді на ці запитання пов'язані зі світовими соціальними подіями, зокрема економічною глобалізацією, глобальним ринком, виникненням мегадержав, міжнародними організаціями, культурною глобалізацією. Розкриваються загальні умови можливості глобалізації: соціальні – життєвий простір існування людей, який має регулюватись правом і звичаями, а також – міжнародним правом.

Світове товариство потребує вільної конкуренції, еволюційних змін, творчості людей та самостійності вирішення проблем у різних сферах діяльності. «Основними формами суспільного буття є держава і право, їх потребує і світове товариство: між державами, як і між індивідами та групами, замість насильства має панувати демократично «зороване» право і справедливість» [1, с.25]. На виклики глобалізації має впроваджуватись демократія в світовому вимірі. Зокрема наголошується на необхідності мирного устрою, чесної діяльності та глобальних – справедливості, солідарності, любові до ближнього. Досить важливо, що демократичний устрій сприятиме розвитку регіональних особливостей та оберігатиме соціальні і культурні різноманіття.

Людмила Ситніченко, здійснила переклад українською працю О.Гьофе, підкреслюючи вагомість та актуальність для нашої держави, що надає можливість «зрозуміти та теоретично осягнути в контексті прав людини складні та суперечливі процеси, пов'язані з демократизацією українського суспільства» [1, с.13]. Для України дуже потрібен соціально-філософський дискурс справедливості. Його актуальність зумовлена не лише відсутністю розроблених теорій, як у західноєвропейських дослідженнях. Зокрема важливо «не просто інтуїтивне (соціалістичне чи релігійне), а раціональне, філософське тлумачення проблеми справедливості, засноване на принципових досягненнях сучасної політичної та соціальної філософії, філософії права» [3, с.262]. Л.Ситніченко розкриває найбільш впливові теорії справедливості, зокрема, формальні та аналітичні. Вона виділяє такі теорії справедливості: ліберальну Дж Ролза, комунітарну Р. Рорті, постмодерну Ж. Деріди, Ж. Ліюгара.

Проблема справедливості з античних часів хвилювала людей. Платон у праці “Держава” ставив за мету – проаналізувати та визначити справедливість. У ХХ столітті Дж. Ролз видав працю “Теорія справедливості”[2], в якій виділяє справедливість як чесність. Проблема справедливості сьогодні розуміється не просто як примха чи побажання, а як засаднича, фундаментальна умова суспільного життя. Потрібно не просто надіятись на справедливість, а необхідно її вимагати, тому що саме її люди винні одні одним. Про солідарність, доброзичливість, співчуття можна говорити лише тоді, коли люди дотримуються справедливості, відчувають доконечну потребу в ній. Філософсько-правове осмислення та аналіз проблем справедливості в теорії Ролза органічно вписується своєю актуальністю у вирішення сучасних державно-правових завдань, що виникають в процесі становлення громадянського суспільства. Його ідеї знаходять безпосередній зв’язок з необхідністю подолання соціально-політичної, економічної, духовної кризи в Україні.

У сучасній філософії права науковці аналізують комунікативну природу права, аналізуючи проблеми справедливості, відповідальності, солідарності. Правова онтологія визначає розуміння комунікативної природи права, тобто розуміння його як системи відносин, суб’єкти яких передають правову інформацію шляхом реалізації своїх прав і обов’язків в процесі соціальної взаємодії. У цьому значенні право є однією з найважливіших форм соціальної комунікації. Проблема справедливості розглядається завдяки двом основним підходам. Перший підхід – це теорія справедливості як чесності Дж. Ролза та її розгляд і розвиток європейськими філософами, що являється продовженням традиції Просвітництва (Дж. Лок, Ж.-Ж. Русо, І. Кант, К. Маркс). У західноєвропейській філософії такі ідеї розвивають Ю. Габермас, О. Гьофе, В. Гьосле.

Другий підхід – представники постмодерністської філософії розкривають проблему справедливості (Ж. Деріда, Ж. Ліотар). У їхніх працях справедливість не пов’язується з правом чи законом, а також немає ніяких логічних основ і розкривається як містичне явище. За своєю природою справедливість наближається до виваженості та міри, тому справедливість пов’язують з ідеологією та владою.

Дослідники виокремлюють ще теорію справедливості, яка засновується на принципах діалогічної філософії. Яскравий приклад – концепція справедливості щодо ближнього, яку висунув Е. Левінас (провідною ідеєю тут стає думка про спротив проти зла як наслідок того, що ми не приймаємо несправедливості по відношенню до Третього – відбувається перехід від ближнього до Третього, і саме цей Третій сприймається як джерело справедливості [4, с.455].

Література

1. Отфрід Гьофе. Демократія в епоху глобалізації. Київ: ППС-2002, 2007. 436 с
2. Ролз Джон. Теорія справедливості; пер. з англ. О. Мокровольський. Київ: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. 822 с.
3. Ситниченко Л. Методологічні зрушення в сучасній соціальній філософії // Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. Київ: Український Центр духовної культури, 2001. С. 260-294.
4. Vetter H. Gerechtigkeit für den Nächsten. Phänomenologisches zu Aristoteles und Emmanuel Levinas // Festschrift für Jan Schapp zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von P. Gödicke, H. Hammen, W. Schur, W.-D. Walker. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. S. 482 – 489.

Лазарович Надія (Львів, Україна)

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ МАРКЕРИ СУЧАСНОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ У СВІТЛІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Сучасна українська культура втягнена у цивілізаційний вир процесів глобалізації – нелінійних масштабних взаємодій міжкультурної асиміляції та інтеграції. Відтак, за словами М. Жулинського, «на культуру лягає колосальне навантаження, оскільки глобалізація, мов космічна «чорна діра», втягує народи і культури у всесвітній комунікаційний «котел». З одного боку, цей процес глобальної комунікації сприяє розповсюдженню культур, інтенсивному культурному діалогові, з іншого – задіює механізми культурної уніфікації, стираючи національний образ із цивілізаційної матриці» [2, с. 88].

Глобальні процеси, інтегруючи зовнішній культурний простір, посилюють внутрішню диференціацію, внаслідок чого сучасна людина опиняється у велетенському мозаїчному та фрагментарному колажі культурних традицій. «Замість диференціації та розсортування за чітко окресленими комірками, осередками (тобто за соціально-просторовою ознакою з певними визначеними межами), – зауважує К. Герц, – абсолютно різні підходи до життя починають перемішуватися на нечітко окреслених просторах (тобто в соціальних просторах, межі котрих – рухливі, розмиті й важковизначені)... Мати справу з пейзажами і натюрмортами – це одне, а з панорамами і колажами – цілком інше» [1, с. 182].

Глобалізація, що торкається передусім «квінтесенції» національних культур, змінює їхні ціннісно-нормативні основи, світоглядне підґрунтя етнічної самобутності, вносячи у такий спосіб невизначеність у смислові виміри буття людини в соціокультурному просторі. Невипадково тенденційним виявом аксіосфери сучасної цивілізації постає феномен етномагнетизму – прагнення людини бути долученою до практично етнічно однорідного культурного простору.

Сучасний український соціокультурний простір включений у вир цивілізаційних процесів глобалізації, проте для гідного інтегрування у глобальну культуру, необхідно самим досягнути систему національних цінностей та пріоритетів, осмислити здобутки української культури. Хоча, на переконання М. Жулинського, «українське суспільство не встигло набути статусу культурної самостійності – не сформувало ще нову культурно-історичну реальність, визначальним критерієм якої є національна духовна традиція і відкритість для діалогу з іншими національними культурами» [3, с. 68]. Безсумнівно одне: перспективи розвитку української культури повинні дотримуватись позицій «міжкультурного полілогу», що неодмінно передбачає збереження та розвиток розмаїття культурних цінностей, норм, взірців, парадигм і форм діяльності, виходячи з діалогічної взаємодії різних культур. Розглядаючи шляхи та перспективи розвитку української культури, варто звернути увагу на концепцію «гуманістичного глобалізму», інтегрована суть якої полягає у втіленні ідеї становлення багатополлярної спільноти країн, народів і культур, що є альтернативою так званого «конфронтаційного поліцентризму» [4, с. 343–348].

Ідеї культурного розмаїття, культурного плюралізму втілюються передусім у концепціях мультикультуралізму, транскультурності, інтеркультурності та ін. Відтак перспективи розвитку української культури у XXI ст. неможливо розглядати без урахування цих соціокультурних цивілізаційних маркерів епохи. Отже, феномен транскультуралізму орієнтує сучасну людину на систему цінностей, яка формується на наднаціональному, транснаціональному рівні, зумовлюючи розвиток тенденцій уніфікації соціокультурного простору. Натомість інтеркультуралізм постає явищем активної міжкультурної взаємодії, що ґрунтується на діалогічній парадигмі спів-буття різноманітних культур. Відповідно мультикультуралізм можна визначити як ідеологію, політику та соціальний дискурс, що визнає правомірність та цінність культурного плюралізму, значущість різноманіття культурних форм. Це дає змогу формувати єдиний соціокультурний простір на засадах толерантного спів-буття традиційних етнічних чи національних культур (в Україні, для прикладу, – культура татар у Криму, культури румунської та угорської діаспори на Закарпатті та ін.). Мультикультуралізм, підґрунтя

якого становлять загальногуманістичні цінності, може стати також основою гармонійного співіснування самотніх суб'єктів культури у полікуртурному і, відчасти, фрагментарному українському соціумі – поліетнічному, поліконфесійному, білінгвістичному.

На сучасному етапі соціокультурного розвитку особливої вагомості набуває актуалізація минулого як осучаснення цінностей та досвіду минулих поколінь, інваріантних структур організації життєвого світу людини у побудові майбутнього. Саме тому нам так важливо не втратити ті глибинні субстанційно-духовні надбання й етнонаціональні традиційні виміри, котрі становлять основу національного буття України та самотнього життєбачення українського народу.

Література

1. Герц К. Польза разнообразия / К.Герц // Thesis. – Вып. 3. – 1993. – С. 168 – 184.
2. Жулинський М. Кому довірити облаштування справедливої держави? Національна еліта – духовний щит на порозі глобалізації / М. Жулинський // М. Жулинський. Нація. Культура. Література. – К., 2010. – С. 78 – 90.
3. Жулинський М. Як вгамувати духовну спрагу, або пошуки шляхів набуття втраченої батьківщини / М.Жулинський // М. Жулинський. Нація. Культура. Література. – С. 61–76.
4. Пути и перепутья современной цивилизации / Ю. Н. Пахомов [и др.] ; НАН Украины. – К. : [б.и.], 1998. – 432 с.

Ярошенко Тетяна (Львів, Україна)

КУЛЬТУРОЛОГІЯ І ЕТИКА В ХАРАКТЕРИСТИКАХ, ВИКЛИКАХ І ВІДПОВІДЯХ СУЧАСНОЇ ДОБИ

Кожна доба, покоління у ній стоять перед необхідністю давати відповіді на нагальні питання свого часу, покликані творити свою модель культури, виробляти свої підходи до вирішення проблем. Це зумовлено постійним розвитком світу природи, суспільства, людини як частини цілого.

Ми живемо в добу глобалізації, перенасиченості інформацією, віртуалізації і симулякрів, часи швидкісних змін, цивілізаційних зрушень, трансформацій, які часто випереджають нашу здатність їх засвоїти, осмислити і прийняти як свої автентичні форми буття. Актуалізуються проблеми співвідношення інформації та знань, змісту і форми, кількісного і якісного в ціннісному світі людини, хаосу і порядку, норми і патології людської поведінки у суспільстві.

Такі проблеми стають предметом особливої уваги різних ділянок філософського, соціогуманітарного знання. Зупинимось на деяких характеристиках сучасної доби, а з ними і на особливостях сучасної етики, культури та культурології.

Одна з типологічних рис культури постмодерної доби - еkleктизм. Еkleктизм визначають як явище, процес, в основі якого лежить особливий тип взаємодії, що вирізняється механічним, штучним характером поєднання різного в одному, внаслідок чого утворюється певний конструкт, якому не притаманна органічна цілісність.

Тривалий час еkleктизм наділявся негативною конотацією недосконалого, незрілого, різномірного, позбавленого єдності, стилю, змістовної цілісності часу. Так було до доби постмодерну, коли переважав холістичний погляд на світ культури, історії, який розглядав розвиток через призму єдності складного цілого, великої ваги надавав єдиному духу часу, почерку, стилю культури. Проте холізм породив й певний застій, світоглядне бачення, що визначалося рамками і структурними елементами закритої системи (за типом

прокрустового ложа, де все, що не поміщалось у нього, відсікалося як зайве, несуттєве, непотріб, класифікувалося як не-нормальне), формами ідеологем – хворобливої ідейної гомогенності, в якій все підкорене заделегідь визначеному єдиному центру. Такий підхід при його гіпертрофованості породив явища тоталітаризму, різного роду «центризми» та ієрархії, а з ними і проблеми нерівності, асиміляції, відторгнення інородного, відчуття меншовартості, відтак і потребу у виході за межі усталеної системи, обґрунтування цінності хаосу, індивідуального, суб'єктивного - всього того, що здатне підірвати основи застигlosti, уникнути омертвіння, привнести новий зміст і форми, а відтак надати більшій життєздатності культурі та етиці.

Еклектизм став розглядатися у якості можливого сценарію народження нового, як один з перехідних етапів, котрий допомагає експериментувати і вирватись з полону старого. Недаремно сучасна доба - доба трансформацій та її культура й етика концептуалізуються в проблемному дискурсі «досвід меж та експерименту».

Природа еклектичного виявляє свою подібність з технологією гібридизації, процесів селекції, змішування та комбінаторики. В їх основі лежить інтенсивний пошук нового, що початково сприймається як дивне, химерне, аномальне, те, що знаходиться на межі різних культурних контекстів. Через це їх не можна оцінити однозначно лише як негативне чи, навпаки, позитивне. Прикладом може стати аналіз трансгуманізму, різні його бачення та оцінки. Відтак сьогодні еклектизм засвідчує свободу пошуку, один з етапів модернізації, процесів оновлення, трансформації, парадю індивідуалізованого буття культури й етики, мульткультуралізму, поліфонії, релятивізму, лібералізму та толерантності.

Серед викликів сьогодення, що боляче заторкують сферу освіти, науки, є перевага значимості інформації над цінністю смислу і знання. Втрачається авторство доробків, оригінальність, відтак і персональна відповідальність за продукти діяльності. Процес живої творчості, результатом якої є народження нового смислу (Платон у визначенні Еросу, сила, що забезпечує перехід з не-буття у буття) - підміняється фабрикуванням, копіюванням, компіляцією, еклектизмом, а живе моделювання, пошук і віднайдення автентичних форм та засобів передачі, втілення смислів - комбінаторикою, продукуванням серійних конструктів та симулякрів (Ж. Бодрійяр).

В сучасну добу, час кризи, ковіду і пандемії, песимізму, деконструкції старих форм є великий запит людини, суспільства на оптимізацію розвитку культури, фіксацію позитивних надбань, зрушень, утвердження цінностей, що орієнтовані на єдність, інтеграцію, пошук спільного, будівництва мостів діалогу, розуміння. Стара парадигма філософії виживання («з двох лих обирають найменше») має відійти в минуле, щоб повернути людині віру у краще життя/позитивні перспективи і усвідомлення необхідності самостійної праці у пошуках та реалізації таких можливостей. Тому цілком зрозумілою є поява таких сучасних різновидів/моделей етики, що вибудовуються довкола цінностей любові, співчуття, милосердності, радості, щастя. Життя в постійних ситуаціях на межі, роздробленості і розбрату виводить на передній план в культурі адаптаційну, віталістську, психотерапевтичну, комунікаційну та інтегративну функції.

Особливі роль і місце починають відігравати міждисциплінарні дослідження, а з ними і культурологія. Для сучасного розуміння культурологічної та етичної проблематики методологічно доцільним видається використання напрацювань морфології культури та етики. Серед них можна виділити:

- 1- «модель», «етос-дім-домівка»;
- 2- продовження роботи над розробкою концепту межовості, з його
- 2.1 ідейними конструктами «межа» (бар'єр, стіна, прірва/відмінність тощо); та
- 2.2 «між» («міст») з їх поясненням та обґрунтуванням різності, те, що відділяє, пояснює феномен множинності, багатоманітності, та те, що забезпечує єдність, робить можливим спільне, вказує на зв'язки різного.

Звернення до концептів «модель», «дім», «етос-домівка» має на меті відрефлексувати найбільш типові, знакові явища сьогодення маркерами автентичного

буття. Перспективність таких підходів вже закладена самою специфікою, природою культурологічного знання як між-дисциплінарного, в якому можна бачити як певні позитивні зрушення для філософсько-гуманітарного знання, так і серйозні загрози, небезпеки в науковому і освітньому полі культури (розмивання меж, що веде до сутнісного знецінення, нищення окремих ділянок науки і сфер знання).

Висновки. Доба, що фіксує свою присутність як сьогодення, виявляє себе через наші переживання і здатності сприймати, відчувати, реагувати, рефлексувати і творити світ свого буття. Вона приковує увагу до нашої безпосередньої включеності в процес життя і нагадує про авторство і спів-авторство його історичного полотна. Тому те, в яких барвах, образах, символах, колористиці, смислах і цінностях воно буде репрезентовано, залежить від нас самих; і це завжди – реакція, відповідь на запити і потреби як кожного з нас, так і колективна мозаїка, сплетена з індивідуальних бачень в композиційне ціле, що має формувати спільний орнамент. Звідси позитивна настроєвість з вірою в людину, концепти дому, цінності любові, радості, щастя мають дарувати нам надію на краще майбутнє, повертати до здорової перспективи.

Борисенко Єлизавета (Київ, Україна)

ДИСКУРСИВНА ЕТИКА І МОЖЛИВІСТЬ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: ПОЗИЦІЯ К.-О. АПЕЛЯ

Німецький філософ К.-О. Апель у своїх міркуваннях підхоплює та розвиває ідеї І. Канта висловлені у його праці «До вічного миру». Зокрема, це добре видно у статті К.-О. Апеля «Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнюваність». У цій роботі німецький теоретик звертається до проблеми суперечки між гегельянцями та кантіанцями, що триває й у наші дні, а саме – у питаннях етики.

Аналізуючи поняття «етноетика», Апель доходить висновку, що воно певним чином збігається з тим, що ми називаємо «культурою» в гегелівському розумінні, оскільки сам Гегель, на відміну від Канта, вважав, що кожній культурі властива своя «субстанціальна моральність». З цього випливає, що згідно з Гегелем кожна окрема культура володіє власною етикою, тоді як Кант вважав, що існує універсальна мораль, яка властива усім розумним істотам. Таким чином, Гегель намагається «зняти» кантівські універсальні моральні принципи.

У самій гегелівській філософії «формально-універсалістський принцип моралі» та «етноетичні принципи моральності» вступають у конфлікт, де виграють останні, оскільки індивід не має суперечити державі (як «найвища форма ідеї моральності»), апелюючи до універсальної моралі. Відтак руйнується й кантівська ідея «вічного миру», з його універсальними законами, оскільки тепер кожна окрема держава в своїх цінностях може суперечити іншій, і, не маючи жодного спільного знаменника, унеможлиблюється створення єдиного світового ладу.

Урешті, Апель підводить нас до того, що суперечка Гегеля і Канта триває й сьогодні, зокрема як дискусія між лібералами та комунітаристами, що відбувається в умовах відмови від метафізики. Якщо самого Апеля можна віднести до прибічників Канта, то найпалкішими послідовниками Гегеля він вважає Е. Макінтайра та Р. Рорті, характеризуючи їхню позицію як «абсолютизована етноетика».

Аналізуючи сучасну ситуацію, Апель наводить аргументи на підтримку та на протиположність універсалістської макроетики та етноетики. З одного боку, тепер складається така ситуація за якої ми повинні керуватися або ж своїми радикально індивідуалістичними принципами (наприклад, як це представлено в екзистенціалізмі), або ж, виходячи з традиційних цінностей і настанов культури, у якій ми знаходимося. Проте, на думку Апеля, суто індивідуалістичні вчинки можливі хіба-що в умовах «межової ситуації»

(Ясперс), тоді як загалом «... акти автентичного вибору пов'язані з належністю до певної соціокультурної життєвої форми»[1, с.358]. Тобто, так чи інакше, наші дії детерміновані нашим життєсвітом. Власне, вплив культури, у якій перебуває індивід на утворення його думок, ціннісних установок, тощо уже неодноразово доведено. Саме так виглядає аргумент Апеля «за» етноетику. Варто зауважити, що в іншій своїй статті «Спрямування англо-американського "комунітаризму" у світлі дискурсивної етики» Апель критикує подібний підхід, називаючи його «гоббсівським атомізмом-інструменталізмом», оскільки, згідно з концепцією Т.Гоббса, у світі «всіх проти всіх» люди керуються саме стратегічною (у поняттях комунікативної теорії) раціональністю.

З іншого ж боку, сьогодні, людство зіштовхується з проблемами глобального масштабу, які не в змозі вирішити жодна держава чи культура окремо. Таким чином, сучасні умови «... демонструють нагальну потребу в універсально значущій загальнолюдській етиці, обов'язковій для всіх індивідів та всіх культур»[1, с.359]. Враховуючи факт існування великої кількості різних культур (відповідно, жодна з яких має свій етос), їхнє мирне співіснування та спільний діалог уможлиблюється саме завдяки існуванню певних загальних норм, властивих для всіх без винятку. Саме тому, Апель й не погоджується з Ліотаром (який відкидає існування солідарності) чи Фуко (для якого етика «добротного життя» не співмірна з кантівським універсальним принципом) й обстоює ідею рівності прав, коли кожен індивід зважатиме на права та свободи іншого. До цього також слід додати, що Апель, як один із теоретиків дискурсивної етики, наполягає на обговоренні важливих питань у процесі комунікації між вільними індивідами, які здатні керуватися власним розумом (як цього бажав Кант), а такий розум є «... *ratio доброї волі*, апіорі пов'язаний з принципом універсалізації справедливості й трансцендує, отже, за межі емпіричного власного інтересу»[2, с.377]. У такому випадку, коли кожен окремий індивід має враховувати інтереси іншого, а не лише власні, ми бачимо, як у Апеля проявляється принцип інтерсуб'єктивності. Таким є його аргумент «за» універсалістську макроетику. На думку Апеля, такі принципи не лише не «знімають» один одного, а і «... взаємодоповнюють відповіді на різні питання»[1, с.360], адже, згідно з Ю. Габермасом, «... єдність розуму постає в множинності його голосів»[3, с.255], тобто – у сучасному світі істина є інтерсуб'єктивною (на відміну від модерну, що вважав істину об'єктивною) і враховує позицію усіх суб'єктів комунікації, адже суспільство виявляє себе як «динамічна єдність».

Універсальна етика, за задумом самого Канта, відходила від традиційного розуміння блага, зорієнтованого на «щастя людей». Натомість, благом є «гідність щастя» будь-якої розумної істоти. Таким чином, фокус етики Канта спрямовується на справедливість. Адже, кожен розумний індивід має зважати як на своє вільне право на щастя, так і розуміти те, що таким само правом володіє й інший. Тож це питання, виходячи за межі індивідуалістичної проблематики, поереміщується у площину універсалістської етики моралі.

Знову згадуючи про суперечку лібералів та комунітаристів, Апель пише про абсолютну відірваність від ідеї універсалістської етики як останніх (що є зрозумілим), так і перших. Аналізуючи представника ліберальної теорії Дж. Ролза, Апель зазначає, що, хоча у своєму доробку Ролз звертається до кантівських ідей верховенства права, однак, по-суті, не виходить за межі однієї держави, і його ідеї «... зрештою, виявляється не в змозі відповісти на запитання про універсальні норми, на основі яких можуть та повинні співіснувати в єдиній глобальній цивілізації різноманітні традиційні етоси»[1, с.362].

Інший аргумент проти комунітаристів та лібералів стосується того, що вони «... виходять із європоцентристських самоочевидностей, які з позицій неєвропейських чи незахідних культур можуть сприйматись як ідіосинкразія» [там само]. І справді, для більшості англо-американських теоретиків є самоочевидною та самозрозумілою ідея демократії чи верховенства права, що гарантує людям загальну рівність як вільних та незалежних особистостей. Апель вважає, що навіть такі принципи є універсальними,

натомість Рорті, приписуючи їх як достоїнства американської культури, доходить до етноцентризму.

Як зазначає Апель, «... визнання себе прихильником етнетики може містити (хоч і не обов'язкову) регресивну тенденцію» [1, с.364]. Це означало б, по-перше, нівелювання здобутків Просвітництва, оскільки це є, насамперед відкидання ідей Канта. По-друге, користуючись системою Л. Кольберга, це повернення до конвенційного рівня (тобто відсутність рефлексії над суспільними нормами, закритість у рамках суспільства).

Варто зазначити, що Апель добре розуміє те, що «у кращому разі сьогодні ми маємо лише зародки «світового громадянського ладу» за Кантом» [1, с.364]. Саме тому він наголошує, що потрібно особливо уважно стежити й виявляти регресивні тенденції, що не дають розвиватися й поширюватися принципам універсалістської макроетики.

Як же тоді можуть співіснувати, чи навіть доповнюватися принципи універсалістської етики та етнетики? Якщо до прав людини належить збереження своєї культурної чи етнічної приналежності, збереження та дотримання традицій свого народу, то тут і знаходиться взаємний перетин етно- та універсальної етик. «Саме тут з'являється можливість взаємодоповнення деонтологічного універсалізму та комунітаристського партикуляризму, тому що право на культурну ідентичність можна розглядати як значуще для всіх людей індивідуальне право» [1, с.365]. Звичайно, що така сумісність обидвох етик не є абсолютною, проте вони мають рухатися на зустріч одна одній задля утворення загальнолюдської етики, що уможливила би порозуміння усіх мислячих індивідів.

Однак, наразі Апель бачить також тенденцію відродження та збереження різноманітних культур, які протягом століть зазнавали утисків, а тепер прагнуть до самозбереження. Апель нараховує кілька прикладів, застерігаючи, однак, що іноді правомірне відродження пригноблених народів повертає й старі проблеми (ворожнеча, релігійна нетерпимість, тощо). Говорить він і про ексцеси націоналізмів, зокрема й у Східній Європі. У цьому річищі можна згадати й Україну, яка століттями утискала різними країнами, не маючи можливості до нормального розвитку, а тому нині прагне до збереження своєї культури та традицій. Однак, важливо пам'ятати, що усі країни є невід'ємними частинами світового цілого, а тому не вдаватися до крайнощів.

Апеля у цій роботі також описує трансцендентально-прагматичні умови можливості сумісності «етнетики» та універсалістської макроетики. А саме, можливість дотримання універсальних умов обґрунтовується практичним дотриманням індивідами принципу визнання рівності прав інших. Дотримання прав партикулярної спільноти можливе лише за умов верховенства універсалістських принципів. Узгодження ж їх з нормами моралі локальної спільноти має вирішуватися лише в спільному й відкритому дискурсі, результатом якого має стати досягнення консенсусу.

Проблеми, вирішення яких вимагається від такого узгодження належать сфері прикладної етики. Як сьогодні нам поєднати вимоги сучасності з традиційними цінностями? Наприклад, як вирішити проблеми медичної етики стосовно проблем пов'язаних з питаннями абортів? З одного боку, ми маємо культурні та релігійні заборони, проте з іншого, з'являється й право жінки, фактично, самостійно вирішувати свою долю. Відтак вона має право розпоряджатися власним тілом, адже, особистість у праві чинити так як хоче, поки це не заважає іншим. Те само можна сказати й про проблему евтаназії.

Також, існує низка питань, що передбачають «спільну відповідальність всіх людей як можливих учасників дискурсу, і вони, таким чином, невіддільні від такої, що визначається апріорі, головної процедурної норми аргументативного дискурсу» [1, с. 366]. Як приклад, Апель наводить права людини, а конкретніше – права жінки, які часто входять у суперечність з етнетицистськими нормами. Як відомо, чи не у всіх культурах жінка була, фактично, позбавлена права голосу, адже «... становище жінки пов'язане з родиною ... є ядром відособлення останньої, передумову партикулярності будь-якої соціокультурної життєвої форми» [1, с.368]. Тому очевидно, що поєднання її етнетицистських та універсальних прав людини є неможливим, оскільки одні суперечать іншим. У такому

випадку Апель говорить про те, що пріоритет потрібно надавати саме універсальним правам людини.

Тож універсалістська макроетика має стати «необхідною умовою однакового співіснування різних, етнічно зорієнтованих життєвих форм ...» [1, с.369].

Останнє, на чому наголошує Апель: справедливість – це не спільний компроміс інтересів усіх народів чи країн, виведений апостеріорі (адже, наприклад, справедливим колись визнавалося рабство), а, навпаки, універсальні апріорні принципи.

Отже, Апель розуміє справедливість як мету, до якої всі ми маємо прагнути, як «регулятивну ідею діяльності всіх»[1, с.371], що у підсумку й має привести до світового громадянського суспільства.

У кожному народному етосі має знаходитися місце для макроетики, у деяких культурах, якщо пильніше придивитися до їхніх етик, частка її принципів уже імпліцитно існує. Повага до свободи іншого, тяжіння до справедливості, прагнення здорового діалогу – усі це вказує на зачатки універсалістських норм.

Відтак, згідно з думкою Апеля, у сучасному світі ми мусимо отримати верховенство універсалістських принципів макроетики що сприятиме побудові «необмеженої ідеальної комунікативної спільноти» (або, за Кантом, світового громадського порядку). Апель слушно наголошує, що «... вже Кант зауважував, що ідеальний республіканський устрій важко було б зреалізувати в одній країні, тобто без одночасного втілення *правового громадянського устрою у світовому масштабі* через союз держав» [2, с. 385], тому й відстоює свою позицію з приводу того, що усяка локальна етноетика має поступитися місцем загальним принципам, заради досягнення міжнародного консенсусу.

Література

1. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність// Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 355-371.
2. Апель К.-О. Спрямування англо-американського “комунітаризму” в світлі дискурсивної етики // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 372-394.
3. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів// Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 255-286.

Коваль Анатолій (Львів, Україна)

ВПЛИВ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ НА РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ

Сучасну культуру та комунікацію неможливо уявити без такої фундаментальної складової частини як *віртуальна реальність* і всіх методів комунікації, які з нею пов'язані. Для початку потрібно визначити, *що ми маємо на увазі коли вживаємо словосполучення «віртуальна реальність»?*

Віртуальність (від лат. *virtus* – потенційний, можливий) – вигаданий, уявний об'єкт, суб'єкт, категорія, ставлення, дія тощо, не присутні в цей час у реальному світі, а створені лише грою уяви людської думки, або зімітовані за допомогою інших об'єктів.

Віртуальна реальність – це складна самоорганізована система, певне специфічне середовище, що сприймається чуттєво (візуально, аудіально), створюване електронними засобами комп'ютерної техніки і повністю реалізоване в психіці сприймаючого (активно діє в цьому середовищі) суб'єкта: особливий, максимально наближений до реальної дійсності (на рівні сприйняття) штучно модельований динамічний континуум, що виникає в межах і за законами (поки тільки формується) комп'ютерно-мережевої дійсності.

Три основні характеристики віртуального: (1) нематеріальність впливу (зображуване виробляє ефекти, характерні для матеріального); (2) умовність параметрів (об'єкти штучні і змінні); (3) ефемерність (свобода входу/виходу забезпечує можливість переривання і відновлення існування).

Всі ці параметри можна частково застосувати і до звичайної реальності: (1) реальність не завжди має на нас матеріальний вплив, часто він психологічний, візуальний і емоційний; (2) об'єкти в реальному світі теж піддаються змінам, виявляються не такими як ми звикли їх сприймати і т. д.; (3) в реальному житті людина також має можливість "вийти з кімнати" якщо бажає чогось уникнути.

Якщо ми визнаємо, що віртуальність є певним типом реальності («віртуальна реальність»), то ми вже не можемо в традиційній перспективі протиставляти так звану «реальну реальність» і віртуальну реальність, ми лише можемо вважати віртуальність частиною, доповненням реальності. Адже, для прикладу, окуляри з кольоровим склом є віртуальною реальністю, бо вони певним чином скривлюють сприйняття реальності.

На думку Ж. Бодрійяра, в даний час «відео, телебачення, комп'ютер, мінітель (minitel) – ці контактні лінзи спілкування, ці прозорі протези – складають єдине ціле з тілом, аж до того, що стають генетично його частиною, як кардіостимулятор...» [1]. Таким чином можна прослідкувати тісний зв'язок штучного і природного в людині.

Цей напрямок думки скеровує нас до *проблеми тілесності*, яка є однією з ключових при аналізі віртуальної реальності. Вважається, що якщо здорову дитину позбавити можливості рухатися фізично, надані їй необмежені можливості віртуального руху не компенсують відчуття дисгармонії і збіднять її здатність грати образами реальності. Якщо помістити людину в умови сенсорної депривації, в яких в значній мірі скорочується доступ до неї сенсорної стимуляції від зовнішнього світу, тобто матеріалу, з якого будується віртуальний образ світу, то порушується робота психіки в цілому. Вже через кілька годин після початку сенсорної депривації виникають психічні порушення, а через кілька днів ці порушення стають глобальними і незворотними. Цей факт показує, що віртуальний образ світу не може існувати самостійно і незалежно від константної реальності. В якості константної реальності тут мається на увазі саме тілесність у незмінності та незамінності її біологічного розуміння, яка може втратити статус основи повсякденності, але не може зникнути. Звісно, такий висновок можливий лише за сучасних умов життя людини, в якому людство завжди розвивало свою тілесність в умовах сенсорної і рухової діяльності, адже віртуальна реальність з'явилася дуже недавно. Якщо уявити світ, в якому віртуальна реальність відіграє основне місце в житті людей протягом багатьох тисячоліть, то варто допустити, що тіло людини могло б еволюційно пристосуватися до такого способу функціонування і знайти спосіб задовільнити всі свої потреби тілесності.

Як стверджує Н. Носов, «тілесність людини» – це не тільки її тіло, але і простори фізичні і смислові, які складають її саму як людину. У нашій уяві про тілесність немає розрізнення на фізичне, біологічне, з одного боку, і психічне – з другого. «У афористичній формі можна сказати, що людина – це те, чим вона себе представляє, якщо її поведінка відповідає цим поданням» [6]. Тоді тілесність людини – це не тільки організм, але і все те, чим вона володіє і до чого сама належить. Фактично це може бути весь зовнішній по відношенню до людини світ (тобто те, що не -людина) з усім своїм матеріальним, історичним та іншим змістом.

Тому, тілесність у її розширеному розумінні пов'язує воедино константну реальність і реальність значущої для життєвого світу людини локальності, що живе повноцінним соціальним життям в комп'ютерному просторі.

Комп'ютерна революція постає матеріально-технічною підставою власне соціальних змін суспільства, яке переходить за межу модерну і зазнає кризи, розпаду соціальної реальності в традиційному розумінні, про яке говорить Ж. Бодрійяр. По суті, поширення технологій віртуальної реальності відбувається як кіберпротезування,

покликане компенсувати за допомогою комп'ютерних симуляцій відсутність соціальної реальності.

У постіндустріальну, постмодерну епоху трансформація суспільства набуває цілком іншого характеру, ніж припускали теоретики інформаційного суспільства, моделі яких ґрунтуються на стереотипному уявленні про суспільство як про систему інститутів. У традиційно-реалістичному розумінні інституційний лад суспільства і є те стійке й об'єктивне щодо індивідів, що можна назвати соціальною реальністю. Але інституційний лад, як показали К. Маркс, М. Вебер, Т. Лукман, – це соціально-історична реальність, результат самовідчуження людини. Перетворення в останні десятиліття цієї реальності на ефемерну, нестабільну, описувану постмодерністським принципом П. Фейєрабенда «anything goes» («дозволено все»), саме і пояснюється її історичністю. В епоху постмодерну сутність людини відчужується вже не в соціальну, а у віртуальну реальність. У даному разі йдеться не лише про так званих кіберпанків, тобто людей, для яких сенсом життя стало занурення в світи комп'ютерних симуляцій і «бродяжництва» мережею Інтернет, хоча саме кіберпростір – базова для пропонованої концепції метафора. У віртуальній реальності будь-якого роду людина має справу не з річчю (що розташовується), а із симуляцією (що зображується). Людина епохи модерну, що настає в соціальній реальності, сприймає її серйозно, як природну даність, в якій доводиться жити. На противагу їй «людина епохи постмодерну, – пише Д. В. Иванов, – занурена у віртуальну реальність, захоплено «живе» в ній, усвідомлюючи її умовність, керованість її параметрів і можливість виходу з неї» [2, с. 76].

Представники негативного ставлення до віртуальної реальності вважають, що вона перешкоджає людям адекватно розвиватися, що у віртуальній реальності не існує морально-етичних та причинно-наслідкових обмежень і т. д. Все це не має відношення до того як працює віртуальна реальність, адже і діти і дорослі люди занурюються в неї лише частково і знають, що правила, які діють у грі, не діють в реальному житті. Випадки трансплювати такі правила віртуального життя у реальне можна спостерігати лише в окремих девіантних осіб, що доводить тезу про те, що такий вплив не є активним, а пасивним. Тобто, цей вплив здійснюється на осіб, психіка яких є в нездоровому стані і тому сприятлива для таких впливів. Випадки дитячого насильства (розстріли в школах і т. д.) показують, що ігри не були причиною жорстокості дітей, а лише наслідком, вони ховалися в віртуальному серидовищі від жорстокого зовнішнього світу, в якому їх не розуміли і не чули.

Структура людської психіки припускає безліч способів боротьби з інформаційним перевантаженням, але зараз ми живемо в епоху інформаційного перевантаження відносно складними типами і видами інформації. Ті самі способи в психіці, які використовувалися в епоху до Інтернету, можуть бути застосовані до нинішніх складніших потоків інформації. Таким чином, в сенсорно-перцептивному процесі саме сенс допомагає фільтрувати тонни надмірної інформації. На цьому складнішому рівні обробки інформації *саме сенсу належить головна роль в подоланні інформаційної тривоги і фрустрації.*

Література

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – Москва, 2000. – 334 с.
2. Иванов Д. В. Виртуализация общества / Д. В. Иванов. – СанктПетербург, 2000. – 156 с.
3. Немеш О.М. ВІРТУАЛЬНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ: СТРУКТУРА ТА ДИНАМІКА ПСИХОЛОГІЧНОГО, *Монографія*, Київ: Слово, 2017
4. Немеш О. М. Вплив спілкування в соціальних мережах на розвиток особистості підлітка, Збірник наукових праць К-ПНУ імені Івана Огієнка, Інституту психології імені Г.С.Костюка НАПН України
5. Носов Н. А. Виртуальная реальность / Н. А. Носов. // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С.17–35.

Лосик Ореста (Львів, Україна)

СЕМІОЛІНГВІСТИЧНА ПРИРОДА ДИСКУРСУ В ІСТОРІЇ СУЧАСНОСТІ

Поняття «дискурс» (лат. *discursus* – розмірковування) – одне з ключових, за допомогою яких описують та осмислюють глобальні та локальні проблеми соціального й культурного сьогодення. Воно також належить до базових понять постмодерністської філософської та культурної рефлексії [3].

У гуманітарній бібліографії поширеною є теза про те, що релятивний світогляд сучасності необхідно характеризувати як дискурсивний і такий, що замінив собою наративний (притаманний класичній добі, починаючи від античності й завершуючи свою кульмінацію із кінцем Просвітництва). І так, дискурс ототожнюється із свободою та відкритістю, натомість наратив – із прокрустовим ложем вже готових, передбачених і неухильних взірців мислення, уяви й поведінки. Запропоноване пояснення може вважатися в міру зрозумілим та доречним, але у філософсько-семіотичній призмі потребує додаткових уточнень.

Розгляньмо вибрані семіолінгвістичні аспекти виникнення, здійснення та можливі значення дискурсу в історії нашої сучасності.

Дискурс становить один із найбільш давніх мовно-мовленневих і текстуальних конструктів. На матеріалі багаторічних теоретичних і практичних досліджень український лінгвіст Ф. Бацевич сформулював його загальне визначення, яке вважаємо міждисциплінарно коректним у рухливих межах постнекласичної методології. Вчений трактує дискурс як «тип комунікативної діяльності, інтерактивне явище, тривалий у часі процес, устійнений у певній (іноді значній) кількості повідомлень; мовленнєвий потік, що має різні форми вияву (усну, писемну, друковану, паралінгвальну тощо), відбувається у межах одного чи кількох каналів комунікації, регулюється стратегіями і тактиками учасників спілкування і представляє собою складний синтез когнітивних мовних і позамовних (соціальних, психічних) чинників, які визначаються конкретним колом «форм життя», залежних від тематики спілкування», і «має своїм результатом формування різноманітних текстів і мовленневих жанрів» [2, с. 52].

Розлеглисть «поняттєвого діапазону» цього терміна, зазначає Ф. Бацевич, зумовлена його багатма змістовими нашаруваннями, нагромадженими історично. Ще іншою, рівноцінно важливою причиною полісемічної невизначеності дискурсу є мозаїка різних значень, якими його наділяють у системі теоретично-наукового знання й культурного світорозуміння [1, с. 154]. Наприклад, у семіотичній площині взаємодії з «текстом» (який розуміють як «осмислену послідовність будь-яких знаків, будь-яку форму комунікації») дискурс тлумачать двояко: і як «зупинений», зафіксований у структурі тексту «після свого завершення», і як породжений текстом, «запліднений» діяльністю адресата (когнітивною, психологічною, естетичною тощо)» [Там само, с. 162–163].

Дискурс безпосередньо та опосередковано пов'язаний із творенням дійсності «завдяки інтерпретативній здатності людського розуму надавати життю значення, перебуваючи у пунктах мовної зустрічі з іншим життям» [5, с. 413]. За допомогою дискурсу мова пов'язується з культурною соціальністю. Дискурсу властива матеріальна реальність, відображена у мовленні чи написанні. Тому у найширшому розумінні дискурс – це дійсність, об'єктивована людськими досвідом і пізнанням. Мовою семіотики, йому притаманні ознаки *Umwelt*-у, який створює мережу відношень («семіотичну павутину», за Т. Сібоком) між «тим, що «фактично» може бути присутнє фізично в довкіллі, і тим, що належить до когнітивної конституції біологічного організму, який взаємодіє з довкіллям в конкретному часі і просторі» [4, с. 18]. Тобто дискурс символізує сам процес формування поняттєвого мислення, яке здатне історично розгортатися в умовах певних світоглядних

традицій. Водночас дискурс виступає інструментом *Innenwelt*-у – моделюючою системою тріадичного відношення між знаками, об'єктами та людиною як «інтерпретуючим організмом», що відповідає за створення комунікативного зв'язку.

Дискурс проявляється через «дискурсивні практики», відображені як у мові, якою ми говоримо, так і в нашому мовленні (тим, що ми можемо повідомити (ви-мовити, сказати), володіючи мовою), наприклад у філософському міркуванні, мистецькому образі, соціальній дії, культурній формі тощо. В історії ідей мова, виражена через дискурс, становить невід'ємну складову частину «духовних тотальностей» (М. Фуко), якими постають наукові, політичні, економічні, соціальні, морально-етичні та естетичні норми. Як поєднання теоретичних епістем і контекстуальних практик (відомих у постмодерністському словнику як «малі нарації») дискурс втілює перформативність дій і досвідів між особами, інституціями.

Будь-який дискурс, в тому числі притаманний сучасності, несе певну владу над уже діючим чи майбутнім контекстом взаємодій. Адже його завдання – інтерпретувати актуальну реальність, систематизовано організовувати дійсність й відповідати за конституювання опірних основ людської екзистенції (свободи вибору, самоідентифікації, солідарності, громадянської дії, толерантності, моральності, гідності, гуманізму). Така всеохопність неодмінно зумовлює детерміністичну структуру кожної дискурсивної практики й водночас, з іншого боку, побільшує (прагнення до) самоздійснення людини поза контурами ієрархічних взаємодій та зобов'язуючих концептів. Іншими словами: як універсальний зразок соціальної структури дискурс можна інтерпретувати і як будь-який метанаративний тоталізуючий світогляд, і як такий, що руйнує уявлення про безсумнівні об'єктивні знання, зобов'язання та моделі ідентифікації й пропонує шлях незалежності, вивільнення, свободи, суб- (а не пан-) унікальності.

З цієї точки зору, у класичному дискурсі переважали такі ознаки наративності, для яких пріоритетним був монополізуючий метаоповідальний вид розуміння. Вони у певний момент перестали зважати на цілісність індивідуального та колективного буття як такого, що конотує вільний вибір та свободу самоздійснення. Наростав дедалі очевидніший практичний конфлікт між поширенням настанов приватності та індивідуальної свободи, з одного боку, та політичними, соціальними, економічними й, урешті, творчими перешкодами для їх реалізації. Сформовані у парадигмі класичної раціональності, світоглядні орієнтири, пов'язані із моделями наративних практик, виявилися незадовільними та навіть застарілими для ХХ ст., особливо починаючи з його другої половини.

Централізований, наративний «статус» світогляду замінився його непримусовими, релятивними «станами». Дискурсивні практики сучасності перестали обмежуватися остаточним і жорстким узвичаєнням примусових чи вільних (незалежних) знакових елементів. Вони не заперечили раціональності як такої, але наголосили на її різних легітимних формах. Сам дискурс почав ототожнюватися з процесами антропосеміозу, тобто став основним способом рефлексії, самоартикуляції та взаємодії, в центрі якої перебуває пріоритет свободи.

Західний тип сучасності у призмі свого історичного становлення завжди проявляв синкретичну дискурсивну природу [6]. Завдяки поєднанню багатоманітних типів «модерності» чи в межах певної доби, чи навіть одного покоління утверджувалися «новизна» кожного чергового етапу цивілізаційної та світоглядної модернізації. І часові, і субстанційно-ціннісні змісти сучасності спершу Модерну, а згодом Постмодерну формували і виражали «дух» феномену модерності, що дискурсивно інтерпретував тяжіння до все швидшої й ще більш демократичної емансипації. В основі кожного вже здобутого, поточного або лише гаданого досвіду сучасності вже передбачалася більша чи менша настанова змінювати, реформувати, оновлювати й, відповідно, де- або реконструювати публічний і приватний простори життєдіяльності. Їх зіставлення у синхронічній або діахронічній площинах продовжує підкреслювати внутрішню специфіку

саме західного типу сучасності, зокрема тривалості/перерваності, сталості/змінності, стандартності/унікальності її складників. А методологічний ключем та орієнтиром у цьому продовжує бути семіолінгвістична природа дискурсу.

Література

1. Бацевич Ф. Основи комунікативної лінгвістики. К.: ВЦ: «Академія», 2009. Вид. 2-ге, доп., 375 с.
2. Бацевич Ф. С., Богданович Г. Ю. Українсько-російський словник термінів міжкультурної комунікації. Саки: ПП „Підприємство «Фенікс», 2011. 284 с.
3. Джоліф Д. Дискурс (discourse) / Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Е. Вінквіста та В. Е. Тейлора. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С.126–128.
4. Ділі Дж. Основи семіотики. Львів: Арсенал, 2000. 232 с.
5. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. 520 с.
6. Лосик О. Семантичний та історико-філософський зміст поняття «сучасність». Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2019. Вип. 22. С. 127–135.

Карпіцкі Мікалай (Словянськ, Україна)

СИЛА ГІСТОРЫІ І АДЧУВАННЕ ГІСТАРЫЧНАГА ЧАСУ

Гісторыя – гэта не толькі падзеі ў храналагічнай паслядоўнасці, але іх унутраная ўзаемасувязь, якую вывучае гістарычная навука. Як піша Я. С. Ермакоў: «гістарычны час з'яўляецца ва ўласным сэнсе не столькі храналогіяй падзей, колькі іх “сховішчам”, дзе знаходзяцца пэўныя сэнсаўтвараючыя параметры развіцця і функцыянавання сацыяльнай сістэмы, прыносячы ў яго тое, што прынята называць “сэнсам гісторыі”» [2, с. 16]. Аднак гісторыя – гэта не толькі сэнсавая сувязь падзей, якія дадзены ў разуменні гісторыкаў, і нават не вобраз гісторыі ў масавай свядомасці, які падштурхоўвае народ да таго ці іншага выбару. Гісторыя – гэта рэальная сіла, якая звязвае падзеі разам. Асобная падзея – гэта яшчэ не гісторыя. Але ж сведка ўспрымае ў цяперашнім менавіта асобныя падзеі. Ці магчыма яму разгледзець за гэтай падзеяй сілу гісторыі?

Сучасны чалавек зыходзіць з уласных уяўленняў аб гісторыі. Таму гістарычна значныя ўчынкі вызначаюцца не гісторыяй як такой, а рознымі ўяўленнямі пра гісторыю, вельмі часта ілжывымі. Асновай для фарміравання асобных ідэалагічных сістэм могуць служыць вобраз рэальнасці пэўнай сацыяльнай сістэмы, фарміруючы гістарычную памяць, напрыклад, такія вобразы, як «амерыканская мара», «вялікая Расія», «аб'яднаная Еўропа», «Беларусь партызанская» і гэтак далей [2, с. 17]. У сувязі з гэтым пытанне. Ці існуе гісторыя анталагічна, ці цалкам знікае ў нябыт па меры знікнення ў мінулым, пакідаючы толькі свой віртуальны вобраз у напоўненых забабонамі уяўленнях людзей? Калі гісторыя ўжо знікла ў мінулым, то самі па сабе гістарычныя факты ніякага значэння не маюць, мае значэнне толькі іх разуменне. Пры гэтым знікаюць крытэрыі паміж праўдзівым і ілжывым разуменнем гісторыі.

Ці можна знайсці крытэр праўдзівасці, калі самі відавочцы бачаць падзеі парознаму? Адны гнілі ў сталінскіх лагерах, іншыя лічылі, што пры Сталіне надыйшло самае лепшае жыццё. Калі самі відавочцы не разумеюць таго, што адбываецца вакол іх, ангажаваныя гісторыкі і прыдумляюць ўласныя міфы, пераможцы з дапамогай

прапагандыстаў фармуюць гістарычную свядомасць, то, магчыма, і няма гісторыі самой па сабе – усе гэта існуе віртуальна ў галовах людзей, таму казаць аб праўдзівасці бессэнсоўна?

Я лічу, што гісторыя анталагічна рэальная і выяўляецца яна ў сіле, якая ўздзейнічае на людзей: «індывіды і грамадства нясуць у сабе мінулае, якое яны не ведаюць, але ўздзеянню якога пасіўна падвяргаюцца» [1, с. 8]. Больш таго, гэтая сіла становіцца сілай людзей, калі яны здзяйсняюць гістарычныя ўчынкі. Праўдзівае або ілжывае разуменне гісторыі ў свядомасці людзей вызначае, ці будзе гэтая сіла ў іх учынках стваральнай або разбуральнай.

Усім катастрафічным падзеям нашай нядаўняй гісторыі – бальшавіцкай рэвалюцыі, нацызму, сусветнай вайне, заўсёды папярэднічалі ілжывыя інтэрпрэтацыі гісторыі. Спроба ўтаймаваць гістарычную сілу з дапамогай ілжывай ідэалагічнай сістэмы прыводзіць да такой супярэчнасці з рэальнасцю, якая рана ці позна разбурае грамадства. З іншага боку, кожны крок на шляху пераадолення гістарычнай хлусні разнявольвае стваральныя гістарычныя сілы. Германія адраділася таму, што немцы здолелі адмовіцца ад нацысцкага разумення гісторыі, а Расея працягвае імкліва дэградаваць, паколькі расейцы не адмовіліся ад хлуслівых савецкіх інтэрпрэтацый гісторыі.

Адрозненне паміж гістарычнай свядомасцю Расіі і Украіны ў тым, што ў Расеі працягваюць жыць гістарычнымі імперскімі міфамі, а ва Украіне разумеюць іх ілжывасць. Гэтага адрознення аказалася дастаткова, каб у ўкраінцаў прачнулася творчая гістарычная сіла, дастатковая, каб зрабіць дэмакратычную рэвалюцыю і выстаяць у вайне, а ў расейцаў не хапіла сіл аказаць супраціў існуючай дыктатуры. І не будзе да тых часоў, пакуль не адмовяцца ад фальшывага разумення гісторыі, навязанага імперскай ідэалогіяй.

Гісторыя – гэта працэс, таму элементы гэтага працэсу носяць падзейны характар і набываюць сэнс толькі ў агульным кантэксце гістарычнага развіцця. Ідэалагічнае пераасэнсаванне гісторыі мае патрэбу ў такім прыпадабненні элементаў гістарычнага працэсу субстанцыйным рэчаў, якія можна па-новаму вызначыць у навязанай сістэме ідэалогіі. Такое субстанцыйнае разуменне элементаў гістарычнага працэсу характэрна для расійскага гістарычнага свядомасці, і не характэрна для ўкраінскага.

Неразуменне паміж расейцамі і ўкраінцамі абумоўлена розным кантэкстам сацыяльных паняццяў, такіх як нацыя, дзяржава, грамадства, народ, краіна. Адны разумеюць краіну субстанцыйна як адчувальна дадзеную рэч з пэўнымі межамі, якія можна пашыраць. Спрэчка ідзе толькі аб тым, якімі прынцыпамі вызначаюцца гэтыя межы – этнічнымі, моўнымі, гістарычнымі і г. д., і ў якой меры варта ўжываць сілу для іх пашырэння.

Іншыя разумеюць краіну падзейна. Краіна – гэта тое, што існуе не само па сабе, а ў канкрэтных падзеях, калі людзі дапамагаюць адзін другому, маюць зносіны з блізкімі. Краіна складаецца з падзей паўсядзённага жыцця, але часам адбываюцца асаблівыя падзеі, якія дазваляюць адразу ўсвядоміць адзінства ўсёй краіны ў цэлым.

Гэтыя два розныя разуменні кантэксту фарміруюць розныя сістэмы каштоўнасцяў. У адной сістэме каштоўнасцяў сацыяльныя паняцці (дзяржава, краіна, народ, нацыя) успрымаюцца як самастойныя сутнасці, якія вызначаюць значнасць жыцця людзей, у іншай сістэме каштоўнасцяў значнасць маюць канкрэтныя падзеі, у якіх удзельнічаюць людзі і сваім удзелам вызначаюць каштоўнасць сэнс дадзеных сацыяльных паняццяў.

Сіла гісторыі засведчваецца відавочцамі ў адмысловым адчуванні гістарычнага часу. Адчуванне сучаснага гістарычнага часу фарміруецца ў супрацьпастаўленні таго, што было ў гісторыі, але цяпер ужо немагчыма. І пакуль так адчуваюць усе, зло з мінулага сапраўды не можа адрадіцца.

У прыватнасці, 23 гады мірнага жыцця ў Украіне сфармавалі адчуванне, што вайна ў іх гарадах немагчымая, таму першыя месяцы вайны ўкраінцы не маглі аказаць супраціву агрэсіі. «У самым пачатку вайны, – распавядала аўтару гэтага артыкула 16 красавіка 2015 года жонка расстралянага дзякана Наталля Брадарская з царквы «Праабражэнне

Гасподняе» у Славянску, – ад бацькі адной дзяўчынкі з царквы (які сядзеў у свой час) мы пачулі, што ў горад завозіцца зброя. Тады яшчэ было ўсе спакойна, не верылася: Аб чым гаворка? Якая зброя? – усе гэта здавалася з вобласці фантастыкі». Аднак калі горад быў ужо захоплены, паўстала адчуванне перамяшчэння ў часе ў іншую эпоху: «Каля гараддзела міліцыі пастаянна гучала музыка, быў надпіс: «З намі бог (з маленькай літары) і вера праваслаўная». Ёзнікала адчуванне, што я апынулася ў 20-х гадах ХХ стагоддзя».

Можна даць такое вызначэнне. Адчуванне сучаснага гістарычнага часу – гэта інтуітыўнае разуменне таго, што магчыма цяпер, а што ўжо немагчыма і не можа вярнуцца з мінулага.

Перад пачаткам вайны ў расейцаў склалася зусім іншае адчуванне сучаснага гістарычнага часу, якое не толькі не выключала вайну, але наадварот, вайна ўспрымаецца як характэрная рыса сучаснасці. Бо Расея практычна ўвесь час вяла вайны на працягу двух апошніх дзесяцігоддзяў. Таму вайна на Ўсходзе Украіны выйшла з нетраў расійскай гістарычнай свядомасці і ўвасабілася ў рэальнасці.

У сувязі з гэтым узнікае пытанне, ці можна казаць аб дэфармацыі адчування гістарычнага часу. Гэта нармальна, што ў расейцаў і ўкраінцаў год таму было абсалютна рознае адчуванне сучаснага гістарычнага часу, ці ж у каго-небудзь з іх ўспрыманне гістарычнага часу было скажонае?

Калі паглядзець на гісторыю мінулага стагоддзя, можна ўбачыць, што ўсім жахлівым злачынствам папярэднічала дэфармацыя адчування гістарычнага часу. Спачатку фармавалася цалкам адарваная ад рэальнасці карціна свету, у аснове якой ляжаў пошук ворага – класавага, нацыянальнага... Створанае таталітарнымі ідэалогіямі фантастычнае ўспрыманне свету руйнавалі адчуванне сучаснага гістарычнага часу, а змясці з ім і мяжы паміж тым, што магчыма і што немагчыма. І тады станавілася магчымым усе, любыя мажлівыя і неймаверныя злачынствы мінулага аказваліся дапушчальнымі і прымальнымі ў сучаснасці.

Расейцам ужо 15 гадоў насаджаюць карціну свету з выдуманымі ворагамі. Даўжэй, чым праіснавала нацысцкая Германія. Дэфармацыя адчуванні сучаснага гістарычнага часу гэтак глыбокая, што любыя межы, якія вызначаюць, што з'яўляецца немагчымым і недапушчальным, ужо цалкам разбураныя. Таму Расія і Украіна разам з астатняй Еўропай апынуліся ў розным гістарычным часе, адным ваенная агрэсія здавалася абсалютна немагчымай, іншым – абсалютна натуральнай. Якое ж зараз сапраўднае гістарычнае час – гэта вызначыць сіла гісторыі, якая адным дапамагае перамагчы, а іншых выракае на няўдачу.

Такім чынам, гісторыя існуе не толькі як тэарэтычная канструкцыя, але ж і сама па сабе. Гісторыя валодае сілай, здольнасцю дзейнічаць. Гэтая сіла выяўляецца ва ўчынках і падзеях, надзяляючы іх гістарычным характарам. Відавочца ўспрымае сілу гісторыі ў адмысловым адчуванні гістарычнага часу, які адрозніваецца ва ўкраінскай і расійскай гістарычнай свядомасці.

Літаратура

1. Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. Москва: РОССПЭН, 2004. 528 с.
2. Ермакоў Я. С. Падставовыя і змястоўныя характарыстыкі «суб'екта гісторыі» // Многомерность и полифункциональность культуры : сборник научных статей. Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2020. С. 14–20.

Поляруш Борис (Львів, Украіна)

ЭКОЛОГІЧНЫЙ ВІМІР КУЛЬТУРЫ СУЧАСНОГО МЕГАПОЛІСУ

На початку XXI ст. більше половини населення планети проживає у містах і значна кількість у містах майбутнього – мегаполісах. Ще у 1973 р. норвезький філософ Арне Несс запропонував концепцію «глибинної екології». В своїх працях він чітко відокремлював себе від звичайних екологів-практиків, метою яких була боротьба із забрудненням та вичерпанням ресурсів. На жаль, з часом його послідовники перетворилися на угруповання просто радикальних екологів. На відміну від них, А. Несс пропонував суто філософський підхід до екології [1, с. 99]. І тому його теорія передбачала системне розв'язання цивілізаційної проблеми людства: визнання важливості якості життя, тобто внутрішніх цінностей, аніж високих стандартів споживання.

Деякі тези А. Несса видаються самоочевидними і такими, що не передбачають якоїсь надзвичайної оригінальності. Наприклад, розуміння абсолютної цінності будь-якого життя та необхідність збереження біорізноманітності. А. Несс називає це біосферним егалітаризмом, а також наголошує на принципах різноманітності та симбіозу. Окремо і наполегливо А.Несс заперечує антропоцентризм, який згубно впливає на якість життя людей у сучасному суспільстві. Він критикує теоретиків урбанізму, які недооцінюють вимоги до соціального простору у містах, що однозначно призводить до підвищення агресивності людей у мегаполісі, сприяє поширенню невротичних захворювань жителів міста, втраті традицій. Послідовники особливо не підтримали його так звану «антикласову позицію». Дехто з критиків припускає, що принципи екологічного егалітаризму та симбіозу не можуть бути реалізовані у сучасному суспільстві. Якщо б принципи глибинної екології можна було б поширити на будь-які групові, соціальні чи міжнародні конфлікти, то це могло б вирішити застарілі проблеми.

Критики його концепції відзначають її виключно європоцентричну спрямованість. Представники країн наздоганяючого розвитку не готові прийняти вимоги радикальних екологів. Особливо бізнес-еліта цих країн наполягає на тому, що впровадження екологічних принципів в цих країнах не має бути таким радикальним. Те, до чого «доросли» західні країни і особливо жителі мегаполісів, є принципово неприйнятним для жителів мегаполісів у деяких країнах Сходу.

На нашу думку, нині ці відмінності зменшуються й екологічна свідомість стає реальністю для жителів мегаполісів не тільки Заходу, а й Сходу. Поєднана зі стародавньою традицією Сходу екофілософія дає змогу жителям східних мегаполісів швидше збагнути виклики сучасності.

А. Несс виступає за складну економіку, яка б інтегрувала в собі поєднання промислової та сільськогосподарської діяльності, інтелектуальної та ручної праці, різноманітних професій, міської та сільської діяльності, роботи в місті та відпочинку на природі. [1, с. 97]. На нашу думку, така ідилічна картина так і залишилася побажанням, але тепер, особливо після світової пандемії, деякі ідеї А. Несса стають знову актуальними.

Етика відповідальності передбачає, що екологи будуть втілювати всі системні принципи глибинної екології. Вирішення цивілізаційних проблеми вимагає такого підходу, який стосується фундаментальних принципів розвитку світу в цілому. Приймавши екофілософію, людство починає керуватися екологічними принципами при ухваленні будь-яких політичних, економічних чи соціальних рішень: мають бути екологічними в найширшому значенні цього поняття. Бізнес-проекти мають враховувати не тільки збереження природного середовища, а бути «зеленими» в соціальному і культурному вимірах. Проблема полягає в зміщенні ціннісних пріоритетів політики, бізнесу та культури від гонитви за прибутком до розуміння того, що справжньою цивілізаційною метою є зміна якості життя людей.

«Глибинна екологія» це філософія соціальної гармонії та рівноваги. Саме ці принципи: які здавалися абсолютно утопічними, в наш час стають принципово важливими не лише для екологів, а й для еліт сучасних мегаполісів Заходу і Сходу. Внаслідок світової пандемії, відбувся якісний стрибок свідомості не тільки маргінальних груп

інтелектуалів чи волонтерів, а й представників найбільш консервативних і традиціоналістських владних груп світового істеблішменту. Тепер про фундаментальні цивілізаційні зміни почали говорити представники владних і бізнес-еліт світу. Підтвердженням цього є стратегічна екополітика, наприклад, реформаторів Сінгапуру.

Сучасний шведський економіст Кьелл Нордстрем наголошує, що ми перебуваємо на початку найшвидшої в історії людства урбанізації. В найближчі 50 років країни як структури зникнуть, а замість них залишаться 600 міст. Це буде суспільство тотальної діджиталізації. Водночас К.Нордстрем вважає, що суспільство не змінить головний свій меркантильний принцип.

Сучасна людина вже живе і житиме у незупинному зростанні потоку інформації, а управляти світом будуть такі потужні структури, як Facebook, Apple, Amazon, Netflix та Google.

У цьому мегаполісному світі не буде місця для якісної вищої освіти, тому що знання дуже швидко застаріватимуть. Найгірше, що може зробити людина, на думку К.Нордстрема - це зупинити еволюцію. Ми вважаємо, в чомусь К.Нордстрем має рацію, а в дечому, може, і ні.

При всій блискучості своєї футурології К.Нордстрем забуває про екологічну свідомість та її фундаментальну роль у сучасних цивілізаційних трансформаціях.

Одним з пунктів програми «глибинної екології» у А. Несса є місцева автономія та децентралізація. На нашу думку, запорукою успішності змін у житті людини в найближчі роки є впровадження реального самоврядування на всіх рівнях. В історії людства місцеве самоврядування не раз відіграло надзвичайно важливу роль. Ті країни, які забезпечували і розвивали місцеве самоврядування, досягли надзвичайних успіхів і, навпаки, ті, в яких такого права не було, а місцеве самоврядування не розвивалося були приречені на роки стагнації і занепаду. Перенесення ухвалення рішень зі столичного на місцевий рівень значно зменшує бюрократизацію, але і передбачає зростання відповідальності на місцях.

Звичайно, можна припустити, що в країнах наздоганяючого розвитку, де головною є проблема виживання більшості населення, ставити питання про розповсюдження екологічної свідомості в найширшому розумінні, може, і утопічно, але не вирішення цього протиріччя прирікає народи цих країн на стратегічне відставання. Тільки повноцінне прийняття всіма людьми цінностей екологічної свідомості може стати запорукою реального скорочення відставання деяких країн від розвинутих. І навпаки, сучасний сценарій цивілізаційного розвитку, коли базовими залишаються цінності швидкісного економічного зростання і необмежене споживання, не може не призвести до всезагального колапсу.

Література

1. Naess A . The shallow and the deep: long-range ecology movement. Inquiry 16. 1973. P. 95-100 – Режим доступу: <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf>.

Степанюк Дарина (Київ, Україна)

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ІННОВАЦІЙНА ФОРМА НАСИЛЛЯ

Найбільш помітними процесами, що характеризують сучасну культуру, є процеси інформатизації всіх галузей матеріального і духовного життя. Це, в свою чергу, стало предметом обговорення та наукових розвідок багатьох дослідників і причиною таких явищ як інформаційні та психологічні війни, маніпулювання свідомістю, зміна культурного дискурсу під впливом мас-медіа.

Крім зазначених вище форм нетрадиційного насилля, ми вважаємо за потрібне розглянути глобалізацію як одну із них. А. Орлов наполягає на тому, що «глобалізація- це світова війна нового типу» [1, с. 44]. Автор пояснює свою точку зору посилаючись на дії НАТО і США. Він вважає, що їх дії можна розцінювати як агресію, яка не завжди носить характер прямої військової інтервенції, але проявляється у «примусовому нав'язуванні колоніальних варіантів західної культури і цінностей з метою підпорядкувати собі весь світ» [1,с. 44].

Сьогодні важко заперечувати вплив глобалізації на культурну гомогенізацію. Культурна різноманітність окремих націй зникає швидкими темпами, світ стає уніфікованим. Відбувся перехід людства від епохи суспільств до епохи надсуспільств та відбулася інтеграція західного світу в глобальне західне надсуспільство. Сьогодні колоніалізм набув нових форм, а модель колонізації має схему «об'єднана метрополія - мегаколонія загального користування» [1, с. 45].

Глобалізація, яка здається стихійним і неминучим явищем, опір якому є марним, насправді є примусовим і цілеспрямованим процесом. Глобалізація насамперед виявляється у вільному переміщенні капіталу, товарів і грошей з країни в країну. Зараз на економічне життя світу значно впливає глобальна фінансова система. На думку Ю. Семенова, спекулятивний капітал зараз визначає динаміку світової економіки [3, с.675]. Глобальну економічну систему складно контролювати та регулювати. Вільний ринок, всупереч традиційним переконанням економістів, далеко не завжди здатний саморегулюватися.

Глобалізація неминуче веде до зменшення, а потім і до втрати спочатку економічного, а потім і політичного суверенітету задіяних в цьому процесі країн.

Ми погоджуємося з М. Сенченком, який вважає, що глобалізація може бути «загрозою загальнонаціональним цінностям і правам людини, неповторності індивідууму й етносів» [2, с. 24]. Її мета - становлення єдиного взаємопов'язаного світу, в якому немає кордонів та протекціоністських бар'єрів, що захищають країни від неупорядкованих зовнішніх впливів [2, с. 8].

Принципово важливим є принцип асиметричності глобалізації. Він полягає в тому, що до нової системи відкритого світу, який глобалізується, різні народи та держави підійшли із різним рівнем культурного, економічного, інформаційного та воєнно-стратегічного розвитку. Не дивно, що найпоспідовнішими прибічниками глобального світу виступають економічно розвинуті держави, які вбачають в глобалізації «нові можливості для своєї економічної, політичної та соціокультурної експансії» [2, с. 9]. У таких умовах соціальний простір змушений існувати за принципами дикого тваринного світу, де діє примат сили. На нашу думку, це абсолютно неприпустимо за наявності існуючих сьогодні видів зброї та обмеженості природних ресурсів, оскільки може призвести до ескалації насилля у всьому світі.

Крім цього, прихильники глобалізації не беруть до уваги її суперечливий характер. З одного боку, вона сприяє комунікації між народами і збільшує взаємопроникнення елементів явищ інформаційного і технологічного порядку. З іншого боку, глобалізація викликає напруженість і конфлікти на підставі як економічних, так і політичних інтересів, ідеологічних уподобань і пріоритетів. Дослідники заявляють, що досягнення таких цілей глобалізації, як утворення єдиної світової культури і злиття в доступному для огляду майбутньому націй і народів в планетарний суперетнос або мегасусільство є досить проблематичним. На нашу думку, це неможливо без застосування тих чи інших форм насилля.

Проте на шляху західного глобалізму є серйозні проблеми внутрішнього характеру, які впливають на основи суспільного ладу західних країн. Йдеться про соціально-політичні процеси в цих країнах, які в найближчій історичній перспективі можуть прийняти незворотній характер. Який консенсус виникне і як буде виглядати нова економічна і політична система, поки що невідомо.

Втім, професор Барселонського університету Єспін Андерсен вважає, що «не особистість повинна адаптуватися до глобалізації, а глобалізація – до особистості» [2, с. 24].

Література

1. Асадуллаев И. После 11 сентября...(политика, терроризм, экспансия подобия и допустимая мера новации) / И. Асадуллаев. – Душанбе : Институт философии и права АН РТ: Главная научная редакция Таджикской Национальной Энциклопедии, 2002. – 65 с.
2. Контрасти. Мондіалізм і тероризм / [заг. ред., уклад. М. І. Сенченко]. – К. : Серж, 2001. – 104 с.
3. Семенов Ю. И. Философия истории: Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней / Ю. И. Семенов. – М. : Современные тетради, 2003. – 775 с. – Библиогр. : с. 659-725.

Erika Moravčíková (Nitra, Slovakia)

ATTENTION ECONOMY AND SURVEYLLANCE CAPITALISM AS A TOOLS OF HUMAN DOWNGRADING

Virtual environments and social media platforms are an important communication hub and source of socialization, shaping the referential framework for many digital natives. Social media have undoubtedly changed the way human community communicates and shares information. It is thanks to them that social contacts can be maintained almost continuously, and information can be quickly accessed. Their downside is – which is also the primary focus – that they have also become the generators of various dependencies and a source of human downgrading. Through sophisticated algorithms and targeted manipulative techniques of the digital oligarchs, social media exploit the weaknesses of the human psyche.

We found ourselves awaiting the moment when technology surpasses human strength and intelligence. We are already experiencing the technology overcoming human weaknesses. This brings us to the heart of the problem, and our research question. Our aim is to determine the extent to which the frightening concept of human degradation is manifested in the context of omnipresent and pervasive technologies. The said *human downgrading*¹ was introduced by computer scientist and activist Tristan Harris, and it best describes the condition of humanity in the recent development phases of communication and information technology. The concept of *human downgrading* outlines the important moral and ethical issues of technological companies (mainly the oligarchs in the Silicon Valley), but it can be applied to understand the thinking, acting and feeling of contemporary man – hopelessly engulfed in the network of networks – on the Internet – and in the *onlife world*, as defined by media theorist Lev Manovich². In addition to the futuristic, skeptical and paranoid views of technology, we are forgetting the fact that artificial intelligence and advanced systems are already actively managing the modern world. They have become part of our everyday life and are integrated in all aspects of our lives. The exponential growth and development of artificial intelligence is also forcing the public to think about the actual routing and potential of today's technology.

The social media platforms are controlled by artificial intelligence algorithms. These algorithms collect and analyze data about each user interaction in cyberspace in real time. Based on the user's life online, they compile his/her profile. These personal profiles are used by artificial intelligence to predict the reaction of users, identify their interests, social relationships,

¹Human downgrading – the idea introduced by American computer scientist and activist Tristan Harris – lies in the reduction of quality of people (their degradation) as a combination of negative effects of digital technology on people and society. This term indicates that the omnipresent and ubiquitous manifestations of technology, including the smartphones, social media and constant connectivity, worsen and impair the quality of people and the human life. SEE: LERMAN, R.: Q&A: Ex-Googler Harris on how tech 'downgrades' humans. Publication date: 10.08.2019. [online]. [2021-07-15]. Available at: [Q&A: Ex-Googler Harris on how tech 'downgrades' humans - ABC News](#)

² MANOVICH, L.: *Jazyk nových médií (The language of new media)*. Prague: Karolinum, 2018.

location, physical or mental weakness etc. With every click, like or post, millions of users around the world voluntarily provide this information through various devices and equipment. The more data becomes available to artificial intelligence, the easier it is to manipulate the users. It is therefore not surprising that in the recent years the academic community has been increasingly focusing on the relatively new terms, such as *attention economy* and *surveillance capitalism*. While attention is an abstract term and it may seem incomprehensible at first sight, it is in principle no different from other limited resources – human beings only have a limited amount of it: “The term “attention economy” was coined by psychologist, economist, and Nobel Laureate Herbert A. Simon, who posited that attention was the “bottleneck of human thought” that limits both what we can perceive in stimulating environments and what we can do.”³

It would be superficial to perceive social networks as the proponents of the myth that technology is a carrier of evil and destroys humanity. At the same time, they put a mirror to contemporary society and the changing interpersonal relationships. The main premise is not the idea that technology is bad and destructive. On the contrary – technology helps us and makes our life easier. It is the people who find persuasive and manipulative ways to abuse technology. Technology is becoming a scapegoat for our failures and shortcomings. We should emphasize that technology is only a mediator/medium that has enabled us to do what we couldn't do before and revealed our hidden and dark selves.

That it is not only necessary to work with technophobia, technoparanoia and the dark future of human-absorbing technologies as a simple concept, but to emphasize the complex problems of today's society whose potential development is determined by the use of futuristic technology. Our view is not the imaginary window to the future, but a mirror to the present corruption. What today's man comes into contact with is a kind of "liquid curtain" of the simulacra⁴, allowing us to virtually see, hear and feel everything in an instant. On the one hand, the awareness of this civilizational state is amazing, but on the other, we can sense the hidden threats of a socio-psychological decline of the individual or social masses, provided that the level of technological challenges and global informatization resigns to the moral and moral-ethical codes resulting from the consensual conclusions about human nature.

References

1. LERMAN, R.: Q&A: Ex-Googler Harris on how tech 'downgrades' humans. Publication date: 10.08.2019. [online]. [2021-10-26]. Available at: Q&A: Ex-Googler Harris on how tech 'downgrades' humans - ABC News
2. MANOVICH, L.: Jazyk nových médií (The language of new media). Prague: Karolinum, 2018.
Paying Attention: The Attention Economy. [online]. [2021-06-17]. Available at: <https://econreview.berkeley.edu/paying-attention-the-attention-economy/>

³ „Later, in 1997, theoretical physicist Micheal Goldhaber warned that the international economy is shifting from a material-based economy to an attention-based economy, pointing to the many services online offered for free. As fewer people are involved with manufacturing and we move away from an industrial economy, emerging careers work with information. Although the “information economy” is a common name for this new state, Goldhaber rejects this; information is not scarce, attention is.“ See more: *Paying Attention: The Attention Economy*. [online]. [2021-06-17]. Available at: <https://econreview.berkeley.edu/paying-attention-the-attention-economy/>

⁴ **Simulacrum** (from the Latin *simulare* = to imitate, to appear) is a philosophical concept in poststructuralism, which was analyzed mainly by the French sociologist and philosopher Jean Baudrillard. In his understanding, a simulacrum is a virtual copy of the non-existent original, which is more real than reality itself. Simulacra are often discussed especially in connection with the creation of a virtual illusion of the so-called new media and its impact on the critical competencies and media literacy of the audience.

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ ДЛЯ ІНКЛЮЗИВНИХ ПОТРЕБ

Сучасне українське суспільство сформувало тенденцію трактування інклюзивних потреб в сфері освіти та культури надзвичайно важливою та актуальною. Підвищення рівня доступності культурного надбання для людей з особливими потребами, знайомство з визначними пам'ятками, постатями та явищами української культури допомагає розширити горизонт мислення та бачення країни в цілому, сприяє адаптації в суспільстві. Кожна людина в соціумі потребує спілкування звичним для себе способом. Жестова мова, як мова спілкування слабкочуючих людей, сформована таким чином, що має власну лексику, логіку побудови речень, дактиль. Спосіб передачі інформації жестовою мовою значно відрізняється від усного мовлення та письма, через це друкований текст не може передати точних та влучних визначень для слабкочуючих та не містить емоційного забарвлення. В Україні жестова мова – це рідна мова для більше ніж 40 тисяч людей з вадами слуху в Україні. Але ця статистика, за даними експертів, не відображає реальну картину. Насправді, проблема інклюзії в цьому середовищі набагато масштабніша. В попередній педагогічній практиці вживання дітьми і педагогами жестової мови не толерувалося, і лише віднедавна це змінилось. Встановлено, що текстова мова знижує рівень сприйняття інформації, а жестова мова, як рідна, сприяє емоційному та інтелектуальному розвитку особистості. Сьогодні, завданнями відкритого суспільства є підтримка та розуміння людей з особливими потребами. Зокрема, це стосується і музейної сфери, яка на сьогодні залишається одним з найменш доступним культурним продуктом. Для прикладу, у Львові та області налічується 5 осередків УТОГу і лише 10 перекладачів на 2200 офіційно зареєстрованих слабкочуючих осіб. Десять перекладачів лише частково можуть забезпечити переклад та комунікацію людей з вадами слуху у соціальній сфері.

Тоді як сфера культури та мистецтва (зокрема в музейній сфері) в даний час формує та впроваджує у Львові та Львівській області в музеях та художніх галереях адаптовані екскурсій під потреби людей з вадами слуху. Екскурсороводи пройшли курси жестової мови для отримання навиків привітання та ведення екскурсій певною експозицією. У освітніх активах єдиного культурного центру УТОГу немає навчального відеоконтенту для дітей і дорослих з історії та теорії українського та європейського мистецтва. Наукові співробітники провідних музеїв запропонували теми та напрямки екскурсійних програм для адаптації жестовою мовою. Зокрема, Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, Львівська національна галерея мистецтв імені Бориса Возницького, Львівський історичний музей запропонували екскурсії та адаптований матеріал, який найбільш загально ознайомлює відвідувачів з експозицією.

Богатирьов Данило (Київ, Україна),
Чорноморденко Іван (Київ, Україна)

СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФУВАННЯ

Проблема соціальної справедливості та її забезпечення, впродовж багатьох століть, традиційно залишається однією з найбільш актуальних для суспільства. Особливо актуальною вона є для України, де соціологічні опитування, протягом останніх 7-ми років демонструють, що за думкою 60 – 80% респондентів «країна рухається у неправильному напрямку»[2]. При цьому, важливо зазначити, що тут йдеться саме про соціальне становище всередині країни, а не, наприклад, зовнішньополітичний вектор. Про це, зокрема, свідчать дані соціологічного дослідження Київського міжнародного інституту

соціології, проведеного у липні-серпні 2021 р., згідно з якими 4 з 5 проблем, які респонденти назвали в якості найважливіших для держави на їхню думку, є соціальними (корупція, безробіття, комунальні тарифи та підвищення соціальних виплат)[5].

Але, чи є у переважній більшості українських виборців розуміння того, що таке соціальна справедливість, та чи є це розуміння єдиним?

Для відповіді на це питання, розглянемо три найбільш популярні концепції соціальної справедливості на прикладі знайомства з працями відомих філософів.

Перша з них – ліберальна.

Ліберальне уявлення про справедливість як таку, та зокрема – справедливість соціальну, сягає своїм корінням праці Джона Локка “Два трактати про правління”[7, с. 350].

У теорії справедливості Дж. Локка, ключовим є поняття власності. За його словами: «де немає власності там немає і несправедливості»[6, с. 422]. Навіть при вихованні дітей, на думку Дж. Локка, прищеплення дитині поняття справедливості відбувається разом з поясненням їй поняття власності.

Слід зазначити, що під «власністю» Дж. Локк розуміє не лише рухоме та нерухоме майно, але й життя та свободу людини.

Саме захист власності, за Дж. Локком, є основною метою суспільства, яке влаштовано справедливо. У більш пізніх працях теоретиків ліберальної політичної думки, а також у практиці держав з ліберальним політичним устроєм, саме це розуміння соціальної справедливості отримало нормативний характер.

Таким чином, ліберали розуміють соціальну справедливість кількісно (адже власність, майно, та особливо – гроші, які є еквівалентом обміну цього майна – це категорія кількісна). Те, що під власністю Дж. Локк розумів, окрім матеріального майна, також життя та свободу людини, жодним чином не заперечує дану тезу. За життя мислителя, рабство (тобто становище, коли одна людина є власністю іншої та може бути продана/куплена) було поширеним явищем у англо-саксонському світі.

Кількісне розуміння соціальної справедливості у ліберальній політичній думці означає, що наявність у людини певної власності, незалежно від її кількості, апіорі є справедливим, якщо інше не доведено у суді. Нерівність між членами суспільства за майновою ознакою, при такому розумінні соціальної справедливості, не береться до уваги. Традиційно, представники ліберальної політико-філософської думки вважають, що більший достаток окремих успішних підприємців є «платою за ризик». Тобто, вони, начебто, ризикують збанкрутувати, коли засновують власне підприємство, а відтак, у разі успіху, заслуговують на фінансову винагороду та спосіб життя, завідомо недоступний більшості населення.

Справедливим, з ліберальної точки зору, є і наявність у суспільстві олігархів і наявність жебраків, оскільки перші «справедливо отримали найбільшу плату за ризик», а другі не мають власності, а отже – «самі винні у своєму становищі».

Чи варто казати про те, що таке уявлення про соціальну справедливість не характерне для більшої частини українського суспільства?

Наступна концепція соціальної справедливості – марксистська.

Вона також розуміє соціальну справедливість кількісно. Як пише Карл Маркс у своїх «Економічно-філософських рукописах 1844 року»: «чим більше предметів робітник виробляє, тим меншою кількістю їх він може володіти і тим сильніше він підпадає під владу свого продукту, капіталу. Всі ці наслідки закладені у тому визначенні, що робітник відноситься до продукту своєї праці як до чужого предмету. Чим більше робітник вимотує себе на роботі, тим могутнішим стає чужий для нього предметний світ, створений ним самим проти самого себе, тим бідніше стає він сам, його внутрішній світ, тим менше майно йому належить»[3, с. 561].

Як бачимо, у марксистському сприйнятті соціальної несправедливості та справедливості ключову роль відіграє перерозподіл матеріальних благ, які виробляють

рядові робітники. На думку марксистських теоретиків, несправедливим є перерозподіл більшої частини матеріальної вигоди від виготовленої робітником продукції на користь власника підприємства, оскільки він безпосередньої участі у виробничому процесі не бере. Натомість, перерозподіл більшої частини матеріальної вигоди на користь робітника який безпосередньо задіяний у виготовленні продукції видається марксистам справедливим.

Фактично, тут ми стикаємося з дзеркальним відображенням ліберального уявлення про соціальну справедливість. Як бачимо, обидва визначення сфокусовані на матеріальних благах, їх розподілі та захисті розподіленого. Різниця полягає лише в тому, на користь якої соціальної групи (або «класу» у марксистській термінології) вони пропонують перерозподілити більшу частину наявних у суспільстві матеріальних благ.

З точки зору лібералів, справедливим є концентрація більшої частини матеріальних благ у руках невеликої частини підприємців, а з точки зору марксистів справедливість може бути встановлена лише за умов концентрації матеріальних благ у руках найманих робітників (так званих «пролетарів»).

Варто зазначити, що у українському суспільстві марксистське уявлення про соціальну справедливість є досить поширеним. Виражене воно у переконанні, що держава повинна перерозподіляти більше коштів на соціальні потреби, а також – ліквідувати олігархів як клас.

Проте, чи можливо взагалі коректно описати соціальну справедливість кількісно? На наш погляд – ні.

Причина цього полягає у тому, що відчуття справедливості чи несправедливості, вдовolenня чи невдоволення (своїм життям зокрема) – явище суто індивідуальне. Воно не завжди залежить від матеріального достатку, наявності певної кількості власності, або становища щодо засобів виробництва.

Підтвердженням цьому слугують багато прикладів коли представники найменш «престижних» професій з найскромнішим достатком відчують себе щасливими та повністю задоволеними своїм життям, а володарі значних статків, чії матеріальні потреби задоволені на найвищому рівні, покінчують життя самогубством або шукають розради у екзотичних духовних практиках.

Отже, як ми вважаємо, справа не у кількості матеріальних благ і не у механізмі їх перерозподілу, а у наявності або відсутності можливості для самореалізації кожного конкретного індивіда у суспільстві.

Самореалізація, в свою чергу, це приведення соціального та професійного становища конкретного індивіда у відповідність з його вродженими, іманентно присутніми, або набутими у процесі становлення особистості, якостями.

Таким чином, істинне розуміння соціальної справедливості може бути лише якісним, а не кількісним. Але чи були у світовій політико-філософській думці приклади формулювання та обґрунтування такого бачення соціальної справедливості? Відповідь – так.

Перше та найбільш авторитетне з якісних визначень соціальної справедливості міститься у праці давньогрецького філософа Платона «Держава»[4].

За його словами, «кожна окрема людина має займатися чимось одним з того, що потрібно в державі, і до того ж як раз тим, до чого вона, за своїми природними задатками, найбільше схильна... Але займатися своєю справою і не втручатися в чужі - це і є справедливість, про це ми чули від багатьох інших, та й самі часто так говорили... займатися кожному своєю справою - це, мабуть, і буде справедливістю... справедливість полягає у тому, щоб кожен мав своє і виконував своє»[4. с. 153-154].

Таким чином, на думку Платона, основою соціальної (та будь якої іншої) справедливості у державі є найбільш повна реалізація кожним її громадянином своїх вроджених або набутих якостей та задатків. Відповідно, соціальна несправедливість – це відсутність можливості самореалізації для громадян.

Викладене вище означає, що коли більшість громадян відчувають неможливість самореалізації за наявних політичних та соціальних умов, держава (як певний «порядок», політико- та економіко-правовий режим) є тотально несправедливою.

На нашу думку, саме такий стан речей є основною причиною того, чому у сучасній Україні, за даними соціологічних досліджень, більшість громадян раз по раз відповідають, що «країна рухається в неправильному напрямку». Давати таку відповідь їх змушує не стільки брак матеріальних благ, скільки відсутність можливостей для найбільш повної реалізації свого людського потенціалу.

Причиною описаних проблем є неефективна діяльність політичних еліт, а також – те місце яке займає Україна у світовій системі поділу праці. При високому рівні освіченості населення (станом на 2014 рік 76% громадян України мали вищу освіту [1]), сировинно-аграрна структура економіки не дозволяє більшості громадян навіть з вищою освітою самореалізуватись. Неефективна робота політиків, у свою чергу, консервує описаний стан речей, замість того, щоб змінювати його на краще (у напрямку більш розвиненого поділу праці та створення робочих місць саме для високоосвіченого населення).

За іронією долі, невірне розуміння соціальної справедливості як кількісної категорії, що дуже розповсюджене у українському суспільстві, не дозволяє виправити ситуацію шляхом виборів. Переважна більшість громадян вважає, що соціальна несправедливість полягає лише у неправильному перерозподілі коштів, і як наслідок – голосує за популістів, які обіцяють побороти бідність (при цьому, не надаючи жодних планів того, як це можна зробити).

На нашу думку, необхідно здійснювати просвітницьку діяльність серед громадян України для розуміння соціальної справедливості як якісної, а не кількісної категорії. Це, в свою чергу, могло б істотно підвищити політичну грамотність виборців, та як наслідок – призвести до поліпшення якості політичної еліти.

Література

1. Более 70% населения Украины имеет высшее образование. Dsnews.ua. 19.12.2014. Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.dsnews.ua/society/bolee-70-naseleniya-ukrainy-imeet-vysshee-obrazovanie-19122014140600>
2. Дослідження. Суспільно-політичні настрої населення (23-25 липня 2021). Соціологічна група Рейтинг. 27.07.2021. Електронний ресурс. Режим доступу: http://ratinggroup.ua/research/ukraine/obschestvenno-politicheskie_nastroeniya_naseleniya_23-25_ilyulya_2021.html
3. Маркс К. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений / М: Государственное издательство политической литературы. 1956. 688 с.
4. Платон. Государство / М: Академический проект. 2015. 399 с.
5. Суспільно-політичні настрої населення України: результати опитування, проведеного 24 липня-1 серпня 2021 року методом особистих (“face-to-face”) інтерв’ю. Київський міжнародний інститут соціології. 04.08.2021. Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1055&page=1>
6. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. London: T. Tegg and Son, 1836. 566 p.
7. Locke J. Two Treatises of Government / ed. by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 464 p.

Силкіна Світлана (Київ, Україна)

НОВА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ

Пандемія COVID-19 розділила життя людства на до і після. Сучасний світ, з його шаленим темпом розвитку і надвиробництва, за короткий термін був поставлений на паузу. Глобальні процеси, які здавалися сталими і непорушними, раптом опинилися під питанням. Глобалізація із ефективної і перспективної моделі розвитку світового співтовариства раптом виявилася однією з головних причин швидкого поширення коронавірусу на планеті і, як наслідок, найбільш суперечливою і сумнівною моделлю подальшого співіснування держав світу.

«Глобалізація означає втілене в досвіді знищення кордонів повсякденної діяльності в різних сферах господарювання, інформації, екології, техніки, транскультурних конфліктів і громадянського суспільства... Гроші, технології, товари, інформація, отрути "переступають" кордони, немов їх зовсім не існує» [1].

COVID-19, на думку багатьох дослідників, став водночас породженням і вироком глобалізації - вірус, який поширився по всьому світу на літаках і круїзних лайнерах, призвів до зупинки авіасполучення і закриття кордонів. «Сьогодні всі розуміють, що форма поширення вірусу та швидке переростання епідемії в пандемію – це наслідок саме глобалізації. Відкриті кордони, ведення бізнесу одночасно на кількох континентах, масовий туризм і постійне курсування людей між континентами зробили свою справу: за кілька місяців вірус із одного китайського міста поширився на більшість країн світу» [4].

Як ніколи гостро постало питання про долю глобалізації і подальший спосіб співіснування держав. Коронавірус поставив світ перед серйозним вибором: чи по завершенню пандемії повернутися до усталених глобалізаційних моделей співпраці, чи переглянути політичні й економічні форми інтеграції на користь локалізації і більшої автономності.

Bloomberg Economics пропонує розглядати три сценарії майбутнього: оптимістичний – глобалізація триватиме, США і інші великі економіки продовжать взаємодіяти і глобальні зв'язки зміцнюватимуться; сценарій паузи, коли глобалізація залишається в режимі очікування, і песимістичний - коли глобальні зв'язки розпадутся і на міжнародну арену вийдуть національні держави [5].

Однак, більшість дослідників дотримуються точки зору, що у глобалізації оптимістичне майбутнє. У відповідь на виклики планетарного масштабу світ буде змушений вибудувати ще більш ефективні форми взаємодії і прийти до ще більш глобальної співпраці. Пандемія COVID-19 не лише стала наслідком глобальної відкритості світу, але й була купірована завдяки поглибленню міжнародної кооперації. «Отже, міжнародна інтеграція збережеться, бо вона є необхідною. Якщо світ сподівається перемогти хворобу, що не визнає кордонів, країнам, врешті-решт, доведеться співпрацювати одна з одною для забезпечення заходів з реагування на кризу. Якщо ж країни ігноруватимуть співпрацю, вірус може бути переможений в одній країні лише для того, щоб знову з'явитися в іншій і скасувати будь-яку досягнуту перемогу» [3].

Очевидно, що глобалізація продовжить еволюціонувати, як в ідейному, так і в прикладному відношенні. Формування все нових зв'язків між людьми і країнами в сучасних умовах не може бути зупинено повністю. Однак, реалії сьогодення вимагають перегляду і змін самих форм глобалізації.

Закриття кордонів, вимушена масова ізоляція, тотальний перехід на дистанційні форми праці та навчання призвели до появи нової форми глобалізації – цифрової.

«Цифрова глобалізація - це глобалізація в умовах цифровізації всіх сфер світового господарства, яка відкриває нові величезні можливості і повністю змінює те, як функціонує сучасний світ, проявляється у всіх сферах життя: політиці, державному управлінні, економіці, культурі, соціальній сфері» [2].

Надсучасні інформаційні технології, всесвітня мережа дають можливість світу об'єднатися і ефективно взаємодіяти в умовах, коли реальні зв'язки стали неможливими. Більше того, завдяки цифровій глобалізації людство отримало нові можливості для культурної і трудової інтеграції. Інтернет-платформи, на кшталт Zoom, Teams, дозволяють

залучати найкращих фахівців з будь-якої точки земної кулі. Провідні музеї, театри світу відкрили віртуальні двері для всіх бажаючих. Стало можливим потрапити на концерт світових зірок чи стати свідком події планетарного масштабу, не виходячи з дому. Світ став ще більш відкритим для взаємодії, ще більш глобалізованим. «Через вимушену масову ізоляцію під час карантину збільшуються цифрові потоки даних, ще активніше поширюються по всьому світу ідеї та інновації, що розширюють участь суб'єктів господарювання в світовій економіці, що забезпечують зростання і розширення глобальних економічних, фінансових і соціальних зв'язків в цифрову епоху і, в кінцевому підсумку, які посилюють процес цифрової глобалізації» [2].

Таким чином, пандемія COVID-19 призвела не до закінчення проекту глобалізації, а до його трансформації в нову форму – цифрову глобалізацію, яка сприяє зростанню продуктивності праці в багатьох галузях економіки, доступності освіти, глобалізації науки, розширює культурні межі і створює умови для поліпшення добробуту людей у міру того, як інформація, знання і світова культурна спадщина стають все більш доступними.

Література

1. Бек У. Что такое глобализация? – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://web.archive.org/web/20150924032819/http://www.ido.rudn.ru/ffec/philos/chrest/g18/bek.html>
2. Головенчик Г. Цифровая глобализация как новый этап в развитии глобального мира [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.nbrb.by/bv/articles/10837.pdf>
3. Деркач Н. Чи стане корона вірус кінцем глобалізації? – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://adastra.org.ua/blog/chi-stane-koronavirus-kincem-globalizaciyi>
4. Маттеї Р. Пандемія, як глобальний виклик для глобалізму – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://c4u.org.ua/pandemiia-iak-hlobalnyj-vyklyk-dlia-hlobalizmu/>
5. Coy P. Talk of de-globalization is fashionable but wrong – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-03-23/talk-of-de-globalization-is-fashionable-but-wrong>

Онищук Оксана (Львів, Україна)

МІЖНАРОДНИЙ ТУРИЗМ ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Міжнародний туризм під впливом процесів глобалізації та інтеграції набуває найдинамічнішого розвитку та стає одним із впливових чинників, від яких залежить зростання економіки, підвищення конкурентоспроможності країни на світових ринках, покращення добробуту населення. Під глобалізацією розуміється процес всесвітнього економічного, політичного і культурного взаємного зближення і утворення взаємозв'язків. Процеси глобалізації на туристичному ринку характеризуються зміною технологій, інтернаціоналізацією ділової активності, модернізацією транспортної інфраструктури, створенням механізму регулювання.

В кінці другого – на початку третього тисячоліття відбувся ряд подій, які кардинально змінили соціально-економічний ландшафт людського життя. Сучасна епоха – це епоха глобалізації, про яку заговорили тоді, коли з розвитком технологій, транспортних засобів та інформаційних каналів відбулася зміна всього світоустрою. Рушійною силою цих процесів є економічна глобалізація – один із найважливіших мегатрендів, що визначають траєкторію сучасного світогосподарського розвитку, під якою розуміється істотне збільшення масштабів міжнародного обміну капіталами, товарами, послугами,

технологіями, інформацією, людьми, просторова й інституційна інтеграція світових ринків.

Міжнародний туризм став феноменом дійсно глобального масштабу. Здійснюється понад 900 млн. туристських поїздок на рік, на економічному рівні він являє собою потужну світову індустрію, що виробляє до 10 % світового валового продукту, в сфері соціально-економічних відносин. Туризм може претендувати на певний структуроутворюючий рівень у зв'язку з тим, що кожна 15-а людина у світі так чи інакше пов'язана з індустрією туризму. Внаслідок цього вивчення тенденцій розвитку міжнародного туризму як складової сучасних глобалізаційних процесів є надзвичайно актуальним.

Початок XXI ст. характеризується домінуванням глобалізаційних тенденцій у процесі розвитку міжнародних економічних відносин. Світовий ринок товарів і послуг перетворюється у єдиний глобальний економічний простір, у якому розвиток окремого сегмента стає закономірним наслідком ефективності процесів інтернаціоналізації, транснаціоналізації та міжнародної кооперації.

Особливе місце у структурі світової торгівлі посідає сфера туристичних послуг, яка завдяки високій динаміці свого розвитку відноситься до найбільших галузей світу. Туристські послуги стали самим «продаваним» у світі продуктом, залишивши позаду інші товари, які визначали до останнього часу структуру міжнародної торгівлі. Індустрія туризму й суміжні галузі (так званий туристський сектор) надають роботу все більшій кількості людей. Для все більшого числа жителів планети туристські подорожі стають основним видом відпочинку. Революційні зміни, що відбуваються в галузі інформатики й розвитку засобів транспорту й комунікацій роблять туризм більш доступним для населення. Цьому також сприяють інтенсифікація глобалізаційних тенденцій у світовому розвитку, підвищення ступеня економічної й політичної «відкритості» держав і спрощення формальностей, пов'язаних із транскордонними переміщеннями людей.

Міжнародний туризм – це тимчасове переміщення людей з місця свого постійного проживання в іншу країну у вільний час з метою отримання задоволення й відпочинку, в оздоровчих, гостьових, пізнавальних або професійно-ділових цілях, але без заняття оплачуваною працею у відвідуваному місці.

Стрімкий розвиток технологій, поширення авіатранспорту, здешевлення міжнародного телефонного зв'язку й поява електронних засобів зв'язку, соціально-економічні зміни (підвищення рівня матеріального добробуту, збільшення тривалості вільного часу робітників, скорочення пенсійного віку, соціальні програми розвинених держав, зменшення кількості багатодітних родин, зростання частки працюючих жінок і т.д.), що відбувалися в другій половині минулого століття, призвели до небаченої до цього популяризації міжнародних поїздок і зростання туристичних потоків у розвинених країнах. Зростання рентабельності туристичного бізнесу, яке супроводжувалося ефектом масштабу й невисокими бар'єрами входу до галузі, призвело до загострення конкурентної боротьби на туристичних ринках, переходу до цінової конкуренції, оскільки все частіше клієнтами туристичних операторів ставали представники середнього класу суспільства, що досить обдуманно підходили до питання витрачання власних коштів.

Туризм як глобальний продукт охопив увесь світ, адже сьогодні третина населення Землі щорічно бере участь у внутрішніх і міжнародних туристичних подорожах. Він дійсно є новим соціальним феноменом, властивим епосі глобалізації й інформаційно-комунікаційної революції.

Нарешті, глобалізація світового туризму суттєво змінить такі складові туристичного бізнесу, як ціноутворення туристичного продукту, його маркетинговий комплекс, особливо у сфері просування, систему державного управління міжнародним туризмом, взаємини між учасниками туристичних ринків. Країнам, що увійшли в глобальний туристичний бізнес, або бажають цього, необхідно адекватно реагувати на глобалізаційні

процеси, адаптуватися до нових умов і вміти скористатися шансами, що надаються інтернаціоналізацією світової економіки.

В умовах пост-індустріалізації світової економіки й посилення процесів глобалізації економічного, політичного, культурного й соціального просторів міжнародний туризм стає однією із провідних і таких, що динамічно розвиваються, галузей світового господарства й важливим сегментом світового ринку. Сучасний міжнародний туризм відіграє значну роль у формуванні валового внутрішнього продукту багатьох країн світу, сприяє створенню додаткових робочих місць і забезпеченню зайнятості населення, є джерелом валютних надходжень і оптимізації зовнішньоторговельного балансу. Впливаючи на такі ключові галузі, як транспорт, зв'язок, будівництво, сільське господарство, виробництво споживчих товарів міжнародний туризм виступає своєрідним катализатором розвитку всього світового соціально-економічного простору.

Проявом глобалізаційних процесів у туризмі є здійснення спільних проектів, які передбачають залучення природних, культурно-історичних і матеріально-технічних ресурсів кількох країн. Наприклад, реалізація екотуристичного проекту «Світ Майя» передбачає участь у ньому майже всіх країн Центральної Америки.

Глобалізація туризму має і негативні наслідки, які прямо чи опосередковано впливають на розвиток індустрії туризму. Йдеться про екологічні проблеми, спалахи захворювань і епідемії у різних куточках світу та загрозу терористичних актів. Більшість із перелічених проблем має регіональний характер, але глобалізація «примушує» реагувати на них всю світову індустрію туризму.

Пандемії інфекційних захворювань разом із несприятливими природними умовами та соціально-економічною відсталістю унеможлиблює інтенсифікацію розвитку міжнародного туризму у багатьох країнах Африканського континенту.

Поширення атипової пневмонії протягом 2002 – 2004 років завдало мільярдних збитків індустрії туризму Канади, Китаю, Тайваню, Сінгапуру і всьому південно-східному регіону Азії.

Нових форм і можливостей, пов'язаних з процесами глобалізації, розвитком світових інформаційних, економічних і фінансових зв'язків, набуває міжнародний тероризм.

Експерти вважають, що в ХХІ ст. головна мета терористів – заподіяти якомога більшу шкоду здоров'ю і життю людей. Туреччина, Єгипет, Ізраїль, Індонезія, Філіппіни, США, Іспанія, Росія, Франція, Великобританія – далеко не повний перелік країн, які відчули на собі наслідки терористичних актів, а нині вони належать до терористично-потенційних, що утримує певну частину латентних туристів від подорожей як з них, так і до них.

Пандемія коронавірусу COVID-19 — це найбільше випробування, з яким зіткнувся світ із часів Другої світової війни. З'явившись в Азії наприкінці минулого року, вірус поширився на кожен континент окрім Антарктики, а станом на 17 листопада в усьому світі підтверджено вже 55 мільйонів випадків захворювання на коронавірус. Перший випадок захворювання на COVID-19 в Україні було зафіксовано 4 квітня 2020 року, а станом на 17 листопада в країні підтверджено близько 600 тис. випадків захворювання та 10 тис. смертей.

Туризм є одним із тих секторів всесвітньої економіки, що постраждав найбільше у зв'язку з обмеженнями на пересування, а особливо складна ситуація склалася в авіаційній галузі.

Станом на 20 квітня 2020 року через пандемію 100 % усіх міжнародних DESTINAЦІЙ ввели обмеження на в'їзд. Опубліковані наразі сценарії прогнозують зниження кількості міжнародних туристичних прибуттів від 58 % до 78 % за рік, що залежить від швидкості поширення вірусу, тривалості діючих обмежень на пересування та закриття кордонів, однак з точністю визначити перспективи подальшого розвитку подій украї важко.

Уряди країн моментально відреагували на необхідність мінімізувати економічні наслідки пандемії COVID-19, узявши за основу два загальних підходи з опанування

ситуації: перший підхід направлений на забезпечення доступних кредитних ліній для бізнесу, а другий — на відтермінування сплати боргових і податкових зобов'язань.

В Україні сьогодні спостерігається значне відставання у темпах впровадження заходів на підтримку туристичного сектора, що ставить під серйозну загрозу конкурентоспроможність галузі на глобальному ринку протягом прогнозованого періоду відновлення впродовж 2021 року.

Ключові представники галузі, зокрема міжнародні готельні мережі, вводять ряд зовнішніх і внутрішніх заходів для мінімізації наслідків пандемії COVID-19, серед яких гарантії забезпечення ринку (перенесення заброньованих номерів на пізніший термін або відшкодування їх вартості, оптимізовані програми лояльності, підтримка спільнот), впровадження обов'язкових заходів із захисту здоров'я та безпеки та внутрішня реорганізація (скорочення, відпустки без збереження заробітної плати, скорочення/відмова від капітальних вкладень).

Країни, які вже подолали пік COVID-19, поступово скасовують обмеження на здійснення комерційної діяльності та надання послуг для підприємств, проте щодо туризму, то його відновлення відбувається локально (у межах однієї країни). Наступним етапом відновлення туристичної галузі стане відкриття кордонів між сусідніми країнами, ситуація у яких є відносно схожою (наприклад, Австралія та Нова Зеландія, Таїланд і Китай тощо).

Для забезпечення туристичної діяльності необхідна наявність основних ресурсів: природно-рекреаційних, історико-культурних та соціально-економічних (транспортної, готельної, харчової, інформаційної, соціальної інфраструктури). У цьому плані в Україні є всі передумови для розвитку туристичної галузі, такі як зручне географічне розташування, сприятливий клімат, різноманітний рельєф, унікальне поєднання природно-рекреаційних ресурсів, культурно-історичної спадщини, розгалуження санаторно-курортної бази – всі ці фактори можуть формувати конкурентні переваги України на туристичних ринках.

Україна має найбільші й найрізноманітніші в Центральній Європі запаси ресурсів для розвитку санаторно-курортного лікування, хоча їх використання не можна назвати ефективним: застаріла матеріально-технічна база, недостатність фінансування державних закладів і, як наслідок, низька конкурентоспроможність, збитковість більш ніж половини з них. Скорочення кількості підприємств та персоналу, зростання вартості послуг за низької якості обслуговування спричинили зниження попиту та зменшення завантаженості підприємств. Найбільше закладів санаторного типу сконцентровано у Криму, Донецькій, Одеській та Дніпропетровській, а найменше – у Чернівецькій та Тернопільській областях. Найпопулярнішими туристичними вузлами країни залишаються Київ, Одеса, Львів, зростає популярність м. Дніпро. Наявна територіальна диференціація готельного господарства за адміністративними областями має незначні варіаційні відмінності, хоча помітною залишається істотна диспропорція між міською та сільською місцевістю. Високим рівнем розвитку готельної мережі вирізняються м. Київ, АР Крим, Одеська, Волинська, Закарпатська області. Найнижчі показники – у Кіровоградській та Луганській областях.

Таким чином, вплив глобалізаційних процесів на міжнародний туризм у світі зросте, що пов'язано з розширенням внесків міжнародного туризму в платіжний баланс країни, забезпечення зайнятості населення, сприянням диверсифікації економіки, а також раціональному використанню рекреаційних ресурсів.

Міжнародний туристський бізнес буде й далі видозмінюватися, розширюватися й перетворюватися. В епоху глобалізації ринки стали нестійкими. Те, що сьогодні з успіхом працює, може зовсім не працювати в майбутньому. Перед тим як приступити до створення нового турпродукта або послуги, почати роботу із залучення нових туристів або збереженню старих клієнтів, туристські центри, як ті, які тільки вирішили вийти на ринок міжнародного туризму, так й активно працюючі на ньому, повинні знайти час для перегляду своїх програм просування у бік стратегічного маркетингу.

Міжнародний туризм із самого початку свого виникнення перебуває в авангарді глобальних тенденцій – як вид діяльності він припускає обов'язкове залучення у виробничий процес факторів різної державної приналежності, вимагає створення єдиного інформаційного, правового, культурного поля. Наостанок зауважимо, що внаслідок своєї неоднозначності та багатогранності визначення всіх взаємозв'язків і взаємозалежностей у проблемі виокремлення глобалізаційних трендів розвитку міжнародного туризму об'єктивно вимагає проведення подальших комплексних досліджень.

У сучасних умовах глобалізація міжнародного туризму перетворилася в одну із ключових його характеристик, якісно новий етап розвитку світового туристичного ринку, що в цілому відповідає умовам світогосподарського розвитку. Основними компонентами глобалізації міжнародного туризму можна назвати розширення інтернаціональних економічних зв'язків у туристичному виробництві, зростання інтернаціоналізації факторів туристичного виробництва (за допомогою збільшення прямих і портфельних закордонних інвестицій, обміну знаннями й технологіями, зняття міграційних обмежень і т. д.), поширення ТНК у туристичному бізнесі (характерними рисами яких є взаємозамінність і взаємозалежність організаційної структури, їхня орієнтація на інформаційні ресурси, на ринки з високим рівнем споживання).

Продан Тетяна (м. Львів, Україна)

ФЕНОМЕН ГІДНОСТІ ТА ПОТРЕБА ВИЗНАННЯ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Низка сучасних досліджень феномену гідності із соціально-правової проблематики виконана в контексті взаємозумовленої потреби визнання та ідентичності особи. Згідно із Ч. Тейлором, суть зв'язку між визнанням та ідентичністю розкривається як умова автентичного буття особи у здійсненні фундаментальної риси людської істоти – діалогічності [3, с. 35]. Використовуючи поняття Дж. Міда «значущі інші», стверджується, що розуміння себе відбувається через самовираження у стосунках з іншими, звідки й постає потреба у визнанні [3, с. 35]. Визнання постає культуротворчим чинником, який на соціальному рівні зумовлює «політику рівного визнання» (Ч. Тейлор) [3, с. 37].

Егалітарне визнання індивідів як суб'єктів своїх прав та моральних суджень щодо себе, що стало основою демократичних інститутів прав людини та громадянства, має витоки у добі Модерну (Декарт, Кант, Гегель). Однак у сучасному геополітичному постколоніальному контексті, політичний вимір визнання стосується не лише проблеми визнання індивідуальної ідентичності, а й проблеми тотожності з іншими і запровадження «політики скривдженості» (Ф. Фукуяма). Іншими словами, Ф. Фукуяма зауважує зміщення суспільно-політичного фокусу з індивіда на групу, що може підважувати принцип універсальності людської гідності. З'являється зворотний ефект з утвердження суб'єктності індивіда та потреби у визнанні – це відмова у визнанні, яка може бути «формою пригнічення» (Ч. Тейлор) і зумовлює почуття приниження. Сучасні дослідження потреби визнання виявляють підставову трансформацію, яка відрізняє революції в добу Модерну від сучасних, де переважаючим чинником у суспільно-політичних змінах є почуття приниження.

Коли Ф. Фукуяма порушує питання про «кінець історії», його цікавить, чи досягла успіху ліберальна демократія щодо рівного визнання як своєї кінцевої мети. За спостереженнями науковця, економічні питання та боротьба за ресурси, які стали рушійною силою політичних процесів ХХ ст., у ХХІ ст. поступились питанням ідентичності [4, с. 20]. На думку Ф. Фукуяма, економічне тлумачення суспільно-політичних процесів як економічних конфліктів не пояснює протестів у ХХІ ст. на Близькому Сході і Північній Африці проти авторитарних лідерів низки країн, відомих під

назвою «Арабська весна», чи «кольорові революції» у Грузії та в Україні, «у центрі яких стояло визнання базової людської гідності» [4, с. 52]. На жаль, повалення авторитарних режимів не дало бажаних соціальних та політичних наслідків через те, що не було встановлено оптимального балансу між двома ключовими демократичними принципами – індивідуальною свободою та політичною рівністю. Водночас згадані протести не заперечують «морального ядра сучасної ліберальної демократії»: свободу, рівність, верховенство права [4, с. 53].

Для демократичних режимів визначальну роль (але не абсолютну) відіграє рівність, яка водночас визначає дилему визнання або невизнання ідентичності. Ф. Фукуяма розкриває проблему рівності, звертаючись до невід'ємної складової людської душі («тимос»), яка прагне визнання, про що відомо ще від Сократа [4, с. 30]. Зауважмо, що у Сократа поняття «тимос» (θυμός) означає «дух»: це – джерело гніву, яке знаходиться в серці і «за своєю природою служить захисником начала розумного» [2, с. 132; 5]. Ф. Фукуяма інтерпретує Сократове поняття «тимос» як «осередок суджень про гідність» та на його основі розрізняє два типи визнання: 1) ізотимія – потреба мати повагу на рівні з іншими людьми; 2) мегалотимія – бажання здобути визнання своєї вищості [4, с. 13]. Ліберальна демократія формально закріпила мінімальний рівень рівної поваги на основі визнання прав людини, верховенства права та виборчого права, однак на практиці такої гарантії немає. Більше того, зазначає науковець, цілі країни можуть зазнавати зневаги, запроваджуючи «політику скривдженості» [4, с. 20].

Ф. Фукуяма демонструє важливу зміну в сучасній проблематиці ідентичності. На відміну від «тимосу», питання ідентичності постало в добу Модерну на тлі нових соціально-економічних можливостей та розширенні горизонту вибору. Модерне поняття ідентичності походить від «розмежовування внутрішнього та зовнішнього Я» і, як наслідок – протиставлення індивіда суспільству [4, с. 46]. На підставі автономії волі утверджується думка про перевагу індивіда, як морального дієвця, над суспільством. Звідси зміна уявлень про гідність, яка з невеликої кількості обраних поширюється на всіх людей. Модерна проблематика ідентичності обґрунтовує визнання одиничного індивіда. Рушійною силою демократії після Французької революції було прагнення до визнання політичної індивідуальності, моральної суб'єктності і здатності брати участь у здійсненні політичної влади [4, с. 49]. Зазначмо, що саме завдяки визнанню політичної індивідуальності, втіленої в інституті громадянства та у статусі громадянина, постало суспільство на основі принципу визнання гідності кожного. Однак, на думку Ф. Фукуями, особливість сучасної політики ідентичності в ліберальних демократіях почала зближуватись із колективними і неліберальними формами ідентичності (зокрема нація й релігія) не так заради визнання своєї індивідуальності, як завдяки потребі тотожності з іншими [4, с. 104].

Загалом Ф. Фукуяма інтерпретує становлення демократії як процес зміни мегалотимії на ізотимію, однак посилення політики ідентичності загрожує ліберальній демократії. Занепокоєння викликає наступне: коли рушійною силою постає маргіналізована група, а не одиничний індивід, вимога визнання гідності звужується до певної групи і легко може перетворитися на потребу бути визнаним як вища група [4, с. 33]. Друга небезпека прихована в силі емоційного впливу почуття скривдженості, а це суперечить дорадчому дискурсу на раціональних засадах, що є умовою існування демократії. Навіть більше, Ф. Фукуяма наводить випадки, коли покликання на образ почуття гідності стає причиною оголошення дискусії беззмістовною [4, с. 115]. Зауважмо, що науковець не заперечує потреби визнання ідентичності, навпаки: на його думку, політика ідентичності постає як неминуча реакція на несправедливість. Ф. Фукуяма викриває хиби політики скривдженості, яка є наслідком посилення політики ідентичності в боротьбі за визнання гідності певної групи. Тому, на думку науковця, варто більше уваги надавати універсальному розумінню людської гідності.

У глобалізованому світі проблема визнання та питання самовизначення визначають політичні режими та горизонтальні суспільні відносини. Д. Муазі наголошує: сучасні суспільно-політичні зміни зумовлені не боротьбою ідеологій, як то було у ХХ сторіччі, а боротьбою за індивідуальність [1, с. 31]. Відповідно, ідентичність людини в глобалізованому світі визначається не так політичними переконаннями, а почуттям упевненості (на основі власних досягнень), яке оцінюється повагою або неповагою від інших [1, с. 31]. На відміну від уже усталеного фактору географічного детермінізму, Д. Муазі пропонує доволі провокативне підґрунтя для визначального чинника суспільних відносин, яким постають емоції: страх, приниження, надія [1, с. 31]. На його переконання, саме емоції впливають на почуття впевненості та самовизначення в стосунках з іншими, що на суспільному рівні визначає спроможність суспільства відновитися після кризи, відповідати на виклики, пристосовуватись до обставин [1, с. 31].

На основі виокремлених емоцій Д. Муазі картографує світ на культуру надії, страху та приниження. Увагу привертає те, що науковець узагальнює дві гілки західної культури – Сполучені Штати Америки та Європу – на основі «емоційної сутності страху» [1, с. 112]. Цей страх походить із різної дійсності обох регіонів, який підсилювався після терористичного нападу 11 вересня 2001 р. та набув спільного змісту: «страх перед Іншим, чужинцем, який збирається захопити батьківщину, поставити під загрозу наше самовизначення і забрати в нас робочі місця» [1, с. 112]. Рівень страху зростає від різноманітних загроз: зброї масового ураження, економічної нестабільності, природних, еко- та біокатастроф (від глобального потепління до пандемій).

Зауважмо, розуміння суспільного впливу страху на політичні процеси важливе з огляду на суспільно-політичні трансформації, які він спричиняє. Д. Муазі вбачає прямий зв'язок між страхом та послабленням демократичного ідеалу, адже культура страху зменшує якісну розбіжність між демократичними та недемократичними режимами [1, с. 115]. Водночас він зауважує, що страх повернення до минулого збройного конфлікту зіграв конструктивну роль для європейської культури після II Світової війни, формуючи «період європейської надії» [1, с. 117]. Саме позитивний (або конструктивний) страх спричинився до створення низки впливових інституцій та організації (наприклад, Ради Європи із «Конвенцією про захист прав людини»), які стали підґрунтям для появи Європейського Союзу. Однак особливість сучасного страху в його протилежній дії – паралізуючій, яка теж розділяє Захід. Як доказ, Д. Муазі наводить голосування Франції та Нідерландів (до них згодом долучилась Ірландія) «проти» ратифікації Конституції Європейського Союзу (2005) [1, с. 122]. Відсутність одностайної згоди унеможливила набуття чинності документа. До того ж, можемо додати брекзит (Brexit), референдум 2016 р. за вихід Великої Британії з Європейського Союзу. Спостерігаємо, що страх підважує саме гасло Європейського Союзу – «Єдність у різноманітті» як символ об'єднання. Саме під впливом «страху перед Іншим», стверджує Д. Муазі, різноманіття більше не сприймають як джерело творчого надбання та взаємного збагачення, воно постає чинником внутрішньої дестабілізації [1, с. 122].

Концепція Д. Муазі дозволяє побачити глобальну причину сучасної російсько-української війни, яка розпочалась із порушення суверенітету та територіальної цілісності України внаслідок захоплення Криму Росією в 2014 р. і дотепер продовжується війною на сході України. У триаспектній класифікації культур науковець для характеристики сучасної Росії виокремлює емоцію приниження, яка посіла провідну роль у суспільній свідомості після розпаду СРСР та супроводжувалась різкою втратою міжнародного статусу [1, с. 122]. На думку Д. Муазі, саме емоція приниження зумовлює агресивну політику Росії та воєнні втручання на територію країн колишньої Російської імперії, аби змусити країни Заходу «боятися» [1, с. 149]. В контексті «геополітики емоцій» Д. Муазі, оцінювати причини (а відтак можливі шляхи подолання російської збройної агресії проти України) необхідно не лише в ретроспективі відносин метрополії та колонії, а й ураховуючи амбіції Росії у відновленні свого міжнародного статусу на «великій

шахівниці». Останнє означає, що державність України є об'єктом маніпуляції в політичних стосунках між Росією та Заходом у сучасній боротьбі за розподіл сфер впливу, і ризик втратити фактичну суб'єктність як суверенної держави, на жаль, є актуальний дотепер.

Література

1. Муззі Д. Геополітика емоцій. Як культури страху, приниження та надії змінюють світ / пер. з англ. О. Гординчук. К: Брайт Стар аблішинг, 2018. 184 с.
2. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355
3. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / пер. з англ. Київ: Альтерпрес, 2004. 172 с.
4. Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості. Київ: Наш Формат, 2020. 192 с.
5. Πλάτων. Πολιτεία // Perseus Digital Library. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:1.327> (дата звернення: 01.10.2021).

Конфігурації пам'яті в контексті глобалізації

Мозгова Наталія (Київ, Україна)

СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР КОЛЕКТИВНОЇ ПАМ'ЯТІ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У який спосіб ми репрезентуємо своє минуле? Як суспільства пам'ятають? І чи можуть суспільства взагалі щось пам'ятати? Чи не є пам'ять властивістю суто індивідуальною? Як і у який спосіб пам'ять груп підтримується та передається наступним поколінням? Чи представлена колективна пам'ять у репрезентаціях «свідомого» або «несвідомого»? Всі ці питання постають одразу перед читачем, коли мова заходить про феномен соціальної, суспільної, історичної, публічної або колективної пам'яті.

Швидкоплинність змін, які відбуваються в епоху глобалізації, модифікують ставлення до часу та порушують його лінарне бачення. Над образом майбутнього нині тяжіє абсолютна невпевненість. Як висловився сучасний французький історик П'єр Нора «ми не знаємо, яких знань про нас потребуватимуть наші наступники, щоб зрозуміти самих себе» [4, р.40]. Цей меседж з необхідністю виводить нас до проблем пошуку ідентичності в ситуації постмодерного розпаду, який з часом все більшою мірою стосується проблем пам'яті. Адже саме пам'ять (індивідуальна і колективна) робить нас тими, ким ми є, вибудовуючи нашу ідентичність і визначаючи нашу приналежність до певної спільноти – групи, громади, міста, нації, країни. пам'яті.

Одразу слід наголосити, що в літературі, присвяченій феномену колективної пам'яті панує цілковитий поняттєвий і термінологічний хаос, а сам термін «колективна пам'ять» не має однозначного змісту, і під цим терміном досліджуються абсолютно різноманітні явища. Одна з причин такого становища полягає у міждисциплінарному характері досліджуваного феномена, оскільки колективна пам'ять вивчається і психологами, і філософами, і політологами, і соціологами, і представниками культурної антропології.

Спочатку спробуємо співставити такі поняття, як «колективна пам'ять» та «історична свідомість». Одразу впадає в око, що поняття «історична свідомість» вживається у мові для «означення усвідомлення процесуального характеру дійсності, почуття історичної мінливості, а відтак розміщення подій на осі лінарного, кількісного, незворотного часу, і протиставляють мітологізованій свідомості, елементом якої є специфічна концепція якісного часу, або ж «безчасся»» [3, с.35]. Також нерідко історична свідомість ототожнюється із «правильними» знаннями про минуле і тоді набуває оціночного характеру. Відмітимо, що можна зустріти трактування поняття «історичної свідомості» як такої категорії, яка обіймає одночасно історію і колективну пам'ять, тому пам'ять та історія виступають різновидами історичної свідомості.

Сучасна польська дослідниця Барбара Шацька виділяє три виміри розрізнення проблемного поля, окресленого поняттям «колективна пам'ять». Перший вимір – це пам'ять про минуле у різних спільнотах та прошарках населення; другий – зосереджений немовби всередині кожної спільноти і тоді ми маємо справу з двома різновидами колективної пам'яті: офіційною (інституційною) і неофіційною (поточною).

Третій вимір – коли колективну пам'ять розуміють як пам'ять членів певної спільноти про її минуле, тобто пам'ять (історичну) і поколіннєву (автобіографічну).

Інший сучасний дослідник феномену колективної пам'яті Пол Коннертон стверджує, що сьогодні в гуманітаристиці щодо розуміння сутності феномену колективної пам'яті домінує дві позиції: традиційна та постмодерна. Для традиційної характерним є розгляд колективної пам'яті як скаліченого історичного знання, а отже, колективна пам'ять редукується до історичного знання і історія постає як наукова ступінь колективної пам'яті. Постмодерна позиція розкриває протилежне: історія – це лише одна з іпостасей колективної пам'яті, тому заперечується самотність історії, а отже, історичне знання редукується до колективної пам'яті.

Колективна пам'ять локалізована не лише в індивідах, а й у культурних артефактах: пам'ятниках, картинах, романах, фільмах, побутових речах – все це створює образ минулого. Іноді у науковій літературі зустрічається поняття «культурна пам'ять». Остання відрізняється від колективної тим, що вона обіймає не лише уявлення про минуле та свідоме, але й неусвідомлюваний вплив минулого на прояви життя. У такий спосіб, Б. Шацька схиляється до такого визначення колективної пам'яті, який окреслює будь-яке ставлення до минулого, окрім професійної історії.

Слід зазначити, що у 1920-1930-х рр. ХХ ст. Моріс Галбвакс[2], до речі, учень Дюркгайма, підкреслив тісний зв'язок ідентичності з пам'яттю про власне минуле, чи то індивідуальної, чи колективної, відтак пам'ять робить нас тими, ким ми є сьогодні. Ідентичність концептуалізована таким чином, що містить у собі поняття тривання в часі суб'єкта. Отже, поняття «колективна пам'ять» засноване на переконанні, що пам'ять є лише індивідуальною власністю, а тому вважається неправильним поєднувати іменник «пам'ять» із прикметником «колективна» [3 с.43]. Раніше вчені вважали, що людина все запам'ятовує так, як бачить і чує, тобто діє на зразок відеокамери, хоча, насправді, це зовсім не так.

Польський вчений-психолог Шактер писав: «Ми не реєструємо нашого досвіду так, як це робить фотоапарат... Ми вловлюємо ключові елементи нашого досвіду і зберігаємо їх. А потім радше їх реконструюємо чи навіть наново творимо образи, аніж вибудовуємо копію. Іноді в процесі ми додаємо свої почуття, переконання чи навіть здобуті пізніше знання» [5, р.22]. У такий спосіб, пам'ять не реєструє окремих подій семантично невпорядкованим чином. Індивід з необхідністю шукає способів їх упорядкування, а далі створює цілісний наратив, який не є ідентичним віддзеркаленням справжнього перебігу подій дійсності. Висновок впливає один: і минуле, і сучасне доступні нам лише за допомогою категорій нашої власної культури. Крім того, на бачення власного минулого дуже впливає те, чим і ким є особа сьогодні. «Ми часто прочитуємо по-новому або цілковито переробляємо наш минулий досвід в світлі того, що знаємо і в що віримо сьогодні. Це більше каже про те, як ми відчуваємо зараз, аніж про те, що сталося колись» [5, р.15-16]. У такий спосіб, те, чим люди живуть сьогодні, вирішальним чином впливає на те, як вони бачать минуле і що у ньому фіксують у якості важливого та неважливого. Картина минулого, видима із перспективи сьогоднішнього, може узгоджуватися із картиною, видимою з офіційної перспективи, а може відрізнитися від неї, або взагалі суперечити останній.

Слід зазначити, що Моріс Галбвакс вперше наголосив, що «простір», «час» і «колективна пам'ять» тісно взаємопов'язані. Свою концепцію він назвав «соціальними структурами колективної пам'яті». За Галбваксом, колективна пам'ять немов би вмонтована в конкретний соціальний досвід і у такий спосіб тісно пов'язана з часовими та просторовими уявленнями. Галбвакс розглядає дві пари опозиційних понять: автобіографічна пам'ять – історична пам'ять, а також історія – колективна пам'ять. У першому випадку маємо справу із протиставленням пам'яті про події минулого, які ми знаємо із власного досвіду, та пам'яті про події, відомі нам із інших джерел. У другому – опозицією мертвих знань про минуле та «живої історії», тобто такі знання про минуле, які

наповнені емоціями і якими просякнуте все суспільство. Для Габлвакса історична пам'ять складається з двох складових другої опозиції – як історії, так і колективної пам'яті. Цю ж думку продовжив інший дослідник Пол Коннертон у своїй праці «Як суспільства пам'ятають» [1], де він обґрунтував ідею просторовості пам'яті та її соціальне структурування, а також певну перформативність пам'яті, тобто властивість колективної пам'яті бути представленою і розіграною у формі дійства, або репрезентованою у вигляді певних мнемонічних позначок.

У такий спосіб, різні автори пов'язують явище колективної пам'яті зі змінами, які тривають у сучасному світі та супутніми їх процесами втратами коріння та дезорієнтації в сфері ідентичності.

Література

1. Коннертон Пол. Як суспільства пам'ятають. К.: Ніка-Центр, 2013. 184 с.
2. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас, 2005. № 2-3. С.8-27.
3. Шацька Барбара. Минуте – пам'ять – міт. Чернівці : Книги - XXI, 2011. 248 с.
4. Nora P. Czas pamikci. Res. Publica Nowa, 2001. 154 p.
5. Schacter D.L. Siedem grzechyw pamikci, Jak zapomnamy i zapomiktujemy. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2003. 144 p.

Ferents Oksana (Львів, Україна)

MEMORY AND EMOTIONS: BETWEEN THE PAST AND THE FUTURE

In modern globalized world where international, interreligious, interracial, intercultural conflicts exacerbate, terrorist attacks take place, wars go on, the problems of memory, guilt, forgiveness are further actualized and reconsidered.

Memory of a crime, guilt, harm done, i.e. injustice constitutes the dichotomy of an executioner and a victim, a criminal and an injured party, a guilty one and a sufferer. This dichotomy is actualized both on the interpersonal level of interaction and on the international, intercultural, interracial, etc. French philosopher P. Bruckner singles out two kinds of memory causing the character of its use: «narcissistic maceration that no reparation could calm because it has taken itself as its end, obliterating every more elevated moral perspective, and mobilization that inspires us, sensitizes us to injustices» [2, p. 161-162]. In the first case memory seeks for the aim of its revenge, in the second one it causes the indignation «towards the present shame».

Thus the key questions are: how should the relationship be built between the one who causes suffering and the one who suffers? What are the defining markers for transition from the concentration on the past wrongdoing to the desire to build the future not from the position of a victim?

Such emotions as anger and indignation have mobilizing potential in craving for justice. P. Ricoeur asserts: «Indignation, furthermore, has the virtue of binding together the emotion caused by the spectacle of the injured law and that solicited by the spectacle of the humiliated person. It is in all these senses that indignation constitutes the basic feeling starting from which public education about fairness has the chance of succeeding» [6, p. 139]. However, a further problem might be transformation of anger into desire of revenge. P. Ricoeur emphasizes that «the word «justice» should not figure in any definition of vengeance» [6, p. 134].

M. Nussbaum stresses that anger has a twofold reputation. On the one hand, American philosopher states that in Philosophy there is tradition to look at anger through its close connection to the assertion of self-respect and to protest against injustice. On the other hand, it is asserted that «the idea that anger is a central threat to decent human interactions» [4, p. 14].

M. Nussbaum introduces the key concept of Transition-Anger «whose entire content is: “How outrageous. Something should be done about that” [4, p. 6], defining Transition-Anger as forward-looking emotion.

The important examples of struggle for justice without payback are Martin Luther King's, Jr, N. Mandela's and M. Gandhi's achievements. This is clearly reflected in M. L. King's speech «I have a dream». At the beginning of his speech he stresses on the unfairness to Afro-Americans and demands justice for all Americans, black and white. «Now is the time to rise from the dark and desolate valley of segregation to the sunlit path of racial justice» [3]. He underlines the «lawful» character of Afro-Americans' discontent, «This sweltering summer of the Negro's **legitimate discontent** [our selection– O. F.] will not pass until there is an invigorating autumn of freedom and equality»; «There will be neither rest nor tranquility in America until the Negro is granted his citizenship rights» [3]. However, King emphasizes that struggle should be led from the «position of decency and discipline»: «in the process of gaining our rightful place, we must not be guilty of wrongful deeds. Let us not seek to satisfy our thirst for freedom by drinking from the cup of bitterness and hatred» [3].

In the concluding part of his speech King talks about his dream which is the prospect of visualizing the future of the USA, «I have a dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal»; «I have a dream that one day on the red hills of Georgia, the sons of former slaves and the sons of former slave owners will be able to sit down together at the table of brotherhood» [3].

M. Nussbaum underlines that by his speech he expresses an approach she defined as Transition-Anger. That is why «... this dream is one not of retributive punishment but of equality, liberty, and brotherhood. In pointed terms, King invites the African-American members of his audience to imagine brotherhood even with their former tormentors» [5].

A similar opinion has P. Bruckner asserting that the best victory over yesterday's executioners «is the coexistence that is now possible among peoples and ethnic groups that prejudices and mentalities previously declared to be incompatible, it is that formerly dominated people are now treated as equals and engaged in a collective adventure» [2, p. 163].

Such philosophers as P. Bruckner, M. Nussbaum, P. Ricoeur, engaged in the research of interrelations of memory, justice and emotions, stress on the necessity of admitting guilt as a transitional stage in building common future among all society members. «Society declares the litigant a victim in declaring the accused guilty» [6, p. 138] (P. Ricoeur).

M. Nussbaum explains why acknowledgment is so important: «Acknowledgment of the truth of what happened is essential, because one cannot go forward into a regime of justice, establishing trust, without insisting on the seriousness of the human interests that were damaged in the prior time: that insistence is a way of dignifying those interests and committing the nation to not repeating the wrongs» [4, p. 238].

P. Bruckner emphasizes the importance political apologies with which government addresses to peoples, groups, minorities that used to be persecuted, «in this precise case, words become actions that give rise to concord and point to a possible future» [2, p. 40]; «Words have the power to clarify and to knit the national community together again» [2, p. 41].

P. Ricoeur singles out three stages that the accused goes through: sanction – rehabilitation – pardon. In philosopher's opinion, sanction must have a future, under the forms as rehabilitation and pardon. P. Ricoeur, who considers a person as a capable human being (capable of speaking, of acting, of giving an account of him- or herself, of holding him- or herself responsible for his or her acts), accentuates his/her imputability. Thus after enduring punishment there should be a renewed capability of the condemned to become a rightful citizen; «It is a question of giving the condemned person the opportunity to become a full citizen once more at the end of the sentence and therefore to end the physical and symbolic exclusion that finds its fullest expression in imprisonment» [6, p. 141]. To P. Ricoeur's mind, pardon does not belong to the juridical order. Only a victim may grant forgiveness. It may be asked for, but it may be denied. In this respect,

forgiveness should be looked upon through the concept of a gift. The wrongdoer is given forgiveness but for the victim «pardon is a kind of healing of memory, the end of mourning... Pardon gives memory a future» [6, p. 144].

In this respect we can fully agree with P. Bruckner's thought that «the past has the double characteristic of being both over and incomplete» [2, p. 93]. It is incomplete when the victims even after pleading guilty and condemning a crime do not deny accusations and the idea of payback. P. Bruckner stresses that in Western Europe, in the former colonial states in particular, memory of committed crimes, harm done to other people generated the «obligation of repentance». The philosopher emphasizes the importance of recognition of persecution of other peoples but criticizes different distortions of the repentance policy. P. Bruckner underlines that Europe committed bad crimes and offered the measures of improving situation. So «hatred of the West is still hatred of human rights and democracy» [2, p. 37].

P. Bruckner states that postcolonial peoples became the creators of their destiny and cannot always put responsibility on the former metropolises for their present condition and denial of their responsibility would mean that «they are at the same time deprived of all freedom and plunged back into the condition of infantilism that obtained under colonialism» [2, p. 42].

At the same time the philosopher condemns the policy of modern Europe noting that the true crime of old Europe is not only what it did in the past, but what it is not doing today [2, p. 96-97] Thus when a new conflict arises Europe procrastinates. P. Bruckner criticizes that Europe «prefers guilt to responsibility»; «Our lazy despair does not incite us to fight injustice but rather to coexist with it» [2, p. 98].

Z. Bauman and L. Donskis noticed and criticize similar tendencies [1]; «remorse and guilt have become political goods today just as thoroughly dosed hatred» [1, c. 123]. L. Donskis states that nowadays there are regions and countries «whose tragedies have no right of being announced as news, and death of civil population or suffering from political terrorism and violence have no right to change bilateral relations and commercial agreements among Russia and the main players in the EU» [1, c. 25]. For Europe Ukraine has become a litmus paper «in respect of our moral and political sensitivity» [1, c. 25].

P. Bruckner analyzes complicated relations of Europe and Islamic world. The French philosopher accentuates that «radical Islam» constantly speaks two languages: that of a victim and that of an executioner, «who wants to terrorize us and predicts that a terrible vengeance will be taken on us» [2, p. 54-55]. In his opinion, the real motivator of fundamentalism is the fear of the way of life based on the individual's independence and the principles of open society. Thus the real challenge for western societies is not only to protect the minorities from discrimination but also to protect individuals from the possible intimidation from the communities they belong to; to give them a possibility of leaving them and becoming rightful citizens.

To build a consolidated society it is productive to use the idea of transition introduced by M. Nussbaum. She writes, «My argument so far suggests that two things are necessary in a revolutionary transition: acknowledgment of wrongdoing and its seriousness, and a forward-looking effort of reconciliation. A further helpful element suggested ... is the cultivation of empathy, the ability to see how the world looks from the other party's perspective» [4, p. 238].

P. Bruckner persists on the importance of changing into the opposite Europe's relationship with the past for its future: «seeing in it not a source of lament but of confidence». Thus Europe is «the paradigm of barbarity successfully overcome, of a harmonious marriage of power and conscience» [2, p. 219]. And to prove it Europe should protect democratic values, condemn the present crimes and fight against injustice in all its forms and manifestations.

Ability to act and responsibility for itself and its actions are the key capabilities both for a certain person and for the whole nation. If a crime is recognized, it is important not to count past wrongdoings but to create a new future on the basis of values which would be favourable for the development and flourishing of a person and society that would minimize sufferings and make impossible the comeback of horrors.

References

1. Бауман З., Донскіс Л. Плинне зло. Життя без альтернатив. К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2017. 216 с.
2. Bruckner P. The tyranny of guilt: an essay on Western masochism. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010. 256 p.
3. King M. L. I have a dream // Режим доступу: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihadream.htm>
4. Nussbaum M. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice. Oxford: Oxford University Press, 2016. 315 p.
5. Nussbaum M. Powerlessness and the Politics of Blame // Режим доступу: <https://www.law.uchicago.edu/news/martha-c-nussbaums-jefferson-lecture-powerlessness-and-politics-blame>
6. Ricoeur P. The Just. Chicago: University Of Chicago Press, 2000. 192 p.

Ткачук Богдана (Львів, Україна)

ЗАСТОСУВАННЯ ПОНЯТТЯ "ЕВСИНОПСИС" З ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ ДЛЯ РОЗКРИТТЯ ПРОЦЕСУ ВІДТВОРЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ У ЛІТЕРАТУРІ (НА ПРИКЛАДІ РОМАНІВ "КЛАВКА" ТА "ЮРА" МАРИНИ ГРИМИЧ)

Аналізуючи видатну пам'ятку античності «Іліаду», Аристотель пропонує розглядати літературний сюжет, а особливо пов'язаний з епічними битвами та трагедією, у вигляді ментального образу – репрезентативного ландшафту (an imaginary landscape).

Щоб проаналізувати текст гомерівської «Іліади» Аристотель вдається до розкриття розуміння взаємозв'язку між простором та формою з допомогою поняття «евсинопсис» («ὄγκ εὐσύνοπτος»). Аристотель говорить про сюжет як про фізичне явище, яке дійсно відбувалось при живих свідках «що бачили», таким чином, наділяючи твір ознакою часовості.

Також Аристотель стверджує, що для сюжету важливо, що він був невеликим або озорим. Таке пояснення допомагає нам підійти до розуміння поняття «евсинопсис» з точки зору ознаки простору.

У трактаті «Політика» поняття «евсинопсис» Аристотель застосовував для опису території держави, або фізичного простору. Прикметникові окреслення такого простору, як «τὸ δ' εὐσύνοπτον», набувають ряд означень: єдиний, нероздільний, цілий; тому що все у ньому знаходиться в єдності і близькості.

Аристотель поєднав в прикметниковому означенні «евсиноптичний» просторові та часові ознаки, що можна присвоїти досліджуваному предмету: добре видно те, що на відстані як в просторі, так і в часі.

Можемо припустити, що саме така ознака пізнаваного об'єкту допомагає вхопити та сформуванню суцільний ментальний образ для найкращого запам'ятовування. Варто додати також, що Аристотель не дарма звернув особливу увагу на відомий епос, адже саму пам'ятку «Іліади» можемо назвати формою пам'яті, бо вона є відтворення ландшафту подій.

Таким чином, для аналізу літературних творів української авторки Марини Гримич «Клавка» та «Юра» ми можемо запропонувати поняття «евсиноптичний сюжет». Це допоможе нам дослідити зрізи репрезентативного ландшафту з точки зору категорій часу та простору, який завдяки віддаленості у часі та деконструкції простору – евсиноптичності – стає доступний до дослідження зафіксованої культурної пам'яті у літературному творі.

Репрезентативний ландшафт подій охоплює часову ознаку завдяки висвітленню радянського українського літературного життя 1940-х років та 1968 року. Простір позиціонується завдяки ментальному тлу міського простору Києва та його окремих вулиць, районів.

Медіаторами відтворення культурної пам'яті у досліджуваних літературних пам'ятках стали естрадні пісні, радянський сленг, ідеологічні контексти (ритуали), актори висвітлених подій – письменники.

Павлишин Анастасія (Львів, Україна)

ТАРАС ЗАКИДАЛЬСЬКИЙ ПРО УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ- ДИСИДЕНТІВ

Дисиденти (від лат. *dissidens* – незгідний) так ідентифікували осіб, які піддавали сумніву та критиці офіційну партійну ідеологію та політику у 60-х роках в СРСР. У США і в Канаді був організований протест проти арештів філософів в Україні. Зокрема, Тарас Закидальський підтримав цей рух серед діаспорян Канади. 1976 року в Балтіморі була видана його праця під назвою «Three Philosophers – political Prisoners in the Soviet Union» («Три філософи – політичні в'язні Радянського Союзу» мій переклад)[3]. Він пише про Василя Лісового, Євгена Пронюка та Миколу Боднара, які стали жертвами політичної репресії Кремля. Т. Закидальський наголошував на тому, що його місія розкрити важливість суспільної діяльності цих філософів. Також він організував моральну та інформаційну підтримку представниками далекої демократичної діаспори.

Тарас Данилович підтверджував свою позицію, цитуючи виступ академіка Андрія Сахарова при врученні Нобелівської премії : «Найкращою ознакою того, що надія буде існувати, – це загальна політична амністія у всьому світі, звільнення всіх в'язнів совєтів повсюди. Боротьба за загальну політичну амністію – це боротьба за майбутнє людства»[2]. Для нього єдиною умовою процвітання, прогресу та миру у світі є повага до прав людини.

В 70-х роках ХХ ст. знову відбулася хвиля арештів українських інтелігентів. Василь Лісовий та Євген Пронюк, відомі громадські діячі та активісти, підготували шостий випуск «Українського вісника». Таке видання мало відвести підозру від заарештованого В'ячеслава Чорновола. Вони були ув'язнені на сім років виправних робіт у колоніях. Філософ вів з ними листування під ім'ям Теодор Гук.

Т. Закидальський інформував, писав правду про стан політичних репресій у Радянському Союзі, про політичну інтелігенцію – в'язнів трудових таборів та психоневрологічних лікарень. Їх звинувачували за те, що вони відкрито протестували проти порушення прав людини, про вільне віросповідання та національну свободу. Він намагався «знайти правду» в опублікованій монографії, адже вважав її важливою «нотою протесту». Це був доступний засіб передачі відкритої інформації про замовчуване. Автор закликав керівні інстанції діючої верхівки Союзу до дотримання прав людини. Він не міг стояти осторонь, мовчати, не погоджувався з існуючим тоталітарним режимом, хоча ризикував власним життям, працевлаштуванням та благополуччям сім'ї.

У своїй праці автор переосмислює філософію політв'язнів. Зокрема, багато уваги приділяє постаті Василя Лісового, кандидата філософських наук, працівника Академії Наук України, викладача КНУ ім. Т. Шевченка. Тарас Данилович писав нього: «Рідкісний філософ-інтелектуал, чий глибокий розум супроводжувався почуттям громадянського обов'язку, відповідальності та моралі» [4, с.158]. Також зібрав, систематизував та опублікував праці В. Лісового. Головні теми, над якими працював філософ, розкривали соціальних відносин в країні, політичні концепції, висвітлював проблеми культури та цивілізації, етносу і нації, громадянського суспільства та ідеології. Він аналізував

вагомість досліджень філософів М. Драгоманова, Д. Донцова, В. Старосольського, І. Лисяка – Рудницького та Д. Чижевського в історію української філософії.

Зазначимо, що Тарас Закидальський ґрунтовно дослідив праці В. Лісового, зокрема, «Культура, ідеологія, політика» та написав анотацію до книги [1, 4]. Потрібно підкреслити, що в Україні є присутній визначний вплив етнічної більшості на національні меншини. Автор наголошує, що жодна держава не є етнічно чистою, а складається із етнічної більшості, де домінує національна мова, політичні символи та традиції. Виокремлюється праця «Політична культура українців» в якій звертається увага на радянську русифікацію української нації. Він зазначає, що для створення української політичної нації потрібно консолідувати українську націю, переконати етнічні меншини визнати державною українську мову та політичні традиції, не відмовляючись від своєї культури.

Твори В. Лісового для Т. Закидальського – це «промінь надії на похмурому політичному фоні дійсності»[4, с.161]. Теоретична глибина, ідеологічна справедливість, чіткий стиль та логічна послідовність – нетипові для української філософської політичної літератури. Його творчість дає найкращий приклад того діалогу, який сьогодні необхідний для витіснення ідеологічних стереотипів, укорінених у звичках минулого.

В своїй роботі «Three Philosophers – political Prisoners in the Soviet Union» Т. Закидальський переосмислює історіософію Євгена Пронюка, який був почесним головою Всеукраїнського Товариства політичних в'язнів і репресованих, Героєм України, кандидатом філософських наук. Виділяються також праці: «Актуальні питання з історії філософії України», «З історії поширення марксистської філософії на Україні», «За хліб не платять свободою». Головна тема – боротьба за незалежність України, виборювання демократичних прав для суспільства та право на достовірну інформацію про політику СРСР. Тарас Закидальський толерує прагнення Є. Пронюка про створення міжнародного суду для розгляду злочинів комуністичної партії, пропонуючи назвати це «Нюрнберг– 2».

Потрібно виокремити постать Миколи Боднара – учителя філософії в Ужгородському університеті, дисидента, про якого йдеться у праці «Three Philosophers – political Prisoners in the Soviet Union». На акції протесту проти радянського режиму він виніс макет з написом «Сором за лідерів Російської КППС», за що був засуджений до семи років таборів у Моравії. Микола Бондар відмовився від радянського громадянства. Підкреслимо, що філософ проаналізував мало робіт М. Бондара, мабуть, на це вплинула недостатня інформованість та відсутність праць цього автора для широкого загалу.

Відмітимо, що свобода залежить від боротьби людини за свої права. Тарас Закидальський закликає дотримуватись прав людини та проголошує цей постулат необхідною умовою миру і прогресу для процвітання демократичного суспільства. Така позиція філософа відображає його небайдужість до долі в'язнів СРСР. Враховуючи його переконання, ми теж не можемо стояти осторонь, ігнорувати історію дисидентства та трагічну долю українських вчених-філософів – В. Лісового, Є. Пронюка, М. Бондара. На наш погляд історія, до якої не прислухаються, має здатність повторюватись – змінити її неможливо, тому маємо змогу навчатися на помилках своїх попередників, критикувати і не повторювати.

Література

1. Лісовий В. Культура, ідеологія, політика. Збірка есеїв. К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. 352 с.

2. Sakharov A. Acceptance Speech URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1975/sakharov/acceptance-speech/>(дата звернення: 20.09.2021)

3. Zakydalsky T. Three philosophers political prisoners in the soviet union URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/15904/file.pdf> (дата звернення: 15.09.2021)

Коряга Павло (Львів, Україна)

КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР РАДЯНСЬКОЇ ТИПОВОЇ АРХІТЕКТУРИ: СИХІВСЬКИЙ ЖИТЛОВИЙ МАСИВ У ЛЬВОВІ ЯК ПРИКЛАД ВЗІРЦЕВОЇ РАДЯНСЬКОЇ ЗАБУДОВИ

Усе, що створене людиною впродовж віків та створюється зараз – має вагомий вплив на формування і окремого індивіда, і загалом на все суспільство. Ми є своєрідним продуктом власної культури та з дитинства пізнаємо світ саме завдяки їй. І якщо більш менш зрозуміло, як на наше формування впливають такі культурні фактори як: традиції, звичаї, суспільні настанови, моральні правила з якими ми стикаємося з нашого народження, то більш складніші визначити те, як простір в якому ми зростаємо формує нашу особистість.

Ще в часи Античності будівельники міст розуміли, як можна використовувати архітектурні рішення, аби впливати на його жителів, як підкреслити статусність глави міста чи держави в архітектурній формі. Ця традиція в тій чи іншій мірі зберігалася впродовж усього часу, а свого апогею здобула в 1920-х – 1950-х роках та пов'язана з пануванням у Західному світі 3-х тоталітарних режимів: фашистського режиму Муссоліні в Італії, нацистського режиму Гітлера у Німеччині та радянського режиму Сталіна в СРСР. Саме в часи тоталітарних режимів архітектура стає дуже вагомим знаряддям комплексної культурної пропаганди у суспільстві та безпосередньо впливає на особистість кожної людини. До речі, у 1942 році під час відбудови Лондона, який зазнав бомбардувань, британський прем'єр-міністр Вінстон Черчилль висловлює думку «Ми створюємо будівлі, а потім наші будівлі створюють нас самих» [5].

Друга світова війна завдала непоправних втрат, то ж фактично після війни у багатьох містах по всьому світу велася постійна відбудова, приймалися непопулярні рішення про те, яку саме пам'ятку архітектури слід відновлювати, відбувалася перебудова цілих вулиць та кварталів. Влада шукала бюджетні та швидкі рішення, аби забезпечити своїх жителів житлом та іншими потребами, тож у багатьох містах та країнах зверталися до ідеї будівництва так званого типового житла, відомого для нас на пострадянському просторі як «хрущовки». І хоч ця ідея не нова, адже такі типові блочні будинки будували вже до війни в містах по всьому світу, проте в ті часи проекти такого житла вважалися експериментальними. Один з найвідоміших архітекторів, який розвивав ідею типового житла був французький архітектор Ле Корбюзьє, який був також ідейним натхненником інтернаціонального стилю в архітектурі та автором численних модерністських споруд по всьому світу. Власне, радянські архітектори і взяли за основу напрацювання Ле Корбюзьє під час розробки так званих «хрущовок». Що цікаво, коли після війни у Європі у 1940-х роках відбудовували цілі квартали типовими забудовами та проектами, у Радянському Союзі, попри фінансову кризу продовжували будувати пишнооздоблені неокласичні будівлі, таким чином пропагуючи режим Сталіна. І тільки у 1955 році за ініціативи Микити Хрущова вийшла постанова ЦК КПУ СРСР «Про усунення надмірностей в проектуванні та архітектурі», яка заборонила так званий сталінський неокласицизм та дала поштовх до створення типових проєктів та будівель в стилі радянського модернізму [4]. Першим житловим масивом у СРСР, який був комплексно забудований типовим житлом став район Нові Черьомушки у Москві. Цей район став взірцевим прикладом того, як має виглядати простір радянської людини, то ж після успіху проєкту та розробки великої кількості серій типового житла, схожі житлові масиви з'являються по всій

території Радянського Союзу, зокрема в кінці 1950-х такий з'являється і в Києві та отримує назву «Першотравневий».

Ситуація з типовим житлом для Львова, як і для більшості міст по всьому СРСР змінюється у 1970-х роках з приходом до влади Леоніда Брежнєва. Саме у «брежнєвські» часи у СРСР відбувається будівельний бум, адже через масову індустріалізацію міст виникає потреба у будівництві нових житлових масивів [1]. Так, у протягом 1970-х та початку 1980-х роках у Львові з'являється зовсім не типові для Львова простори - житловий масив «Південний» й пізніше «Сихів».

Перший проект будівництва Сихівського житлового масиву розробили архітектори Ярослав Новаківський, Людмила Каменська, Олександр Кобат та Лариса Скорик у 1965-1966 роках. Розвиток проекту був здійснений у 1970-х роках, а проектна площа житлового масиву була розрахована на 390 гектарів для проживання близько 120 тисяч мешканців. Будівництво розпочалося у 1979 році після прокладання вулиці Сихівської зі шляхопроводом через залізницю. Перший будинок за адресою вулиця Сихівська 2 і 4 здали в експлуатацію на початку 1981 року [2]. До літа того ж року на цій вулиці було добудовано ще два великі будинки під номером 10 та 24, 26, 28 та 30. У 1981 році більше тисячі мешканців цих трьох великих будинків стали першопоселенцями Сихівського масиву. Саме ці мешканці ще застали колишні села Сихів і Козельники, які поступово перетворювалися в місто. Починаючи з 1982 р. простір довкола перших сихівських будинків почав швидко і суттєво змінюватися. Будівництво масиву велося фактично аж до середини 1990-х окремими мікрорайонами навколо Y-подібного перехрестя проспекту Червоної Калини та вулиці Сихівської, на якому власне і зосереджувався за задумом архітекторів громадський центр району. За генпланом, у громадському центрі було виділено 6 функціональних зон: торгівлі, охорони здоров'я, обслуговування, адміністративних органів, культури, спорту, готелів. Проте, через економічну кризу кінця 1980-х задум архітекторів не було виконано в повній мірі, крім побудованого у 1986 році за проектом архітекторів Анатолія Ващака, Василя Каменщика та Євгенії Мінкової модерністичного кінотеатру на 747 глядацьких місць (сьогодні Центр Довженка) [3].

Більша частина будинків відповідає 84-ї серії типового житлового будівництва та була розроблена московським Центральним науково-дослідним інститутом експериментального проектування житла для кліматичного регіону, який відповідав Львову, і на час проектування району була найбільш прогресивною. Також, архітектори проектного інституту «Діпромисто», які працювали над розробкою генплану створили львівський варіант 84-ї серії, що передбачав різноманітні інваріанти блок-секцій: торцеві, кутові та рядові з наскрізними проходами тощо. Крім того, було додано різного роду декоративні елементи, серед яких зокрема і знайомі всім львів'янам блакитні візерунки на фасадах будівель. Мабуть ці елементи і роблять сихівський житловий масив унікальним та всюди впізнаваним [2].

Для правлячої комуністичної партії було важливим сформувавши нового громадянина держави, який підпорядковується державі та вірить в комуністичне майбутнє. Саме завдяки побутові таких нових однотипних просторів у всіх республіках Радянського Союзу мали зростати та формуватися люди нової ери. То ж Сихів завдяки своєму масштабу, позиціонуванні як зразкового району, як «нового» та «майбутнього» Львова став пам'ятником соціалізму. Увесь простір Сихівського масиву мав забезпечити для держави зростання тут ідеологічно правильного та нового львів'янина, проте з розпадом Радянського Союзу – Сихів трансформується щось в зовсім інше, а головне набуває свою унікальну ідентичність.

Література

1. Каганский В. Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 576 с.
2. Мазур Т. М. Промислова функція у просторі великого міста – приклад

- Львова // Т. М. Мазур, Б. С. Посадський // Вісник НУ—ЛПІ №439 —Архітектурал. – 2002. – С. 117
3. Мих Р. Генеральний план Львова / Р. Мих // Строительство и архитектура. – 1967. – №9. – С. 9.
 4. Рыков А.В. Искусство модернизма и идея прогресса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2014. Выпуск 3. С. 73-82.
 5. BBC NEWS [Електронний ресурс] : [Веб-сайт]. – Київ : BBC Україна, 2017. – Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/vert-fut-40186983> . – 2017.

Божко Соломія (Львів, Україна)

МІСТО БРОДИ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ОГЛЯД

Місто Броди є одним з найдавніших міст України. Перша письмова згадка про місто датована 1084 роком у «Повчанні Володимира Мономаха дітям». З Бродами пов'язана історія не лише України, а Речі Посполитої, Князівства Литовського, Австро-Угорщини та інших. Назва міста походить від слова «броди» – переправи між болотистими територіями.

Через своє межове розташування, за місто часто велася боротьба. У XIV столітті Велике Князівство Литовське та Польська держава боролися за Броди, однак, згодом місто перейшло під володіння Польщі. У різні роки Бродами володіли Ян Сенінський, Станіслав Жолкевський, родини Конєцпольських, Собеських, Потоцьких. Війська Богдана Хмельницького у 1648 році намагалися захопити місто, однак їм це не вдалося. Після першого поділу Речі Посполитої Броди увійшли до складу Австрійської імперії, де стало прикордонним економічним центром. У місті діяв привілей вільного торгового міста з 1779 по 1880 роки, у 1869 році проклали залізницю Львів-Броди, а вже у 1873 встановили залізничний зв'язок з Російською імперією[3].

Броди під час Першої світової війни 12 раз переходило від однієї воюючої сторони до іншої. Під час Другої світової війни місто було значно зруйноване. У червні 1941 року тут відбулась велика танкова битва, у липні 1944 – битва, під назвою «Бродівський котел»[2].

Броди здавна були містом з поліетнічним складом населення. Тут у різний час проживали вірмени, юдеї, німці, австрійці, шотландці, греки. У місті діяли фабрики свічок, цикорію, рому і лікеру, льонопрядильня, вапельні, цегельня, парові млини, тартаки, а також організуються національні культурно-просвітницькі товариства: єврейські, польські та українські[1].

Місто велично називали «Галицьким Єрусалимом». Тут знаходився центр ортодоксального юдаїзму, сформувався Гаскала – осередок єврейського просвітництва. Про історію бродівських євреїв свідчить Велика синагога, а також єврейський цвинтар. Сьогодні євреї приїжджають у Броди, щоб згадати про своїх предків, які тут проживали. Ще однією назвою славилось місто –«Трієст на континенті». Дану назву вживали єврейські купці, які вважали Броди головним торговим центром Східної Європи[4].

Населений пункт мав план ідеального міста-фортеці. Тут збережено кам'яниці XVII – XVIII та XIX – XX століть. У XVII – XVIII століттях збудовано Бродівський замок. До його складу входять каземати та Палац Потоцьких. Колишній готель «Європа» у стилі неокласицизму, палац графів Тишкевичів, відділення Празького кредитного банку, будівля повітового суду репрезентують архітектурну складову міста.

З містом та Бродівською гімназією пов'язані життя та діяльність багатьох видатних людей. У будинку Бродівської гімназії працювали український художник І. Труш з 1881 по 1887 рр., з 1884 по 1890 рр. фольклорист О.І.Роздольський, академік В. Г. Щурат з 1901 по 1907 рр., з 1903 по 1911 рр. український письменник С. Тудор, з 1905 по 1915 рр.

австрійський письменник Йозеф Рот. Окрім цього, місто відвідували Оноре де Бальзак, Іван Франко. З Бродів походить Амалія Фрейд, мати відомого Зигмунда Фрейда. Місто пишається ще однією світовою зіркою, яка народилась у Бродах – Оксана Линів – всесвітньо відома диригентка, одна з найвидатніших жінок-диригентів на світовій сцені[1].

Сьогодні Броди перетворились у невеличке провінційне містечко, де раніше розгортались події Київської Русі, Речі Посполитої, Австрійської імперії. Через вигідне положення місто було центром торгівлі, тут функціонувало багато різноманітних цехів.

Тут знаходили свій прихисток торговці, які розвивали місто, вкладали у нього кошти, релігійні діячі, слід яких закарбовано в історії, політичні діячі та митці. Місто Броди сьогодні пишається своєю історією, береже своє теперішнє, та творить майбутнє.

Література

1. Броди. Карта історико-культурної спадщини [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://shtetlroutes.eu/uk/brody-belz-cultural-heritage-card/>.
2. Історія міста [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.brodyhistory.org.ua/istorychnyy-spadok/istoriya-mista/>.
3. Лисяк О. Броди: збірник статей і нарисів [Електронний ресурс] Видання Братства колишніх вояків 1-ї Української Дивізії УНА. – 1951. – Режим доступу до ресурсу: <https://diasporiana.org.ua/memuari/4594-brody-zbirnik-statey-i-narisiv/>.
4. Трусов С. Трієст на континенті [Електронний ресурс] Вісник. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.visnuk.com.ua/ua/pubs/id/7454>.

Ковальська Олена (Львів, Україна)

АРХІТЕКТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЛЬВОВА ЯК СПАДЩИНА ЛЮДСТВА

Львів – неповторний багатогранний урбаністичний феномен. Однією із важливих граней унікальності міста постає його архітектурне середовище. Об'єкти архітектурного ансамблю Львова є виразниками усіх європейських архітектурних стилів, від готики, до стилю хай-тек, а також окрім європейських стилів у Львові представлені соцреалізм та унікальний (сутнісно національний) стиль гуцульської сецесії [9, с.58].

Найціннішою та найунікальнішою частиною архітектурного ансамблю міста вважається історичний центр міста, саме ця частина архітектурного середовища отримала статус Всесвітньої культурної спадщини ЮНЕСКО (5. 12. 1998 р.). Особливу цінність становлять архітектурні ансамблі площі Ринок, вулиць Вірменської, Руської, Шевської, Староєврейської, пр. Свободи, пл. Катедральної, пл. Св. Юра. Статус матеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО є найвизначнішим показником цінності культурного надбання міст та держав. Об'єкти, що відзначені цим статусом є унікальними та володіють визначною цінністю, вони репрезентують найкращі досягнення людства [14, с.11]. Зона ЮНЕСКО міста Львова, була утворена в центральній частині сучасного міста, до неї входять історичне Середмістя та частини історичного Жовківського, Галицького, Краківського та Личаківського передмість, а також лінії міських мурів. Вона окреслюється такими вулицями: Жовківською (до 25 номера), Заводською, Гайдамацькою, Якова Остряниці, Богдана Хмельницького (до 113 номера з непарної сторони та 82 номера з парної сторони вулиці), Караїмською, Опришківською (до 33 номера, непарна сторона не входить), Олекси Довбуша, Максима Кривоноса, Гуцульською, Миклухо-Маклая, Лисенка (до 21 номера), Володимира Короленка, Личаківською (до 15 номера з непарної сторони та 14 з парної), Володимира Винниченка, Торговою, а також Проспектом Свободи, та площами Соборною й Адама Міцкевича». В межах Зони ЮНЕСКО перебувають пам'ятки архітектури національного значення (189 об'єктів) та пам'ятки місцевого значення (221

об'єкт). Серед 189 пам'яток національного значення 30 належить до сакральних споруд та 159 до громадських та житлових споруд, серед 221 пам'яток місцевого значення 1 сакральна будівля та відповідно 220 громадських та житлових споруд. Архітектура що розташовується у Зоні ЮНЕСКО, належить до XIII-XXI ст., проте найбільша кількість споруд датується XVI століттям побудови. Серед стильових зразків присутніх у Зоні ЮНЕСКО варто виділити ренесанс, бароко, історизм, еkleктику, сецесію [1, с. 121-196; 3, с. 58-71; 12, с. 68].

Пам'ятки матеріальної культурної спадщини що розташовані у Зоні ЮНЕСКО є невід'ємним елементом сучасного урбаністичного простору Львова, вони взаємодіють з іншими елементами і просторами на різних рівнях та перебувають на перетині цілої системи зав'язків урбаністичного середовища. Таким пам'яткам притаманний високий рівень інтеграції в міську структуру, форма інтеграції таких об'єктів є багат шаровою вона включає образ, автентичність та ідентичність пам'ятки, її історичність та особливості історичної взаємодії з іншими елементами міста, її роль в структурі міста та оточення, взаємодію із сучасними елементами урбаністичного простору та інші елементи [11, с. 132; 13, с. 60].

Об'єкти Зони всесвітньої спадщини ЮНЕСКО виконують ряд важливих ролей, що мають вплив на життєдіяльність та розвиток міста. Незаперечною (і мабуть однією із найбільш очевидних) є історична роль. Історичність у місті може проявлятися у декількох аспектах, зокрема таких як пам'ять, як історичний образ, історична легенда. Серед факторів, що впливають на формування історичної ідентичності міста варто визначити такі: історична тяглість, особливості історичного періоду, коли було засноване місто, участь міста у визначних історичних подіях, участь міста у військових діях на різних історичних етапах, особовості адміністративного устрою міста, кількість руйнувань, яких зазнало місто, склад етнічних груп жителів міста, особливості економічного розвитку міста, культурний статус на різних історичних етапах, визначні історичні особи, що проживали у місті на різних етапах його історії, наявність матеріальної та нематеріальної культурної спадщини [8, с. 73-75]. Пам'ятки архітектури виступають безпосередньою частиною історичних процесів, вони є водночас свідками та репрезентаторами способу життя та світогляду тих чи інших історичних епох, що є своєрідним матеріалом для формування загальної історіографічної думки про місто чи державу. Зовнішній вигляд пам'ятки архітектури, особливості її архітектурних форм та стилю, інженерної конструкції репрезентують особливості світогляду, побуту, естетичних уявлень, економічного та соціального стану, досягнень інженерної, фізичної та хімічної сфер, а також мистецтва тієї епохи, до якої належить пам'ятка культурної спадщини. Таким чином такі об'єкти виступають своєрідними історичними довідниками, які можуть містити дані не лише про вище перелічені характеристики епохи, але й про особливості адміністративного статусу міста та кількість руйнування в місті на різних етапах його історії, про участь міста у військових діях, про національність замовника архітектурної споруди, про наявність міжнародних відносин міста з іншими містами та державами, про особливості національного та етнічного складу населення міста в той чи інший історичний період. Особливості архітектурного стилю можуть вказувати на стан архітектурної інфраструктури міста на різних історичних етапах [7, с. 24; 8, с. 75]. Якщо пам'ятки об'єднано в ансамбль, то вони також відображають інформацію про особливості розвитку різних районів міста, та їх значення для містян в ту чи іншу епоху, також вони мають безпосередню дотичність до конкретних історичних подій, або визначних історичних осіб що проживали чи працювали, у цих пам'ятках, а також певних державних чи громадських інституцій, що мали вплив на життя міста впродовж певних історичних періодів [4, с. 13-31; 7, с. 21].

Пам'ятки архітектури формують урбаністичне обличчя в центральній частині міста, яка є найбільш жвавою частиною Львова, та в якій розміщуються основні органи місцевого управління (Львівська міська рада локалізується в Ратуші, та Львівська обласна

державна адміністрація розташовується у будинку Галицького намісництва (вул. Винниченка, 18), одинадцять вищих навчальних закладів, безліч торговельних та бізнесових точок, а також десятки закладів «культурної» індустрії (театри, музеї, галереї, виставкові зали, кінотеатри тощо). Наявність пам'яток культурної спадщини сприяє ревіталізації громадських просторів історичного центру, допомагає створювати так званий креативний бізнес кластер та покращувати розвиток інфраструктури і комунікації між різними районами міста. Також досить часто бізнес компанії для офісів обирають об'єкти архітектурної спадщини, через їхню респектабельність та цікаву історію цих об'єктів [5, с. 65; 10, с. 29]. Окрім цього, пам'ятки та їх ансамблі виступають своєрідним урбаністичним маркером міста та відіграють важливу роль в урбаністичній структурі, як простори культури. Практично усі пам'ятки архітектури можна назвати своєрідними музеями просто неба, які репрезентують історію та особливості минулих епох, викликають зацікавленість для дослідження міської історії та культури. Чимало пам'яток, окрім того, що вони є музеями просто неба, ще є музеями, галереями та виставковими залами, театрами інституційно. Таким чином вони виступають місцем, яке репрезентує культуру на зовнішньому рівні (сама пам'ятка) та внутрішньому рівні (фонди музеїв, експонати, виставки). Чимало культурних подій відбувається саме у таких приміщеннях [6].

Пам'ятки матеріальної культурної спадщини надають місту естетичної виразності та пізнаваності [10, с. 31]. Ряд будівель слугують також певним символом міста, зокрема до них належать будівля Оперного театру, Латинської Катедри, Вежі Корнякта, Ратуші, Чорної кам'яниці, Гарнізонного Храму Петра і Павла, кам'яниці на Львівському Ринку та інші будівлі, вони часто зображуються на брендинговій та сувенірній продукції. Образ Львівського Ринку часто використовується в ЗМІ та кіно, медіа кампанії та проморолики також часто знімаються в історичному центрі посеред «красивої архітектури». І власне з допомогою медіа комунікації та кіно образ Львова закарбовується через образ історико-архітектурного ареалу [6].

Наявність архітектурних пам'яток із статусом ЮНЕСКО підвищує туристичний потенціал Львова, що в свою чергу сприяє міжкультурній комунікації та міжнародній співпраці міста із іншими містами та державами, а також має позитивний вплив на рівень економіки Львова, зокрема на такий аспект як залучення іноземних інвестицій. Пам'ятки ЮНЕСКО мають безпосередній вплив на впізнаваність Львова (одним із прикладів є логотип «Львів відкритий для світу», на якому зображені вежі п'яти пам'яток із статусом ЮНЕСКО), а також є вагомим фактором що формує імідж міста на міжнародному рівні.

Сучасний стан пам'яток Зони ЮНЕСКО можна визначити як позитивно задовільний, оскільки було здійснено ряд відновлювальних та реставраційних робіт на об'єктах з високою історичною, естетичною та визначною універсальною цінністю. Зокрема прикладом зразкової реставрації можна вважати реставрацію «Чорної кам'яниці» на пл. Ринок, 4. З початку 2021 р. було розпочато реставрацію у Національному драматичному театрі імені Марії Заньковецької та продовжено реставрацію в Гарнізонному храмі святих апостолів Петра і Павла, натомість була пошкоджена Каплиця Боїмів. Також з аспектів, що негативно впливають на історичне середовище, можна визначити порушення норм експлуатації історичних будівель, нефахову реставрацію, несвоєчасне проведення превентивних засобів задля запобігання руйнування пам'яток [2].

Зона ЮНЕСКО міста Львова є частиною живого динамічного міста, тому не може бути законсервованою та музеєфікованою. Першим кроком для розвитку зони ЮНЕСКО є створення стратегічного плану її еволюції, який б включав плани модифікації архітектурного середовища, проведення ремонтно-реставраційних робіт. Головними аспектами правильного розвитку охоронної зони є збереження архітектурних пам'яток, упорядкування просторів та ландшафтів, проведення регулярного моніторингу історико-архітектурного середовища, налагодження соціального партнерства між представниками міської влади та громадськістю, коректний та компетентний туристичний менеджмент.

Отже, одним із аспектів унікальності Львова постає його архітектурне середовище, що формувалося на перетині держав та стилів, тому поєднує риси архітектури європейського «Заходу» та «Сходу». Частина архітектурного середовища міста була визнана такою, якій притаманна визначна універсальна цінність, та була занесена до списку Всесвітньої матеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО. Зона ЮНЕСКО Львова охоплює частину історичного ареалу міста та локалізується у Галицькому районі міста. В межах охоронної Зони перебуває 410 споруд із статусом пам'ятки архітектури національного та місцевого значення. Пам'яткам культурної спадщини притаманний високий рівень інтеграції в сучасний урбаністичний простір Львова. Вони виконують ряд ролей в міському середовищі, до яких можна віднести історичну, інфраструктурну, естетичну, символічну, іміджеву, туристичну, економічну та культурну. Сучасний стан пам'яток у Зоні ЮНЕСКО можна визначити як позитивно задовільний, оскільки присутні приклади фахової реставрації та збереження будівель. Водночас негативні чинники, що мають вплив на стан та розвиток історичного ареалу в Охоронній Зоні також наявні. Оскільки Львів живе (не музеєфіковане) місто, Зона ЮНЕСКО не може перебувати в статичному стані, а повинна розвиватися разом із містом.

Література

1. Бевз М. Архітектура Львова. Час і стилі XIII–XXI ст. / М. Бевз. – Львів: Центр Європи, 2008. – 720 с.
2. Гринько О. Невідомі пошкодили унікальну каплицю Боїмів у центрі Львова [Електронний ресурс] / Ольга Гринько // zaxid.net. – 2021. – Режим доступу до ресурсу: https://zaxid.net/nevidomi_poshkodili_kaplitsyu_boyimiv_u_tsentri_lvova_n1522960.
3. Історія Львова: короткий нарис / Г.Гербільський, Є. Лазаренко, В. Осечинський, О. Цибко. – Львів: Видавництво Львівського університету, 1956. – 304 с.
4. Мельник І. Львівські вулиці і кам'яниці, мури, закамарки, передмістя та інші особливості Королівського столичного міста Галичини. – Львів: Центр Європи, 2008. – 261 с.
5. Міхно Н. Архітектурні об'єкти як елементи соціального простору міста в предметному полі соціальних наук / Н. Міхно. // ГРАН. – 2019. – С. 64–73.
6. Мусієздов О. Ідентичність та місто: досвід одного дослідження [Електронний ресурс] / О. Мусієздов // "Україна Модерна". – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://uamoderna.com/blog/oleksi-musiezdov/identychnist-ta-misto..>
7. Охрім Х. Інтерпретація категорії часу в архітектурі / Х. Охрім. // Архітектурний вісник КНУБА. – 2017. – №11. – С. 206–212.
8. Тронько П. Історичне місто як культурна цінність і об'єкт пам'яткоохорони. / П. Тронько. // Україна ХХ століття: культура, ідеологія, політика. – 2009. – №49. – С. 171–183.
9. Шаблій О. Львовознавчі студії: Підходи аспекти та проблеми / О. Шаблій. // Вісник "НТШ". – 2013. – №49. – С. 56–59
10. Angelidou E. Stylianidis / Angelidou. // The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences. – 2017. – С. 27–32.
11. Capela J. The dual logic of heritage in the field of architecture / J. Capela, V. Murtinho / Capela. // In Personas y comunidades: Actas del Segundo Congreso Internacional de Buenas Prácticas en Patrimonio Mundial. – 2015. – С. 124–145.
12. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention; WHC.12/01. 12 July 2012. – Brusel: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization; Intergovernmental Communitie for the protection of the world cultural and natural heritage; World Heritage Centre, 2012. – 174 с.
13. Šcitaroci M. Heritage Urbanism / Šcitaroci. // MDPI : sustainability. – 2019. – С. 54–64.

14. World Heritage list nomination: L'viv – the Ensemble of the Historic Centre. – Paris: World Heritage Centre, 1997. – 38 с.

Дуда Наталя (Львів, Україна)

ТРАДИЦІЙНА ПОБУТОВА КУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Побут – це перша і довший час єдина сфера діяльності людини, в якій формувалась а існувала культура. До сих пір, незважаючи на розвиток інших форм культури: релігії, мистецтва, науки, - побутова культура залишається важливою для формування особистості, оскільки це формування починається ще в дитинстві, коли людина ще не залучена до інших культурних кодів.

Побутова культура – це передумова людської життєдіяльності, організація та інституалізація взаємовідносин між людьми, буття людини в просторі і часі. Побутова культура – це світ звичайного, щоденного, повсякденного, буденного життя людини, з якого формуються світогляд, цінності, ментальність, ставлення до світу. Побутова культура – це потреби, смаки та інтереси людей.

Як термін поняття «побутова культура» тісно пов'язана з поняттям «побут». «Побут – це звичайний потік життя в його реально-практичних формах; побут – це речі, що оточують нас, наші звички і щоденна поведінка. Побут оточує нас як повітря, і як повітря, ми помічаємо його тільки тоді, коли його бракує або коли він псується...». [5, с.5]

На рівні буденної свідомості панує негативна оцінка побуту як чогось низького, приземленого, скритого – кажуть: побут роз'їдає почуття. При цьому, негативна оцінка побуту зовсім не означає відмови від бажання жити в добре організованому комфортному побутовому середовищі. Побут супроводжує людину завжди і всюди, стаючи в кращому випадку фоном, в гіршому – смислом її життя. Важливість побуту для кожної людини, спільноти, нації визначає потребу всебічного дослідження цієї сфери.

Побут, уклад повсякденного життя, повсякдення охоплює як задоволення нагальних потреб людини в їжі, одязі, житлі, підтримці здоров'я, так і засвоєння духовних благ, спілкування, відпочинку, дозвілля. Побут виділяють на різних суспільних рівнях: національному, міському, сільському, сімейному, груповому, професійному, індивідуальному. Загроза поступового відмирання традиційного побуту, звичаїв та обрядів напочатку XXI століття робить проблему дослідження трансформації побутової культури надзвичайно актуальною.

Побутова культура поняття ширше, оскільки будь-яка культура базується на певних цінностях. Побутова культура – складний суспільний феномен, що завжди відігравав значну роль у людській життєдіяльності. Вона впливає на працю, дозвілля, спосіб життя, менталітет як окремої особистості, так і всього суспільства загалом. Розвиток побутової культури тісно пов'язаний з науково-технічним прогресом, розвитком нових технологій, тому більшість проблем в сфері побутової культури мають глобальний міжнародний характер.

Виділяють традиційну і сучасну побутову культуру. Традиційна побутова культура – сфера культури етносу, що в основі своїй залишається стабільною і передається від покоління до покоління протягом століть. До традиційної побутової культури відносять традиційні виробництва (сімейні і громадські), духовну культуру (традиції, звичаї, обряди) і сам побут. Основні і підсобні заняття, народні ремесла, дім, сімейний побут, транспортні засоби, національний одяг, обряди, вірування, народні прикладні знання та навички, фольклор – все це входить у сферу традиційної побутової культури. «Ця традиційна культура тісно пов'язана з природними умовами, історичним буттям народу,

способом його життя, діяльністю, характером, психологією» [6, с.15]. Як бачимо, у такому трактуванні, традиційна побутова культура дуже близька до поняття етнічної культури.

Інтер'єр, одяг, предмети щоденного користування яскраво відображають світогляд, рівень інтелектуального, культурного і духовного розвитку як окремої особистості, так і спільноти загалом, а також вплив на них різноманітних сучасних культурних тенденцій і технологічного розвитку.

Побутова культура українців зазнає сьогодні ґрунтовних змін. Головну роль у цьому відіграє процес світової глобалізації.

Деякі автори пов'язують глобалізацію з процесами модернізації (Р. Робертсон, М. Уотерс), що розпочались ще у XIX ст., але більшість дослідників вважає, що глобалізація бере свій початок від останньої третини XX ст. і зумовлена революцією в інформаційних технологіях і завершенням «холодної війни» (Ф. Фукуяма). Усі, зрештою, погоджуються з тим, що в результаті глобалізації виник єдиний уніфікований світ, який базується на началах ринкової економіки, лібералізму, консюмеризму і детермінується могутніми економічними і політичними наднаціональними органами [7].

Отже, сучасна побутова культура – це те, що сформувалось у побутовій сфері за останні десятиліття і стрімко змінюється під впливом глобального виробництва, технічних впроваджень, розвитку суспільних відносин, засобів комунікації, екологічних умов тощо. Але побутова культура – це не тільки нові будинки і меблі, їжа та одяг, відпочинок і дозвілля людей, а й та сфера життя, у якій проявляються суспільні відносини, погляди, уявлення, норми, цінності, модні тенденції, манера поведінки – тобто, всі ті риси, які одночасно об'єднують і роз'єднують людей. Зміни у побутовій культурі: споживання їжі, організації житла, одяг, догляд за здоров'ям тощо завжди свідчать про зміни ціннісних орієнтацій як окремої людини, так і суспільства в цілому.

Трансформація соціальних зв'язків і відносин у сучасному українському суспільстві, а також темпи, в яких вона протікає, ведуть за собою перетворення різноманітних сторін повсякденного життя, що не може не викликати відчуття тривоги і невпевненості в завтрашньому дні, оскільки зі змінами втрачаються традиційні форми побутової культури як основи етнічної культури. Якщо в недавньому минулому (50-100 років тому, всього три-чотири покоління) характерною рисою побутової культури була повторюваність (що і складало суть традиції) подій і явищ, співвідносна з природними ритмами, то побутова культура сучасної людини відзначається сумбурною варіативністю і не відповідає природнім циклам, а часто навіть суперечна до них. Таким чином, у змінному і рухомому сучасному світі, побутова культура перестає бути тим, чим вона була в попередні епохи: певною точкою опори, компонентом стабільності і незмінності основ життя, фундаментом порядку, знаного і визнаного усіма членами спільноти.

Традиційна (народна) побутова культура – культура, що сформувалась в основному до першої пол. XIX ст., і в силу багатьох причин стала основою української національної культури в подальшому, характеризувалася тісним взаємозв'язком і взаємопроникненням виробничої і духовної сфер. Як відомо, «у XVIII-XIX ст. народом були селяни, адже вони жили близько до природи, їх менше зачепили іноземні впливи, вони довше, ніж усі решта зберігали прості звичаї давнини» [1, с.22]. Будь-яка діяльність визначалась певними правилами, приписами, заборонами і супроводжувалась ритуалами, а одяг, їжа, житло мали, крім власне утилітарної функції, певне магічне, ритуальне навантаження, відбиваючи при цьому народні естетичні уподобання.

Зміни, що відбуваються під впливом глобалізації, торкаються насамперед цієї складової побутової культури – їжа, одяг, будь-які інші речі втрачають сакральне і ритуальне навантаження, тим самим основи культури зазнають щонайменше глибокої і незворотньої трансформації.

Головним компонентом цієї трансформації стало впровадження в щоденне життя індустріальних та інформаційних технологій. Саме це стало головним трансформатором побутової сфери, ставши ритмоутворюючим її фактором.

Першим проявом трансформації побутової культури стали масмедіа. Найпоширенішим видом кіберпростору, вибраного сучасними українцями для втечі від непростой реальності, стало телебачення. Маса українців залучені у віртуальні події нескінченних мильних опер, телевізійних ігор, мультсеріалів, трилерів, реклами тощо. Вихопивши якусь частину людського життя, гіперболізуючи її, віртуальна реальність дає відчуття спокою, гармонії, краси, тобто всього того, чого так бракує людині в реальному житті. Іншими словами, пропонує паралельну реальність, що у свою чергу визначає ритми і форми повсякденного життя людей. У таких умовах побутова культура в українських реаліях, навіть географічно прив'язана до села, урбанізується, наполегливо засвоюючи міські культурні смисли, оскільки мешканці сучасних сіл легко і охоче піддаються впливу масової урбаністичної культури, яка впроваджується через телебачення, ЗМІ та Інтернет [2, с. 66].

Таким чином руйнуються системи цінностей і традицій, які панували віками, нові цінності настільки несумісні з традиційними, що культуротворчий зміст останніх не завжди визначений чи навіть зрозумілий сучасним українцям.

Тут проступає ще одна тенденція, характерна для України так чи інакше з 70-их років ХХ ст., – урбанізація, яка набуває сьогодні небувалих масштабів і прискорень. Місто стало стержнем сучасної цивілізації. Важко уявити сучасне українське місто без багатоповерхових будівель, мобільних технологій, громадського транспорту, заасфальтованих доріг і величезної кількості магазинів. Урбанізація ще минулого століття зруйнувала традиційний життєвий уклад українців, коли людина проживала все життя там, де народжувались і помирали її предки. Подібні явища супроводжували процес урбанізації по всьому світі, але в українській дійсності вони набували особливої гостроти і трагічності: перебираючись в місто, молода людина не лише зрікалась свого селянського походження і мови, але й соромилась будь-яких зв'язків з минулим.

Сьогодні розвиток комунікаційних технологій, міжнародної торгівлі, туризму посилюють взаємопроникнення культур, тож сучасне українське місто все більше набуває ознак мультикультурності, універсальності, стає все більше схожим на будь-яке інше місто у світі.

Слід зауважити, що ідеї та матеріали для оформлення як міського, так і сільського побуту українці черпають здебільшого з-за кордону. Це стосується всього: будівельних матеріалів, тканин і вже готового одягу, меблів, побутових та індустриальних технологій – загалом практично всіх предметів особистого повсякденного вжитку (від автомобіля до зубної щітки). А це не може не впливати на стиль оформлення простору, тому що важко створити український інтер'єр із, наприклад, китайських будівельних матеріалів, бо вони просто не створені для цього. Для традиційної культури було характерно і те, що українці у власній хаті прагнули власноруч прикрасити якнайбільше ужиткових предметів, тим самим виявляючи власне розуміння краси і гармонії світу. Прикрашались стіни, печі, посуд, меблі, скрині, лави. Сьогодні, у квартирі чи навіть в особняку з «євроремонтом», практично немає речей, які можна прикрашати самотужки. Майже всі ужиткові предмети виробляються уже прикрашеними. Побутова техніка, якої в оселях стає все більше, зазвичай, виконана в стилі мінімалізму і диктує відповідне оформлення інтер'єру.

Якщо до цього додати прагнення багатьох українців понад усе «жити як всі», затрачуючи при цьому якомога менше коштів, то сучасне українське житло набуває чітко окреслених універсальних форм.

Важливим фактором є також те, що сучасний стиль життя вимагає від речей все більшої мобільності, легкості, функціональності, компактності і низької вартості. Такі предмети стають все менш індивідуальними, вишуканими і національно окресленими. Вони недовговічні і швидко змінюються іншими речами, що абсолютно не характерно для артефактів традиційної культури, які натомість витісняються в музеї і антикварні магазинчики. Зникає характерне для традиційної культури (ще і в радянську епоху)

правило у ставленні до речей «Нічого не викидати!» : поламане ремонтувати, старий одяг – перешивати, непотрібні на перший погляд речі – складати на дачі чи «на селах».

Подібні тенденції панують і в одязі – глобальна урбаністична мода не оминула Україну. Одягатись сучасно і стильно для більшості українців означає безальтернативне прийняття світових модних тенденцій, сформованих незалежно від етнічних традицій будь-якого народу. І якщо на рівні високої моди українські дизайнери вставляють елементи української національної вишивки (тим більше, що це диктується сьогодні і самою модою), то одяг, який пропонують нам більшість магазинів, не має нічого спільного з українськими традиціями та й вироблений здебільшого в далекому Китаї чи недалекої Туреччині.

Аналогічні процеси можна прослідкувати і в інших сферах як матеріальної, так і духовної культури, що призводить не тільки до тотального зникнення різниці між українською і будь-якою іншою культурою, але і до розмивання (а то й зникнення) української ідентичності в не такому вже й далекому майбутньому

Отож, саме у сфері побутової культури українці, з усіх сил наздоганяючи світові стилі і тенденції, все більше тягнуться до тих глобалізованих стандартів, які виробилися в них під впливом ЗМІ і телебачення. Тішить тільки те, що поки що це європейські (а не азійські чи африканські) стандарти, а оскільки Європа все більше схиляється до мультикультурності, що уже яскраво відображається у появі універсальної валюти і понятті «європейська культура», то українці, прагнучи бути на рівних з європейцями, неабияк сприяють зникненню національних рис власної побутової культури. Така тенденція прослідковується у всіх сферах життя і у всіх прошарках суспільства.

Безперечно, сьогодні ще зарано говорити про те, що процес глобалізації тотально знищує національні особливості європейців: на захисті, скажімо, французької чи угорської ідентичності твердо стоять національні держави, які законодавчо обмежують впливи чужорідних культур. У цих суспільствах побутова культура лише розширюється за рахунок інновацій на ціле коло традиційних форм, не руйнуючи їхніх основ. Деякі дослідники вбачають подібні тенденції і в Україні, «культура якої випробовується з одного боку на традиційність, а з іншого боку, на інтерактивність, на долання обставин у процесі глобалізації» [4, с.11]. З нашого погляду, українська держава не тільки не сприяє впровадженню національного продукту в побутову культуру, а навпаки, робить все для його витіснення на маргінес суспільних процесів.

Більш стійкими до глобалізаційних перетворень виявилися елементи духовної культури: релігійні та родинні свята, певні обряди та ритуали, хоча і тут невинний інформаційний потік змінює як духовні потреби і запити українців, так і шляхи їх задоволення.

Тож залишається тільки вірити, що глобалізація не поглине нашу культуру цілком і не зітре нашу національну ідентичність, що для традиційного та глобального найкращою формою відносин в Україні стане не зіткнення і поглинання слабшого сильнішим, а співіснування і взаємодоповнення.

«Самостійне національне буття українського народу в глобалізованому світі, формування і збереження національної ідентичності українців мають бути забезпечені, насамперед, культурою, традицією, вірою і духовним імунітетом проти космополітичної системи стандартів і уніфікаційного вирівнювання» [3, с.202].

Тому найкращим розв'язком проблеми глобалізації для нас є залишатись унікальними і брати від інших культур тільки те, що не суперечить нам і нашій ментальності.

Література

1. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / Пітер Берк; пер. з англ. – Київ : УЦКД, 2001. – 376 с.

2. Буйських Ю. Міфологічні уявлення в повсякденному житті сучасних українців: теоретико-методологічні аспекти вивчення / Ю. Буйських. – Народна творчість та етнографія. – 2012. – №6. – С.64-70.
3. Козловець М.А., Ковтун Н. М. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : [монографія] / М.А. Козловець, Н. М.Ковтун. – Київ: ПАРАПАН, 2010. – 348 с.
4. Полушкіна-Брояко Е.І. Становлення інституцій побутової культури в контексті постмодерних культурних практик : дисертація ... кандидата культурології 26.00.01 / Е.І. Полушкіна-Брояко. – Київ, 2009. – 190 с.
5. Пушкарева Н. Современное состояние и предмет «истории повседневности» и ее отличие от этнографических исследований быта / Н. Пушкарева // Свакодневна култура у постсоціалістичком періоду. Збірник ЕИ САНУ. – Београд, 2006. – № 22. – С. 89–94.; Лотман Ю. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства XVIII – начала XIX в. – СПб. 1994. – С.5.
6. Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П. Павлюка. – 2-ге вид., переробл. і доп. – Київ: Знання, 2004. – 570 с.
7. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture / R. Robertson. – London; Thousand Oaks(Ca.): Sage Publications, 1992. – 428 p.; Waters M. Globalization / Waters M. – London; N. Y.: Routledge, 1995. – XIV. – 185 p.; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек/ Ф. Фукуяма. – Москва: 2004.

Комарницька Тамара (Київ, Україна)

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА МОВУ СУЧАСНОЇ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ (НА МАТЕРІАЛІ ТЕКСТІВ УКРАЇНСЬКИХ ТА ЯПОНСЬКИХ ПОПУЛЯРНИХ ПІСЕНЬ)

У часи глобалізації всі країни світу захопила масова культура, націлена на «посередню людину», яка виступає споживачем цієї культури. Телебачення з його розважальними реаліті- й ток-шоу та серіалами; поп-музика, модні журнали, популярний Інтернет-контент – усі ці елементи масової культури, безперечно, створюють свою систему цінностей, підганяючи споживачів продукту масової культури під ці нові стандарти. Мова як ретранслятор елементів масової культури також зазнає докорінних змін, починаючи служити масовим цінностям, що їх ця культура пропагує. Нас зацікавили процеси, що відбуваються з мовою у сферах, які є елементами масової культури. Зокрема, актуальним видається питання, яким чином масова культура впливає на мову, і як цей вплив можна охарактеризувати, а також те, який стосунок до цих процесів має глобалізація. За об'єкт дослідження візьмемо один із елементів сучасної масової культури – тексти популярних японських та українських пісень; відповідно, предметом нашої розвідки є вплив глобалізаційних процесів на мову цих ліричних текстів. Матеріалом нам послугували пісні популярних японських та українських співаків і колективів. Як джерельну базу ми використовували Інтернет-ресурси <https://nashe.com.ua> й <https://mojim.com>, на яких зберігаються тексти всіх популярних українських і японських пісень. Мету нашої розвідки вбачаємо в аналізі впливу глобалізації на мову масової культури; відповідно, завданнями будуть: 1) виявити причини проникнення до мови пісень англomовного елемента; 2) описати особливості гібридного словотвору з англomовним елементом у мові українських і японських поп-пісень. Виконати ці завдання нам допоможуть такі методи: лінгвістичний описовий, метод компонентного аналізу, компаративний метод.

Для початку погляньмо на мову текстів кількох пісень і поміркуймо над тим, що впадає в око насамперед (символом / ми позначили початок нового рядка задля заощадження місця):

Гей, гона-гона, дівчуки, ай лов'ю, / Давайте, дівчата, займатися любов'ю! / Гей, гона-гона, дівчуки, ай лов'ю, / Давайте, дівчата, займатися любов'ю-у! / Гей, гона-гона! (Дзідзьо);

I love you, I love you, I love you, I love you / В цих клітинках вже з'являються слова, / Монітора світло, заболіла голова. / Всі твої рядки я знов перекладаю, / Переклав лиш, що тебе кохаю. / Наш сюжет написаний давно, / Так банально все показано в кіно. / Знайомий хепі-енд намальований для нас. / Я від тебе так бажав почути ще хоч раз (O.Torvald);

Навіщо уважно за собою стежить, / Чому монітор нам дорожче обличчя, / Тому що є соціальні мережі, / Тому мільйонам тепер так звично. / Клік-клік – сотні віртуальних пик, / Тук-тук – в ICQ новий друг, / Привіт, тебе в друзі додаю, / Fuck you? Ах так, тоді видаю. / Качай мої рингтони, / Кінчай всі забабони, / Качай пісні зі мною, / Кінчай, а я – з тобою. / Kiss, kiss, ти – метросексуал, / Pease, pease, ти бережи вокал, / Навіщо качати нормальний музон в телефон, / Напишу новий рингтон! (O.Torvald);

Кажуть, править cash-бабулес, / Хто встиг – той вліз, інші – в ліс. / Вам потрібен cash – так, авжеж. / Я вже бачу ліс рук, рук ліс. / Money, money, get rich or die tryin' / Money, get rich or die tryin' (Бумбокс);

І «Love Story» стартує, протавив початок / Чогось там було замало / Я на тебе придумав собі полювати / Мене ти вже вполювала. / Я видумую, видумую / Happy end в історію твою й мою / Викарбовую я, викарбовую / Сум, скупую мовою. (Бумбокс);

Магнітна плівка мк, я вмикаю ska / Догори руки під його звуки / Немов повітря напас cool school jazz / Нормальний етап hip-hop / Рубає злегка тоді класика / Зовсім ніяк тоді dirty rock / Курю кальян під ragatafian / Нормальний етап знову hip-hop (Бумбокс);

О наша любов це love-fun / Па-па-па-па-па / Може дурман, а шарман / Па-па-па-па-па / Може любов це love-fun / Па-па-па-па-па / Може дурман, а шарман (Друга ріка);

Welcome 2 Одеса, відпочиваєм без ексцеса / Принцеса діє за підручником / Узяла в заручники, вдягла наручники / Опісля шоу почалася меса / Листоноша не приходить двічі / Раптом трабли заглядають в вічі / Ось ти де, на тобі пакунок / Ти впав, суддя відкрив рахунок (ТНМК);

Це було на перехресті. Як? Як? Кроссроуз! / Може, люльку він тоді палив, а може папіроуз / Може, дав мені ковтнути чистого озону / Я відразу зрозумів – кричати більш нема резону (ТНМК);

Я пішов, мене питали: що з тобою? як ти? / І з тих пір я не кричу, я викладаю факти / Ноу-Ноу Кініш – я почув від растамана / А зараз вже так пізно, що скоро буде рано / Зіроу-хіроу, піариться палова / З нуля до короля, з нічого в Пугачову / З села – у кутюр'є, з кічі на ничку / Затикай ніс – май таку звичку / Всі у протигазах, ось він, злам / Нема кого піарити, такий мій план / Тихо, ..., помовчи, твою... / Эту идейку надо продать / Всі їхні слова – просто спам / Думай головою, думай сам! (ТНМК);

その帽子まじ可愛いね / shy でもいいよ / こっちおいで / なに飲みたい? / 踊りたい? / なんでもいい / Come party with me / 後ろから You can grind on me / リズムを感じて Ecstasy / Hey hey you put your hands up (AISHA);

裸足のFeeling はだけるFeeling / マジになろうよって話 / 弾けるFeeling / 始まるFeeling / 夢に近道はなし / Oh Baby 勝利をめざして / ひたすらに進め 悩むより速 / 走り抜けちゃえば All right (Idol college);

地球の人口が増えてく一方で 一方で / 都会は案の定一人ぼっち Lonely night Lonely night / Here we go! (Morning musume).

Отже, перше, що відразу впадає в око, це наявність у текстах пісень невмотивованих запозичень-англіцизмів, що засмічують мову. Виходить, хоч би як це видавалося дивним, у настільки різному мовному матеріалі наявні схожі явища, якими є включення

чужомовних одиниць до тексту, причому не поодинокі, а повсякчасне, в чому вбачаємо мовний вияв глобалізаційних процесів. Звісно, мовна ситуація в Україні та Японії абсолютно різна, але менше з тим можемо констатувати, що тенденція до розхитування мовних норм через проникнення іншомовного елемента, а, отже, і зниження культури мови дійсно певним чином пов'язана з поширенням масової культури. Для японської мови проникнення англійського елемента вже стало масштабним явищем сучасності. Дослідники цього питання (як-то Володимир Алпатов, Джон Даугілл, Джеймс Стенлоу) констатують, що повсякчасне вживання англіцизмів уже стало типовим для сучасної японської мови. При цьому засмічення мови англіцизмами спостерігаємо якраз у сфері масової культури: ними рясніє мова телебачення, модних журналів, реклами, Інтернету тощо. Відомим є, наприклад, факт, що у 2013 р. 71-річний японець подав до суду на телерадіокомпанію NHK за психологічну травму, яку йому завдало мовлення телерадіокомпанії, перенасичене англіцизмами [2, с. 131]. Дослідники таких невмотивованих англіцизмів згодні у тім, що їх не можна назвати запозиченнями, адже вони не входять до мовної системи і не позначають поняття, для номінації яких немає питомих слів. Такі англіцизми здебільшого називають «декоративною англійською» чи «орнаментальною англійською», оскільки вони не заповнюють лексичних лакун і не позначають реалії; зазвичай на письмі вони зберігають свій первинний вигляд (латиницю), подеколи «домішуючись» до японських слів, записаних абеткою чи ієрогліфами [2, с. 134-135]. Ці одиниці не несуть смислового навантаження, а лише створюють сучасну / молодіжну / західну атмосферу, і їхнє вживання не відповідає мовним нормам (ані японським, ані англійським) [2, с. 135]. Один із перших дослідників декоративної англійської в японській мові Джон Даугілл розмежовує функціональну й декоративну англійську, пишучи, що, на противагу до першої, яка відіграє комунікативну функцію, другу використовують для настрою й почуттів, а не значення чи інформації [6, с. 20]. Відповідно, декоративна англійська є неначе відповіддю на психологічну потребу емоційності повідомлення, відіграючи роль своєрідного паралінгвістичного маркера емоцій [2, с. 138]. Для японців англійські слова мають конотацію привабливого, модного, стильного і сучасного, і саме тому вони поширені у повідомленнях, націлених на потенційних споживачів (здебільшого у рекламі) [2, с. 140; 3, с. 17]. Поп-музика, безперечно, також є продуктом масового споживання, а тому використовує практично всі лінгвістичні й паралінгвістичні засоби, притаманні іншим елементам масової культури, і так само, як і рекламний контент, має на меті привабити потенційних споживачів (шанувальників такої музики, які купуватимуть музичні альбоми, квитки на концерти і супутню продукцію сувенірного характеру).

Цікаво, що й самі виконавці популярних пісень цілком усвідомлюють стилістичну роль англійських одиниць і навмисне експлуатують їх як стилістичний засіб, що допомагає пісні звучати «модніше», «молодіжніше», «західніше». Дослідник феномену англійських запозичень у японській мові Джеймс Стенлоу мав нагоду зустрітися зі співачкою Мацутоя Юмі й розпитав її, що спонукало її використати англійські образи й метафори у пісні 「ダンディライオン」 («Кульбаба»), ліричний текст якої має такий вигляд:

君はダンディライオン / 傷した日々は / 彼に会うための / そうよ運命が / よいしてくれた / 大切なレッスン / 今素敵なレディになる

На питання, чому в тексті пісні співачка використала іншомовне слово *ダンディライオン* («кульбаба») замість японського *たんぽぽ* («кульбаба»), вона відповіла, що їй до вподоби враження англійської луки, яке буцімто справляє це слово, а також, що вона бажала додати пісні «легкий аромат західної культури» [5, с. 28]. Опитавши ще кількох японців-шанувальників творчості співачки, дослідник отримав такі відповіді: якби у пісні було вжито слово *たんぽぽ* замість *ダンディライオン*, вона була би схожа на народну пісню, що її співає сільська дівчина, зізнаючись у любові до свого села; натомість західне слівце *ダンディライオン* додає сучасного колориту, тому кожна офісна співробітниця може зробити проєкцію пісенного образу на себе [5, с. 28]. Отже, англіцизми у піснях є засобом

створення стилістичного ефекту, що, однак, не виправдовує повсякчасне зловживання ними, адже це веде до розмивання мовної норми і збіднення питомого лексику. Подібного наукового осмислення на матеріалі сучасної української мови поки бракує, оскільки хвиля англіцизмів тільки починає захоплювати нашу мову, але загалом міркування японістів цілком підходять і для опису ситуації з українською мовою у масовій культурі. Дійсно, для українського споживача (у нашому випадку слухача музики) англійські слова також асоціюються з прогресивним Заходом, а тому мають «сучасне», «модне» і «молодіжне» забарвлення; отже, причини вживання невмотивованих англійських запозичень у текстах сучасних українських популярних пісень загалом такі самі. Саме у вкоріненні такого англійського елемента ми і вбачаємо реакцію мови масової культури на глобалізаційні процеси, в яких англійська мова традиційно утримує лідерські позиції.

Кількість англійських варваризмів у популярній пісні може бути вражаючою. Приміром, у тексті однієї з пісень гурту Magic boyz невмотивовані англіцизми (у різному графічному вигляді) становлять майже 40% від усіх лексем (74 зі 186, не враховуючи службових слів і повторів):

イ baby you know how we do / 言わせないぜオレを誰々風? / 門限あっても定めない限界 /
 物差しじゃ計り知れないくらいFlyしたい? /
 ジェネレーションズにも負けないくらいの新世代フォース & music / 巧みに繰り出す like a ジェダイ、we are
 the one / 各クラスのマドンナ オレらに夢中 / 授業中でも御構い無し視線感じる /
 まるでeverywhereステージの上 / どこだって飛んでゆく I'm ready / 多目の小遣いを、この手に /
 それ稼 M.I.C.この手に / カワイイあの子の手オレの手に / なにを知りたい? /
 教科書にない事だってオレら知ってるぜ alright? / 磨き上げたこれが飛び級スタイル大人女子も一目置く存在 /
 そこの圏外 can you hear me? / 聞き逃すなよ 'Brand New Shit' / 注目すんのはkicksじゃなくてskill' /
 後こしとけよ、ダラダラ chill / 今は今にしかない後にはない / だから本気でブツかる this is my life /
 後悔は先に立たず alright? / ところで聞いているか? オレのwife Magic boyz make some noise /
 俺に告白されたいんだろ say what? / Magic boyz make some noise / 俺に夢中なんだろ say what? /
 まだまだ終わらな一い / 境界線の上にも立っていなえ / 道のりの最中だぜ keep on my way 誰も止められねえ
 / we go hard, run Japan / 心配はいらねえ、邪魔するヘイターの数だけ / カマせるパンチライン /
 ladyの数だけ愛を歌う / 世界各地に届けたい未だかつてないオレら勘違い /
 新しいmovement起こすオレら飾る雑誌のheadline / 社会の教科書にも載るかもな TVのオフアーも殺到だ /
 選びきれないくらいのgirlfriend / そん中から選ぶ将来のビヨンセ / もう言いたい事分かるだろ? / yeah this
 is how we do it / これは、テストじゃないんだリアルなゲームさ / yo! just do it
 人のふりみて我がふり直す? / 誰がそんな事言った?マジで無理 /
 ありきたりなノリは俺のdaddyの世代で終わり、その代わりにオレらが盛り上げてくぜ / いつもの調子でさ we
 do that / 抜かりは無いぜ let's party up, yo 皆騒ぎな騒ぎな / Magic boyz make some noise /
 俺に告白されたいんだろ say what? / Magic boyz make some noise / 俺に夢中なんだろ say what?

До речі, багате включення варваризмів до текстів українських пісень разом із суржикізмами й невмотивованими росіянізмами перетворює мову пісні на справжній покруч:

У тебе безліч гламурних штучок, / I gotta щільний гастрольний графік. / Папір втопився від авторучок, / Не каділак я придбав, а рафік. / Зцпала, злпала, спутала, / Я взагалі не виступаю, вдома / Я сижу вяжу, хаваю бутери, граюся в шутери, / Я дівіді не вимикаю і за навастями не слезу (Бумбокс);

Ти їдеш в Штати, бо хочеш мати / Якесь нове увлеченіє. / По гороскопу ти була раком, / Короче, сонця затменіє. / Короче, baby, з тобою maybe / Я думав ми вже розсталися, / Ти блефувала, бо так хотіла, / Шоб ми з тобою розписалися (DZIDZIO).

Надмірне вживання елементів чужої мови, безперечно, є деструктивним явищем, яке розмиває мовні норми, підриває у реципієнта «відчуття мови» і врешті-решт веде до деградації мовної свідомості.

Окрім наведеного вище мова як японських, так і українських популярних пісень має ще одну спільну рису: наявність у мові пісень мішаних мовних одиниць, утворених

шляхом морфологічної гібридизації елементів двох мов (національної та англійської). Як нам видається, навіть поодинокі гібридні мовні одиниці, безперечно, ведуть до засмічення мови і зниження мовленнєвої культури. Серед мішаних мовних одиниць, які ми відшукали у текстах популярних пісень, можемо навести такі: Flyしたい (дієслово утворене з іншомовного іменника шляхом додавання до нього дієслівного суфікса する відповідно до граматики японської мови), lady \mathcal{O} , daddy \mathcal{O} (утворення родового відмінка від іншомовних іменників за допомогою японського відмінкового форманта \mathcal{O}), ピュアな (утворення з іншомовного прикметника напівпредикативного прикметника за правилами граматики японської мови); *рингтони*, *трабли* (утворення множини за українським зразком, коли запозичене слово фактично трактують як основу слова, до якої додають питомо українське закінчення), *піариться*, *піарити* (запозичену аббревіатуру PR транскрибовано українськими графічними засобами, відтак її почали сприймати як повне слово, до якого пізніше стали додавати українські зворотні частки і закінчення).

Що ж, спробуємо зробити висновки з наших міркувань. Ліричні тексти сучасних популярних пісень віддзеркалюють мову масової культури, яка всотує в себе всі негативні мовні явища, пов'язані зі взаємодією мов в умовах глобалізованого суспільства. Українські та японські поп-пісні у цьому сенсі мають чимало спільного (зокрема, невмотивовані запозичення з англійської мови, вживання гібридних мовних одиниць). Припускаємо, що процес запозичення невмотивованих англіцизмів триватиме і надалі, а своєрідне «засвоєння» мовами цих іншомовних елементів спричинить дедалі більше поширення практики створення мішаних одиниць гібридного морфологічного типу з залученням елементів національної та англійської мов. Ми, звісно, розглянули лише один елемент масової культури, тож, безумовно, поле для подальших досліджень у цій сфері широке.

Література

1. НАШЕ. Тексти пісень : [електронне джерело] – режим доступу до джерела: <https://nashe.com.ua>. Назва з екрана. Дата звернення: 16.09.2021
2. Ciubancan M. Decorative English in Japan // Concordia Discors vs Discordia Concors: Researches into Comparative Literature, Contrastive Linguistics, Translation and Cross-Cultural Strategies. Suceava: Inter Litteras Research Centre, STEFAN CEL MARE Publishing House, 2012. P. 127-146
3. Dougill J. Japan and English as an alien language // English Today 93 vol. 24 No. 1/2008. P. 18-22
4. Mojim 歌詞: [електронне джерело] – режим доступу до джерела: <https://mojim.com>. Назва з екрана. Дата звернення: 09.09.2021
5. Stanlaw J. Japanese English: Language and Culture Contact. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2004. 375 p.

Національно-культурна ідентичність: сучасні трансформації

Кашуба Марія (Львів, Україна)

ПОШУКИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Відомо, що ХХ століття стало часом народження нового типу культури, а ХХІ - століттям виняткового культурного розмаїття. Процеси глобалізації зачіпають кожную національну культуру, яка, однак, прагне зберегти свою ідентичність. Не є винятком і українська, яка перебуває у специфічних умовах.

Тут не місце пригадувати всі катаклізми, які переслідували розвиток національної культури у ХХ ст., адже тільки в останні три десятиліття ми можемо твердити про розвиток національної української культури, в якій зацікавлене суспільство і влада незалежної України. Цей розвиток породжує кілька важливих проблем, що викликані умовами глобалізації.

На мій погляд, найважливішою є проблема внутрішньої свободи творця культури. Вона пов'язана зі звільненням від зовнішнього примусу та ідеологічного тиску однієї партії, що ставило людину-творця культури в певні рамки. Відчуття внутрішньої свободи породжує роздуми про природу людської агресивності, співвідношення раціонального й ірраціонального в людині, про природу сексуальності, про життя і смерть тощо. Такі роздуми проявляються особливо виразно у творах мистецтва.

Друга важлива проблема – де сакралізація культури. Протягом ХХ ст., особливо в радянський час, будь-яке публічне слово, книга, ЗМІ, картина чи театральна вистава сприймалася як зразок «правильності», як проповідь, учительство, подібно до священного тексту. Десакралізація передбачає подолання ставлення до продуктів культури як до священних текстів. Нормальне протікання процесу десакралізації пов'язане зі зростанням виховної ролі таких суспільних інститутів як сім'я, церква, система освіти. Саме вони покликані сприяти формуванню смаків, вміння відрізнити гідне для наслідування від того, що негідне.

Ще одна проблема – формування нового типу раціональності. Нова раціональність епохи глобалізації суперечить плоскому раціоналізму Просвітництва. Епоха глобалізації пропонує комбінацію раціонального, ірраціонального й понадраціонального в сучасній культурі, що вимагає долання багатьох стереотипів, навіть перегляд певних традиційних уявлень.

Не гарантую, що наведені проблеми вичерпують характеристику процесів глобалізації в культурі, але впевнена, що вони становлять основні виклики для української культурної ідентичності.

Зовнішня свобода творчості митців, усіх творців культури, на мій погляд, досі суттєво обмежується відчуттям внутрішньої несвободи: страх бути незрозумілим, звинуваченим у націоналізмі чи в іншій надмірній політизації, відступах від стереотипів чи норм християнської моралі часто заважає творчому процесові, його індивідуалізації,

прояву справжньої ідентичності. Як приклад можу навести слова мого колеги, на жаль уже покійного, про те, що треба викинути всю полемічну літературу, бо вона захищає православ'я. Я назвала би подібний підхід «необільшовизмом», бо ігнорувати доробок письменників-полемістів через їхню ідейну позицію означає збіднювати нашу культуру. Подібний погляд, як це робилося в радянські часи, означає вибірковий підхід до історичних подій чи діячів культури згідно їх політичних, чи ідейних переконань без врахування історичних обставин, лише з точки зору потреб сьогодення.

Подібна проблема з десакралізацією культури. Священними є не лише релігійні атрибути, а й традиційні символи, наприклад вишиванка. Це наша національна гордість, символ ідентичності. Нині світ впізнає Україну за вишиванкою, Але послухаймо, наприклад, дизайнерку Оксану Караванську, яка представляє національний одяг на міжнародних виставках. Вона в нещодавньому інтерв'ю заявила, що розробляє проект «Вишиванська культура третього тисячоліття», тобто експериментує з традиційними вишиванками, намагається вписатися у світові бренди, знайти своє місце серед представників світової моди, водночас зберігаючи українську ідентичність. У Лондоні вона зіткнулася з переконанням у «святості» національної традиції, адже її звинуватили, що представила «порубану вишиванку». Важко не погодитися з майстринею, яка розглядає національний символ не як сакральну «цінність нації», а як національний одяг, призначений для використання, тому й пропонує свій підхід, підкреслюючи цим національну культурну ідентичність.

Формування нового типу раціональності пов'язане з двома першими проблемами, адже це означає і відчуття свободи, і десакралізацію, а насамперед визнання «Іншого», розмаїття оцінок, тлумачень, інтерпретацій, пошуків. В умовах глобалізації сприймаємо розмаїття думок і поглядів у межах національної культури, що її неодмінно збагачує і сприяє визнанню у світі.

Ще одна суто національна проблема в пошуках української ідентичності – це подолання почуття провінціалізму. Поступово і надто повільно долається стереотип орієнтуватися на певну столицю: колись це була столиця імперії СРСР, тепер - Париж, Берлін, Лондон чи Вашингтон тощо. Така орієнтація заважає утвердженню ідентичності в умовах глобалізації кожній культурі, а українській особливо. Україна вже тридцять років не провінція жодної імперії, вона нарешті Незалежна держава зі своєю неповторною ідентичною культурою, яку зобов'язана плекати й розвивати в умовах глобалізації.

Сторожук Світлана (Київ, Україна)

ДО ПИТАННЯ ПРО ВІДРОДЖЕННЯ НАЦІОНАЛІЗМУ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ

Сучасне відродження націоналізму – це виклик, який спонукає інтелектуальний дискурс по-новому подивитися на особливості об'єднання у спільноти та специфіку їхнього функціонування. Це спонукає дослідників до постійного перегляду конструктивістських концепцій націоналізму, зокрема розвинутою Б. Андерсоном концепції «уявної спільноти» [1]. Вона допомагає зрозуміти, яким чином на індивідуальному рівні люди переживають почуття єдності з членами спільноти, з якими в реальному житті ніколи не перетиналися. Поміж тим, цей підхід не спроможний відповісти на питання про те, чому у період формування «уявної спільноти» до одних людей виникають почуття лояльності та дружби, а до інших ні.

Відповідаючи на це запитання нагадаємо класичне у сучасному інтелектуальному дискурсі тлумачення нації в основі якого лежить одна з двох моделей її формування – етнічна чи громадянська. Вони відображають різні шляхи формування націй, а відтак утверджують два відмінні погляди на національну єдність. Так, представники етнічної моделі нації взяли в основу ідею Ж.-Ж. Руссо про «загальну волю», яка підпорядковує собі волю окремих індивідів, натомість представники громадянської моделі нації наполягають на тому, що нація постає у підсумку лояльності спільноти до політичних інститутів та, особливо, орієнтирів їхньої діяльності. Між тим, на думку Б. Яка, жоден із вказаних підходів не дає можливості зрозуміти сутність національної єдності, оскільки спільноти формуються не так у підсумку підпорядкування групи, як завдяки соціальній дружбі – почуттю лояльності й спілкування. Вона, на думку дослідника, формується у тих випадках, коли ми поділяємо з іншими дещо спільне. «Ці почуття взаємного піклування і лояльності, на відміну від поєднання відмінностей індивідів у групі, є загальноприйнятною рисою щоденного життя, навіть попри те, що їхня глибина й інтенсивність варіюються у різних типах спільнот» [6, с. 20]. Інакше кажучи, Б. Як розглядає національну спільноту, як різновид інших, більше і менш виражених у реальному житті спільнот, члени яких поділяють деякі спільні цінності. Це, своєю чергою, дає підстави вченому стверджувати, що нація – це «міжпоколінна спільнота, члени якої пов'язані почуттям піклування і лояльності до тих, з ким вони поділяють спільну спадщину культурних символів і переказів» [6, с. 20].

Розглядаючи націю, як спільноту пов'язану із почуттями піклування, Б. Як доводить, що зростання політичного впливу націоналізму, не означає відродження бажання підпорядкувати самих себе групі. Навпаки, воно підсилює наше бажання проявляти особливе піклування та лояльність до людей, з якими ми поділяємо щось спільне. Водночас з цим, вчений хоч і прагне уникнути крайнощів інструменталізму та примордіалізму, проте не відмовляється від їхніх засадничих принципів, а зосереджує увагу на тому, що наша ідентичність визначається, з одного боку, фактом нашого народження, а з іншого – власним вибором, який, однак здійснюється у деякому визначеному просторі свободи. Фактично, йдеться про те, що в процесі формування спільнот, люди здатні відмовлятися або примирятися з частиною відмінності інших.

Виходячи із зазначених вище теоретико-методологічних засновків, Б. Як приділяє чільну увагу спростуванню ліберального концепту громадянської нації. В межах цієї теорії, як справедливо зазначає вчений, утверджується думка про те, що люди самостійно обирають коли та з ким вони хочуть об'єднатися у спільноти [6, с. 72]. Між тим насправді, такий підхід призводить до суспільної фрагментації, на чому наголошував ще Д. Г'юм. В есе «Про партії загалом» (“Of Parties in General”) мислитель наголошував, що своєрідною особливістю людського розуму є те, що «він завжди прагне підкорити кожен розум, який до нього наближається, і в тій же мірі, в якій його надзвичайно зміцнює єдність в думках, його вражає і дратує будь-яка суперечність. Звідси той запал, який більшість людей проявляє в суперечках; звідси їхня нетерпимість до заперечень навіть у самих абстрактних і неупереджених питаннях» [5, с. 516].

Знецінюючи аргументи прихильників ідеї громадянської нації, Б. Як водночас зосереджує увагу на тому, що усі національні спільноти, формувалися історично на тлі невеликих культурних спільнот. З огляду на це, вчений погоджується з Е. Ренаном, що формування національної спільноти відбувається на тлі суб'єктивно підтвердженої згоди та багатой культурної спадщини спільних спогадів і практик. «Без згоди наша спадщина спільної пам'яті та ідентичності – зауважує Б. Як, – були б не набором фонових обмежень нашої діяльності, а нашою долею. Але без такої спадщини взагалі не було б ніякої згоди, оскільки у людей не було б ніякої підстави, щоб прагнути до угоди з цією, а не якою-небудь іншою групою індивідів» [6, с. 80].

Без сумніву, висновки Б. Яка дають можливість зрозуміти джерела національної спільноти та показати, що націоналізм у сучасному світі не відроджується, не набирає

нової сили, а проявляється як реакція на зміну ціннісної системи суспільства. Показовим прикладом тут може бути Велика Британія, яка, бажаючи зберегти свою культурну ідентичність, протиставляє цінності власної спільноти, космополітичним цінностям, що призводять до руйнування її ідентичності. Така ж тенденція спостерігалася в Україні у період розпаду СРСР. Між тим, якщо взяти до уваги панівну в сучасному світі інтенцію на фрагментацію національних кордонів, висновки дослідника можуть видатися більш проблематичними з огляду на те, що спільна історична спадщина, мала б стати вагомим чинником збереження національних кордонів. Попри це, починаючи з 70-х років минулого століття спостерігається спалах етнонаціоналізму (або «етнорегіоналізму») серед валлійців, бретонців, басків, фламандців, валлонців і каталонців тощо [2, с. 244]. Така ж тенденція прослідковується і в сучасній Україні.

Майже усі згадані нами етнокультурні спільноти, мають спільну історичну спадщину та спільно пережиті минуле, а тому є всі підстави припускати, що спалах етнонаціонального руху зумовлений соціокультурними та політичними трансформаціями, що намітилися в кінці ХХ ст. Першим спадає на думку закінчення холодної війни, внаслідок чого держави західноєвропейського світу втратили «спільного ворога» та зосередили увагу на внутрішніх проблемах, що й призвело до конструювання образу «Іншого» (Чужого) в середині, а не ззовні суспільного цілого. Досить сприятливою умовою для розвитку етнорегіоналізму стала глобалізація, котра розмила національні кордони зумовила пошук тих принципів та культурних стандартів, які забезпечать визначеність життєвих орієнтирів для окремої особистості та усієї спільноти.

Згадані нами та багато інших світоглядних та соціокультурних трансформацій, що розпочалися під впливом глобалізації, помітно змінили політичне життя суспільства. З одного боку, тут в останні десятиліття спостерігається певна ностальгія за фундаментальними цінностями, яка закладає підвалини для реанімації суспільно-політичних ідеологій модерну, в тому числі й націоналізму. Поміж тим, на наш погляд, відродження цієї ідеології має спорадичний характер, свідченням чому можуть стати Данія та Норвегія, зовнішня політика яких має правий ухил, натомість внутрішня – лівий. Подібні тенденції спостерігаються у діяльності Ангели Меркель, яка у зовнішній політиці підтримує курс єдиного політичного та економічного європейського простору, тоді як у внутрішній політиці часто орієнтується на суспільну підтримку та тренди. Окреслені зміни суспільно-політичного життя цілком і повністю відповідають концептуальним ідеям окресленим в «Маніфесті метамодернізму» [4], в якому стверджується, що сучасне коливання між двома протилежними істинами (або ідеологіями) може стати ефективним способом вирішення цілого спектру суспільних проблем. З іншого боку, зміни у політичному житті супроводжуються ростом популізму, який закономірним наслідком зневіри в ідеалах світського гуманізму. Певним чином така ситуація спричинена тим, що сучасне суспільство відзначається високим рівнем культурного та світоглядного розмаїття. Це ж, своєю чергою, нерідко породжує соціальне напруження, яке супроводжується зростанням впливу «маргінальних» прошарків в політичному просторі. Реалізація їхніх політичних прагнень відбувається завдяки амбівалентній ролі інтернет-технологій, які відкривають нові можливості не тільки для маніпуляції суспільною свідомістю, а й формують нові важелі впливу на політичні інститути.

Як бачимо, сучасне відродження цікавості і політичного впливу націоналізму зумовлене тими світоглядними й соціокультурними трансформаціями, які невпинно змінюють соціокультурне буття людини. Під впливом глобалізації, міграції і навіть розвитку постмодернізму, життя людей стало надзвичайно нестабільним, внаслідок чого нинішня духовна, а з нею й політична ситуація характеризується ностальгією за концептом «світлого майбутнього», «вічних цінностей», які зазвичай людина знаходила у різних формах колективної ідентичності, різновидом якої був і націоналізм. Звісно, сьогодні є всі підстави говорити про те, що відродження національних почуттів і уваги до колективної ідентичності, ґрунтується на відмінних у порівнянні з ХІХ ст.

соціокультурних підвалинах, одночасно відображаючи ту незмінну соціальну сутність людини про яку свого часу писав ще Аристотель. Водночас хочеться зауважити, що об'єднуючись у спільноти, люди висловлюють лояльність до тих, хто сповідує подібні до їхніх цінності, покладаючи їх в основу нової, або теперішньої, колективної єдності. Показово, що формування нової етнонаціональної спільності відбувається у єдності з протиставленням до «Інших», які розглядаються як ті, що руйнують ціннісні основи внутрішньо групової лояльності.

Література

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
2. Вулф К. Етнічний націоналізм: аналіз і захист. Націоналізм. Антологія. 2-ге вид. перероб. і доп. К. : Смолоскип, 2000. С. 244-252.
3. Storozhuk S., Hoyan I., Fedyk O., Kryvda N. Worldview and ideological priorities of modern society: ukrainian and euro-atlantic context. Ideology and Education in Post-Soviet Countries—Issue № 2 (13), 2019, 255-272.
4. Turner L.. Metamodernism. Manifesto (2011). Accessed September 25. 2021. <http://www.metamodernism.org/>
5. Юм Д. О партиях вообще. Сочинения. В 2-тт. М.: Мысль, 1996. Т.2. С. 511- 518.
6. Як Б. Национализм и моральная психология сообщества. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.

Власевич Тетяна (Львів, Україна)

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ Г.- Г. ГАДАМЕРА

Дослідження проблеми ідентичності людини, яка стосується духовних вимірів людського існування, представлена в такому філософському напрямку як герменевтика. Особливості людського буття, внутрішнього духовного світу людини, необхідність пояснення та інтерпретація соціокультурних феноменів, які сутнісно відрізняються та не редукуються до природних процесів та явищ, вимагають специфічних теоретико-методологічних пізнавальних прийомів та підходів. Саме тому на особливу увагу заслугове розгляд герменевтики як своєрідного напрямку у сучасній філософії, який орієнтується на проблему інтерпретації та розуміння. Підходи, що розроблені в рамках герменевтики дають можливість не тільки з'ясувати антропологічні питання, а власне сфокусувати увагу на понятійно-змістовному визначенні сутності ідентичності як інваріантного, самототожного в людині.

Термін “герменевтика” походить від імені легендарного Гермеса, бога ремесла і торгівлі, який за давньогрецькою міфологією був посередником між богами і людьми, перекладачем недосяжних людям ідей богів. Звідси поняття лат. – *hermeneio* – роз'яснення, яке дало назву мистецтву і теорії витлумачення незрозумілого, пояснення смислу “чужої” мови, розкриття змісту знаків та символів [4, с.716]. Не буде перебільшенням стверджувати, що свої витоки герменевтика бере з виникнення людини, її свідомості та мислення. Герменевтика виникла та розвинулася у конкретних формах – тлумаченні сакральних, історичних або художніх текстів. Розквіт філологічної герменевтики пов'язаний з інтерпретацією текстів греко-латинської античності у епоху Відродження. У подальшому досліджували не лише особливості філологічної герменевтики, але й сама філологія почала розглядатися як наука про слово - основа герменевтики. В Новий час герменевтика поступово звільняється від переважної орієнтації на теологію, розширилась область використання герменевтичних методик.

Першим претендентом на систематичну розробку герменевтики як філософського метода є Фрідріх Шляйєрмахер, який поставив перед собою завдання – створити універсальну філософську герменевтику, як загальну теорію розуміння на відміну від спеціальних герменевтик, які займаються аналізом мовних форм та конструктів.

У повній мірі філософська герменевтика формується у роботах Г.-Г. Гадамера, який прагнув подолати гносеологічну орієнтацію, вияснити умови можливості розуміння при збереженні цілісного людського досвіду та життєвої практики. Філософська герменевтика – філософія розуміння, в якій розуміння є засобом буття людини у світі. Справжня філософія повинна мати онтологічну орієнтацію та починати дослідження із з'ясування умов існування людини. Існування людини нерозривно пов'язане з переживанням нею свого буття, яке виявляється в наявності “досвіду світу”. Гадамер вважає, що головні механізми формування “досвіду світу” закладені у мові. Тільки у мові відкривається істина буття. Мова – це середовище, де Я і світ виражаються у початковій взаємозалежності. Мова – це те, що конструє світ людини, що визначає спосіб людського “у- світі- буття”. Висловити себе у мові – означає одержати перше існування. “Буття людини є буття в мові” – такий висновок Гадамера [3].

Відкриваючи себе у світі, людина спочатку спирається на забобони. Вони – головна форма дорефлексивного освоєння світу. Найважливіший вид забобону-авторитет (традиція). Що таке авторитет? Із негативного боку – це підкорення іншому, зречення свого розуму. З позитивного – це усвідомлення того, що ця особистість перевершує нас розумом та гостротою суджень. Людина завжди правильно вибирає собі авторитет, який лежить в основі традиції. Отже людська діяльність, у тому числі й теоретико-пізнавальна, вкорінена в забобонах і без них неможлива.

Наступна фундаментальна особливість буття людини у світі – історичність. Неможливо стати на позицію позаісторичного суб'єкта, оскільки він завжди визначений місцем і часом, тобто тією ситуацією, в якій знаходиться. Завдяки історичності традиційні проблеми будуть мати зовсім інший вигляд [5, с. 298]. Наприклад, істина буде розумітися реальною, “історичною” людиною, тому становитиме не характеристику пізнання, а характеристику буття людини. І як “небайдуха людині”, як укорінена в її забобонах, вона є її правдою. Людина не може існувати без правди, і доки вона живе – живе в правді. Найкращий засіб виявлення “істинного буття”, тобто правди – мистецтво.

Розуміння – екзистенціал реальної людини, форма самовиявлення та самоусвідомлення індивіда. Воно укорінилось як у забобоні суб'єкта розуміння, так і в забобоні об'єкта розуміння. Забобони суб'єкта розуміння сприяє розумінню. По-перше, забобони інтерпретатора максимально загострюють текст, і, по-друге, сприяють трансляції досвіду від покоління до покоління. Інтерпретація тексту – це створення його змісту по-новому, і кожний акт інтерпретації – це момент тексту, ланка здійснення традиції, яка транслюється в житті тексту [1, с.21].

Розуміння культурної традиції (тобто історії) становить діалог минулого та сучасного. Справа не у вивченні історії, а в її розумінні, тому слід усунути протилежність між власне історією (онтологією) та знанням історії (гносеологією).

Сучасне має свій горизонт, у тому числі “горизонт” забобону, який визначає розуміння. Минуле також має свій “горизонт”. Для розуміння минулого необхідне зближення, “переплавка” горизонтів сучасного та минулого. Цією “переплавою” і є перехід від гносеології до онтології, їх злиття. Внаслідок цього формується “третій горизонт”, загальний, який переважає і горизонт сучасного, і горизонт минулого. Здійснюється “сходження”: історик розуміє минуле краще, ніж розуміли самі автори історії, і, навпаки, минуле допомагає історичу краще зрозуміти сучасне. Насправді не існує ізольовано ні горизонту минулого, ні горизонту сучасного, а існує їх синтез, адже горизонт сучасного залучений у процес безперервного формування.

Таким чином Гадамер, по-перше, перетворює герменевтику в онтологію розуміння; по-друге, обмежує принцип рефлексії принципом розуміння; по-третє, приймає за первинну онтологічну реальність людини як буття в мові.

Сьогодні герменевтика – один з основних напрямків сучасної, в першу чергу західноєвропейської філософії. Герменевтика постає у філософії, гуманітарному знанні та культурі в цілому як одна з фундаментальних форм осмислення людського духовного досвіду, способу його буття як розуміння.

Література

1. Богданов Е.В. Философская герменевтика: история и современность: Текст лекции СПб., 2002. 26 с.
2. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики. Переклад з німецької Олександра Мокровольського. К : Юніверс, 2000. Т.1. 464 с.
3. Дубініна В.О. Герменевтика Х.Г. Гадамера як філософія мови. Режим доступу: <https://rsglobal.pl/index.php/wos/article/view/1348/1258>
4. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В.І. Ярошовця – К.: Заня Україна, 2005. 1200 с.
5. Regan P. Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics: Concepts of reading, understanding and interpretation. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. 2012. IV (2). P.286-303.

Король Наталя (Львів, Україна)

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНЦІВ В МІЖВОЄННІЙ ПОЛЬЩІ: ДИСКУРС СУЧАСНИХ МЕТОДОЛОГІЙ

Один з елементів мозаїчної тисячолітньої історії українського християнства – церковно-релігійна історія українців, які опинились в складі II Речі Посполитої. Глобальна трансформація - від етнічної меншини імперій (Австро-Угорської та Російської) через коротку, проте насичену та драматичну історію визвольних змагань 1917-1921 років завершується переходом в нову роль національної меншини (радше, національно-релігійної) вже в іншому форматі державно-політичного утворення – в національній державі, яка постає на руїнах трьох імперій.

Національні держави (в тому числі і II Річ Посполита) прийшовши на зміну вочевидь застарілому імперському державному устрою, успадкували багато проблем політико-державного функціонування, в тому числі проблему співіснування різних національностей. Цивілізаційна трансформація від статусу імперської периферії до національної держави у випадку міжвоєнної Польщі виявилась парадоксальною – відроджена в 1921 році внаслідок Ризького мирного договору країна виявилась багатонаціональною, поліетнічною та поліконфесійною. Поляки становили від 64 до 69 процентів населення (згідно переписів 1921, 1931, 1938 років). В окремих воєводствах польське населення було меншістю – в порівнянні з українським, білоруським чи литовським.

Релігійне життя II Речі Посполитої в певному сенсі стало логічним продовженням політичної ситуації в країні та зумовлених нею соціокультурних контекстів. Ключовими проблемами, які стали детермінантою розвитку релігійної ситуації, можна вважати - 1)спробу побудови національної держави – і католицька церква виконала роль одного з рушійних чинників у цій спробі; 2)ігнорування національних устремлінь інших народів, які опинились в складі польської держави, 3)специфіку формування національної та релігійної ідентичності на територіях так званого «пограниччя».

Багатонаціональність міжвоєнної Польщі супроводжувалась також і поліконфесійністю. В стосунку до українського населення, це означало наявність конфесій, успадкованих з часів імперської епохи. Галичина, Холмщина, Підляшшя, Західна Волинь, Західне Полісся, Надсяння, Лемківщина – існування цих етнічних українських земель в складі Польської держави супроводжувалось не тільки національними конфліктами, а й релігійними. Греко-католицизм в Галичині як колишній частині Австро-Угорщини, православ'я на Волині як частині Російської імперії, колонізація, неоунія, складний вузол етнонаціональних, обрядових, інституційно-конфесійних і політичних проблем, які загострилися в 20-30-х роках ХХ ст. на Лемківщині – це неповний список тих проблем, які стали іманентними в релігійному середовищі.

В дослідженнях національно-релігійної історії українців в складі II Речі Посполитої можна дещо умовно виокремити декілька напрямків. Перш за все, академічний релігієзнавчий підхід (найбільш яскраво представлений монографією Стоколос Н.Г. «Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина ХХ ст.)»). Грунтовна джерельна база, ретельний аналіз історіографії проблеми, виокремлення тенденцій та характеристика ключових особливостей дозволяють трактувати такий формат досліджень як фундаментальний та базовий спосіб висвітлення аналізованого питання.

Окрім того, достатньо популярними в гуманітарному дискурсі стали спроби осмислення історико-релігійних проблем в контексті концепту пограниччя. Етнічні українські території в міжвоєнній Польщі можна трактувати як порубіжжя (borderland) – субрегіон, який знаходиться на кордоні поділу культур, цивілізацій і держав. Прикордонні ареали займають особливе положення в ментально-географічній картографії: з одного боку, вони є периферією країни, але, з іншого, вони стають центром особливого регіону, процеси в якому визначаються чинником кордону. Особливістю погранич як особливих соціокультурних феноменів із власною регіональною ідентичністю стали процеси взаємотягіння та взаємовідштовхування культурних традицій у зонах порубіжжя. Як виявилось, цим зонам притаманна особлива система взаємодії між «своїм» і «чужим». Етнічна гомогенізація прикордонних регіонів і ліквідація проміжних зон стали важливими завданнями національних держав – в тому числі і II Речі Посполитої. З іншого боку, населення пограниччя поліетнічне та мультикультурне, border peoples – люди пограниччя нерідко розмовляють кількома мовами, характеризуються ситуативною ідентифікацією.

Говорячи про можливості й недоліки ще одного підходу в дослідженнях – усної історії як парадигми вивчення релігійної ситуації українців у міжвоєнній Польщі, можемо стверджувати наявність можливості деталізації відтворення історико-культурної ситуації завдяки свідченням безпосередніх очевидців. Проте значна часова віддаленість зумовлює практичну відсутність сучасних даних, спогади переважно презентовані у формі реплік-фіксацій наступного покоління. Загалом можна спостерігати процес трансформації масиву усних (зрідка зафіксованих) свідчень в тенденцію реконструювання пам'яті відповідними організаціями («Холмщина», «Лемківщина», «Надсяння») та заходами, ними організовуваними – як громадськими, так і академічними.

Кізима Михайло (Львів, Україна)

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОГО І НАЦІОНАЛЬНОГО

Людина в процесі своєї якісної історичної еволюції видозмінювала навколо себе буття, була його творцем в усіх його виявах. Сукупність цих явищ та дій сформували поняття культури, як поєднання матеріальних та духовних аспектів, що тісно поєдналися між собою, формуючи моноліт та власні артефакти, котрі дозволяють певною мірою із часом надати оцінку, окреслити особливості, підйоми та невдачі, котрі спіткали людського індивіда в сфері перебування в цьому вимірі культурної форми.

Представник європейського культурного простору пережив первісні часи, Античність, Середньовіччя, Відродження, Новий час та Новітній період, вступивши у безпосередню сучасність із своєю специфікою та явищами. Європейська культура формувалася в традиціях античної Греції та Риму, де вона отримала свої атрибути, характерні якості, свій самобутній світогляд, що відобразилось у філософській, культурно-політичній думці. Європейські народи прийняли здобутки античної епохи, продовживши їх розвиток в період Середньовіччя, в період котрого почали формуватися повноцінно ці народи, займаючи своє місце на карті, огранюючи свій ареал та відображуючи свою специфіку, адаптацію здобутків свого часу, створюючи калейдоскоп знань та думок. Європейські народи перебували в постійному культурному діалозі між собою, обмінюючись та підтримуючи тенденції один одного, будучи об'єднані християнством, римською правовою системою, кровним походженням і індоєвропейською системою мов. Характерні культурні особливості народів відображають епос, фольклорні матеріали, котрі виступають підсвідомим, душею, що штовхає її, надає сили і потяг, боротьбу за життя, попри всі обставини. Фрідріх Ніцше означає європейську культуру, її дуалістичне начало в творі «Народження трагедії із духу музики», описуючи аполлонівське та діонісійське начала, що спільно творять європейську культуру, збалансовуючи один одного.[2]

XX століття для європейського культурно-філософського виміру стало часом потрясіння та переживання руйнування власної ідентичності, падіння в пучину хаосу, втрати самої себе. Перша світова війна ліквідувала старий порядок в континентальній Європі, що балансувала і стрімко розвивалася. Неймовірно явище, а саме спалах комуністичної революції та громадянська війна в Росії тільки посилювали процес суцільного безпорядку. Нігілістичний по своїй сутності більшовицький режим почав форсовану боротьбу із культурними ідентичностями підкорених народів, руйнуючи фундаментальні бази, атакуючи селян, робітників, інтелігенцію та всіх неугодних, з єдиною метою □ створити справжнього пролетарія, радянську людину, без колишніх норм, «розбивши» будь-які «кайдани», котрі пов'язували її із попереднім життям. Релігія, як морально-етичний базис людей, активно знищувалася, щоб бути заміщеною ідеалами комуністичних ідей. Ідеї обширного інтернаціоналізму, котрий не рахувався із культурною, філософською, політичною та біологічною специфікою народів, поширювалися, зустрічаючи активний спротив в інших країнах, що врешті-решт вилилося в війну трьох ідеологій, тобто у Другу світову війну.

Ця війна, котра закінчилася 76 років тому, стала відправною точкою у становленні сучасного порядку у світі, запустивши глобальні процеси та тенденції, котрі формують теперішнє буття європейської і не тільки цивілізацій. Друга світова війна створила ще одне потрясіння, котре завдало удару культурі, котра ще не оговталася від «культурошоку» Першої світової війни.[3] Активно формується явище постмодерну, котре тільки закріпило крах віковичної моделі культури, що була орієнтиром розвитку європейської цивілізації. Будучи явищем плюралістичного характеру, нові тенденції форсували розбиття єдності національних культур, формуючи феномен «масового споживацтва», диференціюючи суспільство, атомізуючи його, творячи нездатним до боротьби за власну ідентичність. Явища нігілізму, падіння ролі релігії, глобалізації тільки посилювалися завдяки американській домінації у сфері культури, торгівлі та у військово-політичному векторі. Це явище описує Френсіс Фукуяма у книзі «Кінець історії та остання людина», виданої в 1992 році, де констатує панування неолібералізму, захоплення світу

цією ідеологією, в час падіння ідеологічного ворога у вигляді Радянського Союзу, що проповідував комуністичні, марксистські ідеали.[5]

Поширення інтернет-технології розмило межі комунікативних можливостей жителів Землі та тільки посилило процеси глобалізації. Це ослабило можливості національних держав підтримувати культурну ідентичність, що почало формувати специфічну інтернет-культуру, основні тренди котрої походять із США, що залишаються домінуючою країною світу, гегемоном. Критична теорія, основи котрої заклав М. Горкгаймер, представник Франкфуртської школи неомарксизму в 1937 році у статті «Традиційна і критична теорія», активно застосовується в оцінці сучасних явищ, продовжуючи тенденції боротьби комуністів в Росії з деконструкції попереднього порядку.[6]

Демографічна ситуація в країнах європейської цивілізації має негативні тенденції серед основоположних народів національних держав. Для збереження теперішньої кількості населення, коефіцієнт народжуваності повинен складати більше ніж 2.1, коли на території Європи він складає від 1.3 до 1.75, згідно статистики «Євростату».[4] Поєднання негативних явищ в сфері культури, а також низька народжуваність призводять до проблеми збереження європейського культурного спадку та його представників, якщо переслідується глобальна ціль до мультикультуралізму. Стратегія мультикультуралізму, котра проводиться в Європі, із залученням людей із людей чужого ментального, культурного та біологічного походження, не дала позитивних результатів і тільки привела до сплеску напруження, зростання криміногенної ситуації та додаткових навантажень на економічні системи.

Вирішенням цієї проблеми є структурна програма, що поєднує рішення у сфері національного, соціального та культурної ідентичності. Історичний процес етногенезу сформулював поняття «усвідомлених» націй, котрі мають чітку етнічну структуру, жагу до самовідтворення, творення власного буття, системи цінностей та політичного формування, котре би відповідало їхнім потребам. Етнічний фактор нації є збудований на понятті походження, кровних уз, котрі свідчать про приналежність індивіда до цього формування. В процесі історичної боротьби етноси, котрі об'єднувалися в нації, визначали свою територію, творячи над нею свій суверенітет, захищаючи її та утверджуючись там. Завдяки розвитку правових відносин закріпилися договори між політичними формуваннями, що є «посудинами націй», методом взаємоповаги та партнерства, здобутого в спільному минулому.

Національна ідея не може існувати без соціальної, оскільки це буде творити проблематику загравання влади із народом, що починає апелювати до національної ідеї, використовуючи народ як засіб у своїх власних цілях. Розвиток національного без соціального може створити шовіністичні настрої проти своїх сусідів, що мають спільний генезис, кровне походження та історію взаємовідносин. В контексті європейського простору, Віктор Гюго враховуючи історичну, культурну, біологічну та правову перспективу, сформував свою цитату, де описує недопустимість війни між європейськими народами, порівнюючи її із громадянською війною. Вона була дана в 1849 році, в Парижі, на Інтернаціональному Конгресі Миру.[7, 258] Підтвердженням його слів виступають світові війни, найкривавіші етапи котрих проходили в Європі між представниками європейських народів.

Соціальна ідея, позбавлена забарвлення марксизму, має древню традицію, оскільки безпосередньо виконує роль консолідації суспільства, роблячи його монолітною, єдиною структурою, котра ефективно та злагоджено функціонує. Соціальна ідея за своєю суттю повинна долати протиріччя всередині соціуму, забезпечувати справедливий розподіл благ між його членами, що активно беруть участь в його житті та функціонуванні. Традиція такого ладу спостерігалася в Стародавньому Римі, котрий мав потужне громадянське суспільство із розвинутим почуттям обов'язку та служіння загальному благополуччю, про що свідчив історичний розквіт цього формування. Ця думка підтверджується філософською доктриною стоїцизму, котра побудована на слідуванні природному порядку

та відповідальності. Марк Аврелій, римський імператор, «філософ на троні», був представником цієї філософської системи, проповідуючи ці принципи у своєму житті, котрі зафіксував у творі «Роздуми, або До самого себе».[1]

Культурна ідентичність повноцінно існує із розвинутими ідеями національного та соціального, оскільки ці принципи дозволяють зберегти специфіку культурного регіону, що включає етнічний фактор. Проведення комплексної політики в цьому напрямку допоможуть вирішити проблематику атомізації суспільства, збереження і розвитку культурної ідентичності не тільки в Україні, а й у цілому європейському просторі, що будуються на основі братерських відносин.

Література

1. Марк Аврелій. Наодинці з собою: роздуми. Пер. з грецької: Ростислав Паранько. Львів: Априорі, 2018. ISBN 978-617-629-486-3
2. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / перев. Рачинський Г. – Азбука, 2014.
3. Тоффлер Э. Шок будущего /Текст/: /пер. с англ./ / Э. Тоффлер. . М.: ООО "Издательство АСТ», 2003
4. Eurostat: Fertility statistics. URL: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Fertility_statistics
5. Francis Fukuyama. The End of History and the Last Man. – Free Press, 1992
6. Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie: Fünf Aufsätze. Berlin: FISCHER Taschenbuch, 1992.
Hugo, Victor, Choses vues, Gallimard, 1972, ISBN 2-07-036141-1, p. 258

Ковальський Юрій (Львів, Україна)

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ

Сучасне інформаційне суспільство, котре зростає на полі інноваційного забезпечення власної життєдіяльності, характеризується високим рівнем свого пристосування до нових обставин та умов.

Глобалізація брутально штовхає людину у майбутнє, опираючись на економічні та технологічні цілі. Щоб пришвидшити її інтеграцію, самій людині потрібно стати «швидшою» [1, с. 212].

Багатовекторність розвитку людства, котра спричинена еkleктичністю сучасного культурного простору сприяє виникненню явища, котре можна охарактеризувати як часткову втрату цілісності людської індивідуальності. Доволі велика кількість людей під дією постійних змін та вимог втрачає відчуття власної важливості та здатності до вільного вибору своєї долі, а отже – самовизначення.

Сьогодні спостерігаємо колосальний розрив у розвитку Західного світу та решти населення планети [8, с. 102]. Така нерівність спричиняє глобальну проблему загальнолюдської ідентифікації. Зовнішній фактор чинить тиск на людину і змушує її вдаватись до нових пошуків себе та свого місця у глобальній системі цивілізаційних перетворень.

В цілому, епоха глобалізації ставить людство в умови мінливої реальності, що викликає відчуття штучності та ілюзорності. В таких умовах людські цінності та норми поступово втрачають свою значущість. У світі можливостей цінності сприймаються як щось, що можна легко замінити, оскільки сучасні технології уже готові забезпечувати альтернативну реальність [4, с. 118].

Незважаючи на те, що інноваційний світ пропонує усе необхідне для «зовнішнього» та «внутрішнього» благополуччя людини, існує проблема визначення людських

цінностей, оскільки сучасна культура перебуває у хаосі. Загальнолюдська ідентичність перебуває у кризовому становищі, оскільки цінності, котрі формують її, є нестабільними, вони постійно змінюються [9, с. 14-20].

Нові життєві орієнтири є непевними, тому людина сприймає їх поверхнево, або відмовляється від них. Абсолютна відмова від цінностей означала б втрату значення будь-чого, що є елементом людської життєдіяльності [5, с. 73]. Перед цією невизначеністю людина відчуває себе слабкою та незначимою і це, в свою чергу, спонукає її до пошуку себе та самоствердження.

Ідентичність сучасної людини формується під впливом інформаційного суспільства, котре зорієнтоване економічними, виробничими цілями. Основною рисою цього суспільства є функціональна уніфікація людини і технології. В умовах цієї виробничої свідомості пріоритетне становище займає агресивний матеріалізм, звернений до самого себе, а не до людини [6, с. 49-53].

Технологічний детермінізм сучасної культури орієнтує людину і ціле суспільство на технологію, як основний засіб досягнення своїх цілей та формування власної особистості. Особа самовизначається в рамках цієї технології, оскільки всюди взаємодіє з продуктами своєї діяльності, в котрих вбачає свій власний «відбиток» [7, с. 7-12].

Матеріально орієнтована специфіка глобальних перетворень визначає сучасне суспільство, як суспільство споживання. Глобалізаційне середовище, приборкавши технологію і проголосивши «метапромислову революцію», пропонує культуру консюмеризму в якості цілі та основи існування людини. Виникнення нової, агресивної форми споживацької ідентичності є особливо загрозливою, оскільки визначає не лише поведінку людини, а й її світогляд [2, с. 6-10].

Екзистенціальна криза інформаційного суспільства лише сприяє викривленню ідентичності. Нездатність до самовизначення та оцінки власних вчинків формує квазіідентичності, котрі особа приймає за власне я.

Усвідомлення людиною свого життя та його складових є таким ж нестабільним та непевним, як і глобалізаційні перетворення в цілому. Нові умови життя жахають її, тримають у постійному стресі. Неспроможність «наздогнати» глобалізацію, створює постійний резонанс між людиною та її середовищем [9, 14-20].

Разом із втратою стабільності, вона втрачає свою соціальну ідентичність. Втрата соціальної значимості відчувається особливо гостро, оскільки без неї індивід не здатен дати оцінку власній значущості. Самодостатність не є складовою замкнутої системи, де повнота людської особистості виражається лише відношенням до самої себе, людина розкриває свою сутність у стосунку і взаємодії з іншими [3, с. 11].

Людина потребує відчуття влади над своїм життям та можливості здійснювати власне, незалежне волевиявлення, але вона також прагне відчувати зв'язок з іншими людьми, бути частиною суспільства [11, с. 248].

В цілому питання ідентичності в контексті глобалізації є дуже складним і неоднозначним. З однієї сторони глобалізація передбачає всезагальну уніфікацію, а з іншої – відбувається популяризація самотності, акцент на індивідуальному. Суперечливий світ ускладнює визначення ідентичності, однак з іншої сторони – спонукає до його пошуків. Глобалізований простір парадоксальним чином актуалізує це питання [10, с. 18-19].

Сучасний запит суспільства не відповідає реальному стану речей, тому зараз ми отримуємо втрачені покоління, котрі все ще не знайшли для себе чіткої системи цінностей і навряд чи знайдуть. Забезпечення сприятливих умов для індивідуального розвитку наступних поколінь є пріоритетним.

Людство перебуває на межі глобальної трансформації цінностей. Враховуючи це припущення, можна сказати, що й докорінно змінюється питання визначення того, що таке людина та яким чином вона повинна відповідати новітнім ціннісним орієнтирам. Мова не йде про знищення «старого порядку» речей, а про більш гнучкий підхід до

ідентифікації людини сьогодення. Не безвільне споживання перевічених часом принципів, а правильна інтерпретація та адаптація нових норм і явищ є ключем до розуміння, що таке сучасна людина і яке її місце в постмодерному просторі. Незважаючи на рівень реалізації практичного втілення нових принципів та підходів до розуміння людини й суспільства, ми повинні створити найбільш сприятливе підґрунтя для їх функціонування.

Література

1. Бек У. Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция 2001. 212 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. АСТ 1970. С. 6-10.
3. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Дух і Літера 2012. 11 с.
4. Вирильо П. Машина зрення. Санкт-Петербург: Наука 2004. 118 с.
5. Гільдебранд Д. Ф. Етика. Львів: Видавництво УКУ 2002. 73, 278 с.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. СЕУ 2000. С. 49-53.
7. Козловски П. Культура постмодернизма: Общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски. М., 1997. С. 7-12.
8. Павленко Ю. Глобалізація та цивілізаційні зрушення сьогодення. НАН України 2004. 102 с.
9. Тоффлер Э. Шок Будущего. Москва: АСТ 2002. С. 14-20.
10. Україна – проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство / матеріали конференції / ред. І. Соломадин. Інститут Кеннана, Львів, 18-21 вересня 2003. С. 18-19.
11. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. Санкт-Петербург: Питер 2003. 248 с.

Страханська Анастасія (Львів, Україна)

ВІЗУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ У ФОРМУВАННІ ІМІДЖУ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ. МІЛІТАРНЕ КІНО (НА ДОСВІДІ АТО (ООС))

Патріотичне кіно в сучасних умовах виступає інструментом рефлексії, реагуванням на існуючу проблему, за допомогою якого відбувається боротьба за самостійність та цілісність держави; це процес відродження вітчизняних культурних цінностей, та проявляється у відродженні національних військово-історичних традицій. Це та культурна цінність, що забезпечує боротьбу проти ворога, підтримує високий бойовий дух особового складу, вияв масового героїзму, єдність українського народу з армією.

Також патріотичне кіно формує імідж військовослужбовців та Збройних Сил України в позитивному і негативному образі серед місцевого населення та поза межами України, а отже виступає засобом маніпуляції.

З розвитком кінематографу і посилюється вплив на свідомість суспільства, адже це є не лише каналом висвітлення громадської думки, а й засобом формування. В умовах глобалізації, візуальне мистецтво є не просто суб'єктом впливу на масову свідомість, а й інструмент, за допомогою якого здійснюється безпосереднє формування самої свідомості, особливо, в даному випадку - формування образу Захисника в позитивному та негативному відношенні.

У зв'язку з агресією Російської Федерації проти України, як один із напрямів інформаційної війни агресором використовується пропаганда війни через візуальне мистецтво, зокрема і формування образу України, військовослужбовців та ЗС України в цілому, вигідного РФ на зарубіжному рівні. Так, дослідження «Війна нового покоління Росії» американського дослідницького Фонду «Потомак» під керівництвом його президента – провідного експерта з питань міжнародної безпеки та військової стратегії –

доктора Ф. Карбера, основним висновком і уроком з інформаційно-пропагандистської війни Росії проти України як важливої складової «гібридної війни» називає її безпрецедентний характер за своїми змістом, масштабами та спрямованістю: інформаційно-пропагандистські та дезінформаційні проєкти, операції і заходи спрямовані на всі верстви населення і всі регіони України, та поза її межами, – відповідно, з різними цільовими установками і завданнями.

На нашу думку, розвиток патріотичної кінопродукції є актуальною потребою сучасності, особливо для Збройних Сил України, адже для військовослужбовців він виступає засобом виховання патріотизму, мужності, свідомості військовослужбовців та молодого покоління, гуманістичних поглядів, національної свідомості, формування морально-бойових якостей та морально-психологічної готовності до захисту Батьківщини.

Патріотичне кіно стало унікальним, проте не детально дослідженим видом кінематографу, що вражає аудиторію суспільства, як звичайних глядачів, любителів кіно, так і науковців, стаючи як об'єкт вивчення. Воно вивчається різними науковими дисциплінами - мистецтвознавством, культурологією, психологією, та ін.

Після початку збройного конфлікту на теренах Донецької та Луганської областей, українське кіновиробництво набрало обертів, проте на противагу цьому, з'явилась і більша кількість «міфічних фільмів» про наші війська з боку країни-агресора в негативному значенні з метою поширення та пропагування фейкової інформації, видобування неправдивих стереотипів.

Історик, автор статей про історичну пам'ять і політику пам'яті в кіно Василь Расевич зазначив, що у фільмах країни-агресора, позитивних героїв (росіян) зображують, як правило, з антропологічно правильними обличчями, показують благородність персонажу, тоді коли з персонажами українців – усе навпаки. «Взагалі фізіономістика дуже важлива річ в сучасних російських фільмах та серіалах. Також важливу роль у них відіграють прізвища та імена героїв. Якщо присутній абсолютно негативний типаж, то він буде називатися, наприклад, Ющенко. Або ж прізвище такого антигероя буде співзвучне з реальним персонажем української історії. Зрадники у російських фільмах, як правило, усі мають прізвище із закінченням на «енко». Ці персонажі є дуже добре прописані. Кожен має свою місію». [3]

Історик, професор Альбертського університету (Канада) Сергій Скульчик, який досліджує фільм як засіб передачі інформації пояснив: «На жаль, ми маємо ситуацію домінації та переважання російських фільмів, якими бомбардують українського глядача. Фільми ці є часто проблематичні. Ще проблематичніше те, що у них знімаються та над ними працюють велика кількість українського персоналу: акторів, режисерів, операторів. Ці фільми потім проєктуються на Україну». Також варто звернути увагу на його приклад стосовно маніпулятивності документалістики, яка найяскравіше зображується у російському фільмі «Алтарь Победы». Творці фільму представили його, як «щоденник війни». Однак історик знайшов багато неспівпадінь з реальними історичними фактами. «Закадровий текст та відеоряд у фільмі повністю не збігаються. Диктор розповідає про злочини бандерівців у Західній Україні, а у цей час показують Білорусь. Розказують про колаборацію українців з нацистами, а показують парад у Мінську, де білоруські націоналісти йдуть під гаслом «Гітлер - визволитель». Для них це одна, якась чудернацька мова значить українська. Окрім того, у фільмі використовують багато свідчень. Наприклад, ветеран розповідає про те, як закинули розвідника на захід Полісся. Він потрапив до рук бандерівців, які піддавали його тортурам і катуванням. В цей час показують розкидані тіла мертвих. Ветеран розповідає, що бандерівець вистрілив йому просто у медаль за відвагу і вона влізла йому у серці, а потім вони виколупували ту медаль з його тіла. Все це супроводжується сльозами на очах ветерана. Треба бути дурнем, щоб думати наче диверсанта засилають при повному параді з усіма орденами та медалями!», - розповів Василь Расевич. За його словами, така кінодокументалістика є масова. «У кіно про війну потрібен новий погляд. Питання про те, хто переміг, знімуть

лише тоді, коли покажуть страждання цивільного населення», - зазначив Сергій Єскельчик. Наразі він радить глядачам навчитися відфільтровувати інформацію та розрізняти міфи та стереотипи, які йому намагаються через призму цих фільмів нав'язати. [3]

У 2015 році Радою було ухвалено рішення стосовно закону про заборону російських мілітарних фільмів і серіалів, випущених після 1991 року, а також весь російський теле- і кінопродукт, створений з моменту початку російської агресії проти України, тобто з 2014 року.

Українське мілітарне кіно, сформоване під впливом збройних конфліктів, несло в собі відбиток соціальних процесів, яке з однієї сторони, частково було буквально дзеркалом суспільства, а з іншої – не відображало всі дійсності довкола. Також могла розкриватись вся багатогранність можливостей кіно, всі способи, за допомогою яких створюється кінокартина і передача ідей та конструкція думок.

На нашу думку, можна виокремити можливі типи впливу кінематографу на суспільству, створених під час збройних конфліктів:

1. забезпечення дозвілля населення;
2. соціалізація глядацької аудиторії;
3. грає роль самопізнання і самоактуалізації населення;
4. поінформованість суспільства;
5. критика соціального порядку;
6. переконання, нав'язування ідей, норм;
7. вивчення суспільства через кіно.

Для Збройних Сил України, кінемистецтво виступає методом маніпулювання стосовно національно-патріотичного виховання, в основі якого покладено формування національної свідомості, ідейних переконань, виховання патріотизму, відданості українському народові, духовному збагаченні військовослужбовців.

На протипагу російській кінопродукції, українське виробництво намагається більше зусиль прикласти на зображення реальних фактів про збройний конфлікт, без фейковості, та основну увагу зосередити на формуванні феномену образу «Я – Захисник» з метою пропагування мужності та героїзму наших військових, котрі обороняють кордони України.

За останні роки фільми, присвячені військовим подіям на Донбасі, стрімко займають гідне місце в українському кіно. Вже встигли завоювати серця глядачів такі стрічки як «Кіборги», «Позивний «Бандерас», «Війна химер», «Добровольці», «Невидимий Батальйон», «Черкаси», та інші, котрі екранізуються не лише в Україні, а мають популярність і поза її межами. Попит на українське кіно розпочав стрімко рости догори, багато український фільмів отримують нагороди від європейських країн. До прикладу, фільм "Донбас" Сергія Лозниці отримала приз за найкращу режисерську роботу в програмі "Особливий погляд" і низку гучних відгуків у світовій пресі: його називали і "орвеллівською антиутопією", і "криком серця". "Майже на кожному з великих кінофестивалів у світі є українські фільми", - каже пані Ярмошук з Мінкульту і наводить список з фільмів, які виграли нагороди, чи були номіновані на міжнародних кінофестивалях у 2014-2017 роках. Минулого року три фільми частково українського виробництва були висунуті на здобуття премії "Оскар" від трьох країн. Від України - "Рівень чорного", від Литви - "Іній", від Словаччини - "Межа" [1].

Патріотичні фільми про події в Україні режисуються навіть і за кордоном. Швейцарський блогер Le Grand JD представив документальну-військово стрічку французькою мовою «Війна в Україні», яка розповідає про російську агресію на Донбасі. Швейцарський блогер Le Grand JD представив документальну стрічку французькою мовою «Війна в Україні», яка розповідає про російську агресію на Донбасі. Стрічка розпочинається розповіддю про європейську Україну та європейські прагнення українців, особливо молоді, події на Майдані 2014 року. Далі у фільмі йдеться про подальшу і військову окупацію Криму Росією та невизнання в Європі й у світі спроби анексії

українського півострова. На тлі розв'язаної Росією війни на Донбасі автор нагадує про збиття з російської зброї пасажирського літака рейсу МН17, а також застосування Москвою проти України усіх засобів гібридної війни: політичних, економічних, інформаційних [4].

На нашу думку, можна виділити наступні основні інструменти інформаційно-психологічних впливів РФ, відображених у кінематографі: викривлення фактів про реальні події; активне використання тези про націоналістично налаштоване, «фашизоване» українське суспільство, що є доволі ефективним для західної аудиторії (звернення до проблеми відродження фашизму та антисемітизму історично залишаються особливо чутливими для європейського суспільства); публікація та тиражування фейкових фото та відеоматеріалів; зображення, зроблені в інших військових умовах, кадри з фільмів, що неначебно є свідченнями «каральних» дій українських військових; героїзація російських військових та створення негативного іміджу військовослужбовців ЗС України; «жорстоке ставлення» української армії до місцевого населення Донецької та Луганської областей. Особливо загрозливою є тенденція про можливість застосування Росією ядерної зброї»

Під час аналізу інформаційних джерел, перед нами постало запитання «А чи готова Україна до гібридної війни з країною-агресором у кінематографічному форматі?». В більшій мірі – «Ні», адже треба ще багато працювати, щоб чітко зрозуміти, що це таке. Треба пам'ятати про вразливі місця, але боротися можна досить ефективно. Ми повинні зрозуміти на різних рівнях державної влади і суспільства, що симетрично і статично реагувати на такі речі, або спираючись на якусь зацементовану конструкцію, буде дуже важко. Це протиборство потребує маневру, асиметрії. Треба визнати й те, що потрібні також дії в прихованому форматі. Нам потрібні нові технології, які зможуть стримувати противника з великими ресурсами. Це знову стереотипи: армія проти армії. Більша частина відбувається в прихованому форматі. Те, що можна бачити, це лише 20-25 відсотків від усього обсягу дій. Збройні Сили лише мають ставити крапку в тому, що досягнуто в інших видах протиборства. Ми переконані, що в нас достатньо і ресурсів і можливостей, щоб це робити. Якщо вже говорити про ресурси, треба більше уваги приділяти технологіям. Вони важливі. Нам не вистачає технологій спостереження, верифікації в зоні АТО. Це спостереження за допомогою безпілотних систем, космічних систем. Не вистачає систем розвідки, видачі даних. Ці технології доступні. Це швидше проблема пріоритетів і "центрів гравітації". Якщо ми говоримо про "гібридний" формат, треба звертати увагу на сили спеціальних операцій. Ця війна – це можливість малими групами і тактичними прийомами досягати стратегічного ефекту. Тут не може бути симетричних дій. Тому що симетрія вимагає багато засобів і сил для відповіді на те, що робить противник. [5]

Варто загадати як позитивний імідж щодо українською армії демонструється та прослідковується у американських фільмів. Американські військові стратеги оцінюють ЗС України, наступним чином : Генерал Бен Ходжес (Lieutenant General Frederick Benjamin «Ben» Hodges III) – бувший командувач ЗС США в Європі: «Ті українські військові, за котрими я спостерігав, дуже швидко покращили свій потенціал за останні три роки. Вони добре «підковані» технічно, краще чим я думав... Правда в тому, що не дивлячись на погану підготовку на момент початку війни, українські військові за цей час навчилися і підтягнулися, і ми бачимо результат – по суті їм вдалося зупинити російські сили. Це вселяє в мене оптимізм відносно потенціалу України і її військових»; «Ми (США, - авт.) дійсно багато чому навчилися в українських солдат, які зіткнулися в боях з російською артилерією, ракетами, дронами, з російськими засобами радіоелектронної боротьби. І не тільки ми цінуємо цей досвід – всі (союзники) взяли до уваги, інкорпоровали його в свої навчальні системи. «Під час боїв, які пройшли зимою 2014- 2015 років в районі Дебальцево українські військові досягли успіху, зупинивши російський наступ і зруйнувавши російські плани захопити дві області повністю. Я можу сказати, що

українська відповідь була більш ефективною в даному випадку». «Україна проводить підготовку оборонних позицій, тренує війська за участю інструкторів з США, Канади і Британії, перебудовує свої Збройні Сили. Я думаю, армія просувається до того, щоб ефективно реагувати на нинішній виклик». [2]

Отже, останнім часом, наше суспільство тісно зіткнулося з пропагандистською мілітарною кінопродукцією країни-агресора, де весь комплекс маніпулятивних дій спрямований на придушення свідомості в населення, обмеження прагнення до незалежності, свободи, формування негативного іміджу військовослужбовців та ЗС України в цілому; висвітлення неправдивих фактів щодо українських військових; деморалізації місцевого населення щодо безсилля української армії; навіювання зневірення до військовослужбовців, котрі обороняють незалежність та територіальну цілісність України. Варто виділити, що російська пропаганда любить надавати "звірствам" українським військовим.

Література

1. Куришко Д. Як ожило українське кіно : BBC News Україна. 2018. Режим доступу : <https://www.bbc.com/ukrainian/features-44374696>
2. Народжені бути вільними. Американські військові стратеги оцінюють українську армію. Режим доступу : https://dovidnykmpz.info/wp-content/uploads/2018/10/%D0%91%D0%91_47.pdf
3. Новини України. Як фільми маніпулюють свідомістю: українці очима росіян. 2013. Режим доступу : https://galinfo.com.ua/articles/yak_filmy_manipulyuyut_svidomistyu_ukraintsi_ochyma_rosiyan_139182.html
4. Укрінформ. Швейцарський блогер Le Grand JD представив документальну стрічку французькою мовою «Війна в Україні». Режим доступу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3208301-svejcarskij-bloger-stvoriv-film-pro-agresiu-rf-proti-ukraini.html>
5. Чому Україна не була готова до "гібридної війни" в Криму? BBC. 2016. Режим доступу: https://www.bbc.com/ukrainian/politics/2016/02/160223_hybrid_warfare_crimea_ukraine_kaba_nenko_as

Облакевич Віталій (Львів, Україна)

КАПІТАН АМЕРИКА: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ ПОПУЛЯРНОГО ПЕРСОНАЖА ЯК ПОШУК АМЕРИКАНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Що краще може описати самоуявлення нації як не її герої? Як і більшість поп-культурних феноменів, персонаж Капітана Америка протягом свого існування всесторонньо демонстрував соціальні настрої та уявлення про самовизначення американської нації. В ті й же манері що і інші види популярних художніх творів комікси, які варто назвати основним та першопочатковим медіа в контексті аналізу представленого персонажа, як поп-культурний артефакт володіють певною двоїстістю: стороною рефлексивною та стороною креативною. Тому будучи не просто героєм друкованих видань, фільмів та серіалів, а скоріше символом який переживав неодноразові падіння та взлети популярності серед найбільш широкої публіки, на прикладі еволюції його образу маємо нагоду простежити не лише зміну в підходах авторів до визначення місця та риторики титульного персонажа а й сприйняття аудиторією його образу в якості репрезентатива американських ідеалів [1, с.68].

Авторство персонажа належить сценаристу Джо Саймону на ілюстратору Джеку Кірбі, середовище його створення - США на порозі своєї участі в Другій світовій війні (перший випуск за участю персонажа датується березнем 1941 року). Дебютне зображення героя в ранніх роботах було цілком ясным і прямолінійним в межах абсолютно любого прочитання – в перший період свого існування образ Капітана Америки виконував функцію мотивації для молодих парубків що лише мали зіткнутися з участю у війні, після вступу США у військову кампанію Другої світової – збереження бойового духу солдат. В подібній рольовій моделі виступав його молодший друг і напарник Бакі Барнс – лише він був розрахований на більш юну аудиторію [5].

Персонаж віднайшов багато точок дотику в тодішньої аудиторії – до закінчення війни друкована серія користувалась неабиякою популярністю. Цьому посприяв сюжет та біографія самого персонажа а також його бездоганний вигляд що резонували з багатьма [5].

Головна регалія персонажа без якої неможливо уявити образ Капітана Америка – бойовий щит – зняряддя не лише захисту але й нападу, чудово символізує підхід американської ментальності до розуміння своєї участі у військових конфліктах після Другої світової війни. Деконструкція цієї символічної сторони артефакта була здійснена кінорежисером та сценаристом Джоссом Відоном в написаному ним коміксі «Презентація» [2, с.50].

Образ Капітана зберіг свої надпатріотичні настрої й у поствоєнних виданнях. Позаяк в періоди подальших соціо-політичних криз сприйняття, вже дещо ідеологічно застарілого на ті часи, персонажа частиною його ж власної аудиторії було вкрай негативним. Одним з таких з таких періодів були роки роки між 1969 та 1976: розпал В'єтнамської війни та Вотергейський скандал не могли оминати настільки наївно-консервативний поп-культурний образ. І не минули – стихійний форум на тему патріотизму та провладної риторики що виник між читачами на сторінках призначених для публікації листів в одному з випусків 1969 року розтягнувся на майже вісімдесят випусків згодом залучивши і частину авторського цеху видання. Дискусія показала що точок зору на питання висвітлення титульного героя нації більш ніж достатньо і багато з них категорично суперечать одна одній. Це не викликає подиву враховуючи що у творах про Капітана Америка однією з наскрізних є тема патріотизму – на цей раз вже міжчасовий дискурс між авторами не одного покоління розгортається чи в не найбільшій кількості медіа присвяченому персонажу [7, с.606].

Реакцію на внутрішні проблеми країни 1970-их років вдало капіталізував сценарист Стівен Енглхарт якому довелося братися за написання сюжетів під час особливо хиткого соціально-політичного становища в країні. Йому не лише вдалося створити серію що влучно схоплювала «zeitgeist» а й перетворити Капітана із зразкового солдата часів Другої світової на персонажа що здатен ставити під сумнів добросовісність представників американського народу замість того щоб сліпо довіряти уявленню про справедливе відношення влади до всіх своїх громадян [4, с.91].

Після сумних подій 11 вересня 2001 року Капітан, як і всі американські громадяни, знаходить себе в розпалі не зовсім звичної для нього війни проти терору. Друковані видання що мали місце невдовзі після трагедії досліджували переживання щодо проблем зі ставленням до іноземців та іноземних культур разом з поступовим зростом американської мілітаристської культури, загалом – що означає бути американцем у пост-11-ти вересневому світі [6, с.220].

Зміна титулоносця наприкінці останньої сюжетної арки сьомого іменного тому як пошук нової парадигми для саморепрезентації. Інтернаціональний склад найближчого кола нового Капітана репрезентує новий ліберальний погляд на сучасну Америку в якій доступ до культурних ігор не обмежується представниками умовного "W.A.S.P." чоловічої статі. Автори серії «Капітан Америка: Сем Вілсон» (2015) продовжують започатковану Стівеном Енглхартом традицію дослідження політичних настроїв мас, щоправда на цей

раз в більш іронічній та прямолінійній манері. Завершення серії було представлено номером на обкладинці якого художники, як і сценаристи на сторінках випуску, в символічній манері зіткнули нового та старого Капітанів [3].

Суперлиходії що виступають не лише в ролі необхідного для сюжетної прогресії зла а й багато в чому репрезентують зворотньо протилежні риси що притаманні протагоністам та аудиторії що за них вболівають. В контексті обговорення самоідентифікації варто звертатися до антагоністів задля лаконічного списку головних страхів американського світогляду: Червоний Череп – екс-права рука Гітлера що в часи Золотої ери коміксів уособлював страх і ненависть до нацистської машини, Гідра – підпільна нацистська організація що існує в історіях про Капітана по цей день, репрезентує страх перед можливим поверненням подібної загрози, Зимовий Солдат – типовий пережиток часів Холодної війни, персонаж що капіталізує на реанімації страхів про можливе володіння «червоними» технологіями для контролю за розумом, Череп-і-Кістки – лиходій з вкрай психопатичним поглядом на світ образ якого можна трактувати як страх перед ірраціонально-деструктивними течіями всередині країни – крім нього та Гідри персонаж Капітана також часто переживає сутички з числом неонацистських та неофашистських угруповань.

Загалом, в популярному медіа 21-го століття образ персонажа незважаючи на достатню кількість видозмін порівняно з Капітанами зразків Золотої, Срібної та Бронзової ери видавництва коміксів продовжує базуватись на великій символічній ноші героя як борника свободи та справедливості. Подібна відповідальність сприймається героєм, як і американською ментальністю, нелегким багажем – її неможливо позбутися, прийняття цієї відповідальності розуміється природною необхідністю. Прочитання таких частин образу титульного художнього персонажа багато в чому співпадає з манерою самозображення нації у вестернах. Історії про Капітана Америка надають можливість заглянути “за ширму” не лише питань що стосуються американської ідентичності а й таких дотичних тем як американський патріотизм та неоконсерватизм.

Література

1. Boyer T. A. Proud to Be an American: Perceptions of American Patriotism Portrayed Through Captain America Comic Books, 1941-2009 [Електронний ресурс] / Timothy A. Boyer. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: <https://epubs.utah.edu/index.php/historia/article/view/612>.
2. Captain America: Sam Wilson (2015) #7. – 2016. – С. 68.
3. Captain America: Sam Wilson (2015) #25. – 2017. – С. 34.
4. Johnson M. "Captain America Must Die": How a Super Soldier became a Patriot [Електронний ресурс] / Mackenna Johnson. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/325455469_Captain_America_Must_Die_How_a_Super_Soldier_became_a_Patriot.
5. Roach D. Captain America [Електронний ресурс] / David Roach // Encyclopædia Britannica. – 2021. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/topic/Captain-America>.
6. Stevens R. Captain America, Masculinity, and Violence: The Evolution of a National Icon / Richard Stevens. – Syracuse: Syracuse University Press, 2015. – 400 с. – (Television and Popular Culture).
7. Stevens R. “Let's Rap With Cap”: Redefining American Patriotism through Popular Discourse and Letters [Електронний ресурс] / Rick Stevens // The Journal of Popular Culture. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/229607331_Let's_Rap_With_Cap_Redefining_American_Patriotism_through_Popular_Discourse_and_Letters.

Релігія та релігійна культура: історія та сучасні трансформації

Васьків Андрій (Львів, Україна)

ПРІОРИТЕТИ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ УГКЦ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Сучасний світ трансформується швидкими темпами, змінюючи усталений триб життя, напрацьовані століттями формати та алгоритми людського буття та спільнотної комунікації.

Найбільш стійку опірність трансформаційним процесам чинять релігійно=церковні структури, консерватизм та патріархальність яких виступають як духовна альтернатива процесам суспільної деструкції, нівеляції традиційної системи моральних цінностей, знецінення вартості людського життя, секуляризації, глобалізації тощо.

Україна сьогодні, як ніколи, стоїть перед викликами та небезпеками мілітарного /війна/, соціально=гуманітарного /пандемія/ характеру. Позиція Церкви як духовно=морального авторитету щодо о креслених кризових явищ є вкрай важливою, оскільки формує громадську думку, ставить відповідні акценти, визначає «червоні лінії», перехід за межі яких веде до втрати людиною своєї християнської ідентичності. Практично усі християнські конфесії України окреслили своє ставлення до вищезгаданих проблем. Особливо розлого та детально визначила свою позицію щодо них Українська греко=католицька церква, яка має багату і ефективну традицію соціального служіння.

Для означення позиції щодо війни, УГКЦ апелює до відповідних частин мирологічного вчення соціальної доктрини католицької церкви. Війна як засіб розв'язання соціальних чи політичних проблем однозначно засуджується. Водночас, із численними застереженнями, допускається ведення справедливої війни, яка передбачає захист рідної країни, життя рідних та близьких. Війна трактується як злочин проти людського життя, оскільки несе за собою горе і смерть[1]

Церковне вчення УГКЦ допускає моральну законність ведення війни за умови: якщо шкода, завдана агресором нації є «тривалою, тяжкою і безперечною»; якщо всі інші засоби для подплення конфлікту виявляються безуспішними; якщо якщо використання зброї не причинить лиха і безладдя, важчі, ніж лиха, яке слід усунути» [2]

Церковне вчення наголошує на високих моральних якостях військовослужбовців, які беруть участь у військових діях. За умови відданого виконання свого обов'язку вони повинні сприяти загальному добру і підтриманню миру, служити безпеці та свободі народів [3]

Віддзеркаленням ставлення УГКЦ щодо війни є позиція Глави Церкви Блаженнішого Святослава /Шевчука/. Ведення військових дій, за його твердженням, на Заході називають «забутою». Європейці, та й ми самі, вже звикли до військових дій. Страшно, зазначає Блаженніший, коли ми не звертаємо увагу на страждання, смерть, каліцтво. На думку Глави УГКЦ, це спеціальна тактика ворога, який зацікавлений у

такому «звиканні» і намагається трактувати військові дії на Сході України як винятково «внутрішній конфлікт»[4]

За твердженням предстоятеля греко-католиків війна має страшні наслідки = тисячі вбитих, пропалих безвісти... Страшними є не лише фізичні, але і морально-психологічні травми. Саме тому, як зазначає папа Франциск, Церква в Україні стала справжнім польовим шпиталем, у якому збідовані та тарвмовані люди прагнуть віднайти духовну підтримку та моральні орієнтири [5]

Ще одним пріоритетним напрямком соціального служіння УГКЦ є епідемія коронавірусу. Стрімке поширення епідемії корона вірусу стало явищем соціально-гуманітарної катастрофи, яка виявилася своєрідним лакмусом для перевірки на життестійкість для багатьох інституцій громадянського суспільства. На передовій боротьби з вірусною небезпекою опинилися передовсім медичні працівники. Однак не менш вагомою у протидії корона вірусу стала позиція Церкви, духовенства, священнослужителів, які повною мірою у тих складних обставинах забезпечували реалізацію «втішальної» чи «терапевтичної» функції релігії.

Особливу увагу протидії корона вірусу приділяла така структура як Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій. Її позиція, напрацьована у ході спільних засідань, стала своєрідним рупором, голосом Церкви її офіційною позицією у справі протидії небезпечній інфекції. 12 березня 2020 року було проголошено карантин, а вже 16 березня УГКЦ в структурі ВРЦіРО виступила із Закликом щодо профілактики поширення корона вірусу. Документ наголошував на необхідності з розумінням та особистою відповідальністю поставитися до обмежувальних карантинних заходів. Заклик акцентував на небезпечі піддаватися паніці, з одного боку, з іншого-шкідливості легковажити небезпекою інфікування корона вірусом. Очільники Церков та релігійних спільнот закликали вірних в умовах пандемії проявляти такі якості як відповідальність, любов, співчуття, толерантність, а також запевнили вірян, що вживатимуть усіх профілактичних заходів, передбачених МОЗ. [6]

Тим не менше Богослужбові практики у режимі онлайн не завжди були у змозі протидіяти порушенню карантинних вимог. Особливо значними були побоювання щодо недотримання карантинних вимог у часі Великодніх свят у квітні минулого року. Попри загальну тенденцію дотримання усіх проти карантинних приписів не усі вірні та духовенство (на щастя, таких випадків було небагато) виявились не повною мірою готовими дотримуватись обмежувальних приписів. Церква визначила алгоритм дій на Великдень. Зокрема, він окреслював наступне – богослужіння проводитимуться, але з обмеженою кількістю людей - не більше десяти осіб у храмі, а приходи організують в інтернеті трансляцію святкової служби. Крім того, обов'язковою умовою було носіння захисник масок всіма присутніми, а причастя й прикладання до ікон були обмежені.

УГКЦ змушена була періодично дистанційовуватись від прикрих випадків порушення карантинних вимог, котрі, незважаючи на те, що були радше винятком, ніж правилом, ставали предметом масового осуду, а Церква та священники – чи не головними винуватцями у поширенні пандемії. З огляду на це, ВРЦіРО змушена була виступити із Заявою у зв'язку зі звинуваченнями МОЗ у поширенні COVID 19 у західних областях України. У ній наголошується, що з моменту проголошення карантину Церква проводить низку заходів щодо безпечного проведення Богослужінь, соціальної роботи. Зокрема, організовано трансляцію онлайн Богослужінь, має місце дотримання соціальної дистанції, носіння масок тощо. Церква закликала керівництво МОЗ припинити практику «узагальнених звинувачень на адресу всієї релігійної спільноти», натомість, приділити більшу увагу зменшенню ризиків інфікування у місцях найбільш активних соціальних контактів – у громадських місцях, закладах торгівлі, розважальних центрах тощо. Очільники Церков висловили глибоку переконаність у тому, що лише у «порозумінні та взаємодії українське суспільство здатне протистояти викликам пандемії».[7]

У жовтні 2020 р. відбулася зустріч президента із представниками Церков і релігійних організацій. Глава держави закликав очільників Церков проводити релігійні заходи таким чином, аби зменшити скупчення людей і збільшити між ними дистанцію, а також практикувати Богослужіння у дистанційному режимі. Водночас, у ході зустрічі очільники Церков, звернули увагу президента на низку соціальних проблем, котрі в умовах поширення коронавірусу стають особливо гострими викликами часу. Так, зокрема, Глава Української Греко-Католицької Церкви Святослав (Шевчук) наголосив, що згідно із офіційною державною статистикою чверть населення України перебуває за межею бідності, в тому числі, 80 процентів пенсіонерів, а кількість безробітних в Україні наближається до двох мільйонів. [8]. Зазначимо, що Церква надає поважну матеріальну підтримку для боротьби з коронавірусом.

Особливо гостро дискутується сьогодні проблема вакцинації – не лише як медична, але й релігійно-духовна проблема. При розгляді цього питання немає єдності, зокрема, у середовищі богословів УГКЦ. Так, викладач УКУ Петро Гусак переконаний, що корона вірус, вакцинація – «всесвітня змова», а носіння масок приводить до відмирання клітин головного мозку.[9] Офіційна позиція Церков щодо даної проблеми: вакцинування не суперечить релігійним доктринам, але є справою особистого вибору кожної людини зокрема[10]

Література

1. Життя у Христі. Моральна катехиза. = Львів, 2004. = С.160=161
2. Там само. = С.161=162.
3. Там само/
4. Інтерв'ю з Головою УГКЦ//<https://www.google.com/search?q>
5. Коли ми говоримо про війну...<https://synod.ugcc.ua/data/koly-my-govorymo-pro-viynu-v-ukraini-to-ydetsya-pro-viynu-v-vropi-blazhennishyy-svyatoslav-dlya-italiyskogo-vydannya-il-foglio-703/>
6. Заклик до українського народу від Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій щодо профілактики поширення корона вірусу// електронний ресурс: режим доступу//<https://www.vcipro.org.ua>
7. Заява Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій у зв'язку зі звинуваченнями МОЗ у поширенні COVID 19 у західних областях України// електронний ресурс: режим доступу//<https://www.vcipro.org.ua>
8. Рада Церков закликає уряд збалансувати обмеження Богослужінь// електронний ресурс: режим доступу//<https://www.vcipro.org.ua>
9. Викладач Українського католицького університету (УКУ) **Петро Гусак** вважає пандемію коронавірусу, вакцинацію та 5g "всесвітньою змовою", а носіння маски, на його думку, призводить до відмирання //<https://www.xronica.com/2020/12/5g.html>
10. Релігійні ліячі розглянули проблематику вакцинації в Україні// електронний ресурс: режим доступу//<https://www.vcipro.org.ua>

Гераськов Сергій (Київ, Україна)

РЕЛІГІЯ, ДЕРЖАВА І «НОВА ДУХОВНІСТЬ»: ДИСКУСІЯ ПРО СЕКУЛЯРНІСТЬ І ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ В ЯПОНСЬКОМУ НАУКОВОМУ ПРОСТОРІ

Поняття «секуляризація» постало у європейському дискурсі досить давно, але секуляризаційні процеси при цьому розглядали скоріше як історичний феномен, а не як категорію соціальних наук. Лише починаючи з доби Просвітництва та робіт деяких відомих західних вчених (наприклад, М. Вебера та Е. Дюркгейма) поняття «секуляризація» набуло досить різних значень, пов'язаних із занепадом релігії в

сучасному суспільстві, відвідуванням церкви, приватизацією релігійних переконань, послабленням релігійних інститутів, що мало б знаменувати неминучу загибель релігії.

Починаючи з 1960-х років, такі дослідники як П. Бергер, Т. Лукман і Б. Вілсон розробили різні версії теорії секуляризації, але вже у 1980-х роках їх наукові праці та саме розуміння секуляризаційних процесів отримали нещадну критику з боку інших вчених, особливо у США [12]. З точки зору цих критиків, феномен релігійного відродження у різних частинах світу та сталість релігійних переконань у Північній Америці не лише суперечили сутності теорії секуляризації, але й викривали її статус «сучасного міфу», який, зрештою, ґрунтується на європейській історії. У підсумку, сьогодні теорія секуляризації перебуває у затінку не лише в Північній Америці, але й певним чином в Європі. Це також стосується інших частин світу, зокрема Японії.

Теорія секуляризації (яп. *седзокука-рон* 世俗化論) поширилась в Японії в 1970-х роках, у першу чергу через наукові обміни, що відбувалися в рамках Міжнародної конференції з соціології релігії, завдяки роботі Я. Свінгедоу (1935–2012), бельгійського католицького священика і дослідника, який більшу частину свого життя провів у Японії, а також Ікадо Фудзіо (1924–2016). Ікадо, випускник Токійського університету, провівши п'ять років у Чиказькому університеті, перш ніж стати професором університету Цукуба, багато писав на ці теми й рішуче заперечував, що секуляризація в цілому пов'язана із загальним занепадом релігії. Навпаки, він розумів її як процес функціональної диференціації політики, права, економіки та інших «соціальних елементів» від релігії, що може пояснити одночасний розквіт нових релігійних рухів та використання релігійних елементів як звичаїв та ідеологій в інших світських сферах [4].

Спробам Ікадо повністю адаптувати західні категорії до вивчення релігійних процесів у Японії не судилося перерости у сталу теорію. Теза про секуляризацію на той час «не викликала надто захоплених відгуків» в Японії і «не призвела до поглибленого обговорення теоретичних питань» [9, с. 70]. Більшість японських вчених були радше зацікавлені у виявленні культурних, історичних та релігійних відмінностей між європейським та японським контекстом. Серед них можна виділити Янагава Кеї'їчі (1926–1990) та Абе Йошія (1937–2003). Їх ключові тези полягали у тому, що концептуальні межі, розроблені в західній культурі та засновані на понятті «церква», не є корисними для пояснення специфічної ролі релігії в японській культурі. На їхню думку, ядром релігійного життя Японії завжди було «домашнє господарство», яке певним чином можна сприймати як аналог ролі церкви у західних суспільствах [13].

Деякі японські релігієзнавці також намагалися пояснити причини цього супротиву застосуванню теорії секуляризації щодо Японії. На думку Хаяші Макото (нар. 1953), в основі такого критичного підходу лежать переважно три причини. По-перше, і буддизм, і сінто традиційно підпорядковувалися політичній владі, а тому їх можна визначити як «споконвічно світські». По-друге, в Японії не існувало такого поняття, як «священний балдахін», яким християнство «вкривало» середньовічну Європу. І, нарешті, зауважує він, прийнято вважати, що «годину пік богів» у повоснні роки та появу нових релігійних течій не можна пояснити з точки зору теорії секуляризації [1, с. 57–58].

Інший відомий японський дослідник, Яманакі Хіроші (нар. 1953), запропонував узагальнений перелік основних причин відсутності підтримки теорій секуляризації:

1) назагал серед японських вчених існує розуміння того, що теорія секуляризації «не сумісна» з японським контекстом, що не робить цю теорію привабливою у даному випадку;

2) вчені, які вивчали японські нові релігійні рухи у 1970-х роках, почали сприймати це явище як свідчення непереконливості теорії секуляризації;

3) серед японських вчених існує загальне відчуття «змагання» із Західною Європою, а також на внутрішньому рівні у царині розробки оригінальної теорії для японського контексту, що робить їх не зацікавленими у цих пошуках;

4) соціологія релігії в Японії тяжіє до емпіричних досліджень й підозріло ставиться до загальних теорій, таких як теорія секуляризації;

5) на відміну від європейського та американського контекстів, теорія секуляризації в Японії не стала ключовою темою для соціологів, а обговорювалася вченими-релігієзнавцями, яким дещо не вистачало відповідного інструментарію і які були схильні наголошувати на явищах ресакралізації;

6) Японії забракло нового покоління науковців, які б прийшли на зміну тим, хто запровадив теорію секуляризації у 1970-х роках [11].

Інші японські науковці, що займаються вивченням релігії, значною мірою погоджуються з багатьма вищезгаданими припущеннями, про що також свідчить спосіб подання цієї теми у довідниках. Наприклад, гасло «секуляризація» у *Гендай шю:кьо: джітен* 現代宗教辞典 («Словник сучасних релігій») містить дуже короткий вступ про західні підходи до секуляризації, а завершується тезою про те, що будь-яка спрощена спроба застосувати ці підходи до Японії, спираючись на ідею церкви, є оманливою [5, с. 322–323]. Подібним чином, автор статті в «Словнику релігієзнавства» (*Шю:кьо: таку джітен* 宗教学辞典) завершує свій огляд західної науки, припускаючи, що теорія секуляризації як західна парадигма зараз, ймовірно, перебуває на етапі завершення своєї історичної місії [2, с. 262–265].

Це не означає, що дискусії, які розгортаються навколо секуляризації в Японії, зникли з поля зору вчених. Насправді, ідея секуляризації в Японії інколи використовується у негативному контексті, проте більшість все ж намагається інтерпретувати її позитивно. Іншими словами, в Японії триває дискусія про секуляризацію, яка залишається гідним предметом нашої уваги та вивчення. Вичерпний огляд та аналіз джерел на цю тему потребував би значно більшого обсягу, відтак зупинимось лише на деяких основних тенденціях та проблемах згаданої дискусії.

Одним із найвпливовіших учасників дискусії про секуляризацію є Шімадзоно Сусуму (нар. 1948), почесний професор Токійського університету, відомий своїми публікаціями щодо нових релігійних течій Японії. За словами Шімадзоно, можна виділити щонайменше три зламні моменти в японській історії, що стосуються відносин між релігією та державою і проблеми секуляризації. Перший такий момент відбувся у XVI–XVII ст. з підпорядкуванням буддизму державі та відходом правлячих еліт від буддійського світогляду шляхом посилення впливу конфуціанства і сінто. Другий зламний момент Шімадзоно пов'язує з реставрацією Мейджі (1867); з одного боку, вона відкрила шлях до модернізації країни та раціоналізації суспільного життя, але, з іншого боку, це означало створення *кокка сінто* («державного сінто»), що був зосереджений на культі імператора та ідеї про його божественне походження. Нарешті, третій момент стався після Другої світової війни з появою нової Конституції та десакралізацією держави [6, с. 24–25]. Шімадзоно впевнений, що перший зламний момент свідчить про певний потяг до секуляризації, тоді як другий є більш амбівалентним через включення елементів вчення сінто до устрою сучасної національної держави. Щодо третього моменту, який передбачав виключення квазірелігійних елементів, він припускає, що це вже може бути безпосередньо пов'язане з процесом секуляризації.

Крім цього, Шімадзоно критикує теорію секуляризації, яку він співвідносить з роботами Б. Вілсона та прихильників подібних поглядів. Основною проблемою цих теорій, зазначає він, є те, що вони стверджують, що функціональна диференціація суспільства призводить до приватизації релігії, яка, таким чином, стає позбавленою багатьох соціальних функцій. На думку Шімадзоно, Т. Лукман пропонує привабливішу перспективу для секуляризації, визнаючи, що сучасна релігія проявляється не тільки як інституційний феномен. Однак теорія Лукмана теж залишається прив'язаною до тези про приватизацію релігії в сучасному суспільстві, що для Шімадзоно явно суперечить принаймні трьом альтернативним тенденціям [7, с. 5]. У багатьох країнах світу, від Ірану та Індії до США і Туреччини принаймні з 1970-х років триває відродження традиційних

релігій. У той же час все більша кількість людей, особливо в розвинених країнах, орієнтується на індивідуальні траєкторії духовності на відміну від організованих форм релігії. З іншого боку, зростає кількість людей, незадоволених секуляризмом, які активно намагаються інкорпорувати свої релігійні погляди у світські інституції. Для Шімадзона це вказує на загальний перехід у глобальному суспільстві від секуляризації до релігійності та від релігії до духовності. Він стверджує, що релігія та духовність не є тотожними, але завжди співіснували. Якщо у релігії відносини із сакральним розуміються «з точки зору системи», то у духовності – з точки зору «індивідуального досвіду» [6, с. 32]. Однак з 1970-х років загальне сприйняття духовності як окремого феномена поступово набирало все більшої сили, торуючи шлях таким явищам, як рух Нью-Ейдж, та фокусуючи увагу на духовному житті Японії, який Шімадзона сукупно називає «ноюю духовністю». У випадку Японії Шімадзона також намагається навести деякі приклади появи нової «публічної релігії» як реакції на секуляризм. Для нього чіткі ознаки цієї тенденції простежуються в галузі медичної допомоги, медсестринства, освіти, а останнім часом і в душпастирській опіці, яку фахівці надають постраждалим від Великого Східнояпонського землетрусу та цунамі 2011 року.

Ідеї Шімадзона були поставлені під сумнів Хоріе Норічіка (нар. 1969). Спираючись на результати свого дослідження, проведеного серед жертв згаданого стихійного лиха, Хоріе помітив, що фахівці, які пропонують практику «активного слухання» (яп. *кейчьо*: 傾聴), свідомо уникають будь-яких проповідей, розуміючи її як форму терапії, і виконують релігійні ритуали тільки у разі отримання спеціального запрошення. Ба більше, вони є досить обережними, щоб їх не сприймали як «релігійних», хоч вони й представляють себе як надавачів душпастирських послуг [3, с. 222]. Хоріе називає цей та подібні заходи допомоги, які проводять буддистські ченці після цунамі, «реабілітаційним секуляризмом»; «реабілітаційний» у тому сенсі, що його головною метою є відновлення та рекультивація постраждалих територій, а не тлумачення катастрофи крізь призму релігійних категорій; і «секуляризм», оскільки він передбачає поділ між публічною та приватною сферою і відносить релігію до останньої.

Більш витончений підхід до цієї ж проблеми можна побачити у працях Такахаші Хара (нар. 1969). Такахаші бачить чіткі ознаки того, що японське суспільство є значною мірою секуляризованим. Активність японських релігієзнавців у сфері соціального забезпечення, зокрема душпастирської роботи, не можна розглядати як ознаку релігійного поживлення в Японії, оскільки вона не супроводжується зростанням кількості релігійних громад. Однак він стверджує, що ця тенденція показує, яким чином релігійні ресурси перерозподіляються між різними верствами світського суспільства. У цьому сенсі, стверджує Такахаші, це можна вважати прикладом «постсекулярності», проілюстрованої Ю. Габермасом, тобто умовою, за якої сучасні суспільства «змушені зважати на існування релігійних груп» та збереження актуальності різних релігійних традицій, навіть якщо самі ці суспільства значною мірою секуляризовані» [10, с. 194–195].

Питання постсекулярності нещодавно актуалізував інший японський дослідник Суміка Масайоші (нар. 1973). Суміка погоджується з тим, що повоєнне японське суспільство є багато в чому секуляризованим внаслідок Конституції 1947 р., що передбачає дистинкцію держави та релігії. Він припускає, що таким чином Японію можна додати до переліку постсекулярних суспільств, в яких, за словами Габермаса, «релігійні зв'язки людей неухильно або, швидше, різко зруйнувалися після Другої світової війни» [8, с. 154–155]. Суміка перевірів можливість застосування до Японії положень інституційного перекладу, постульованого Габермасом, згідно з якими «громадяни, які хочуть використовувати релігійну мову в офіційній публічній сфері, повинні визнати, що потенційні істини релігійних висловлювань мають бути перекладені загальнозживаною мовою» [8, с. 157–158]. Виходячи з вивчення матеріалів кількох судових справ щодо релігійного характеру публічних церемоній та обрядів, починаючи з 1960-х років, Суміка

припустив, що використання у них світської термінології є прикладом спроб приховати релігійні цінності для легітимації нації, а не застосувати положення Габермаса.

Отже, дискусія про секуляризацію в японському контексті, що тривала протягом останніх років серед японських вчених, на сьогодні все ще не є завершеною. Цікаво, що ці вчені, як правило, знають про роботи одне одного, що виправдовує використання терміну «дискусія» для опису їх діяльності. У цьому сенсі полемічний дискурс про секуляризацію в Японії певним чином виглядає навіть більш живим, ніж інші пов'язані з ним дискурси, де рівень взаємодії між науковцями порівняно низький. Зазначимо також, що більшість японських науковців мають емпіричне обґрунтування своєї позиції щодо секуляризації і це, безумовно, сприяє посиленню їх роботи.

З одного боку, серед дослідників, які є учасниками цієї дискусії, спостерігається певна схильність применшувати важливість аналітичних підходів до секуляризації та уточнення ключових концепцій та ідей. З іншого боку, все ще існує думка, що взаємодія між релігією та іншими сферами суспільного життя в Японії є унікальною, такою, що не може бути пояснена «західною теорією секуляризації» (що б це не означало). Звичайно, японські вчені прагнуть створювати оригінальні підходи до вивчення релігійних змін у сучасному суспільстві. Однак, чим більше вони до цього наближаються, вдаючись до надмірного спрощення теорій, розроблених на Заході, тим більшою стає ймовірність того, що вони наблизяться водночас і до тієї чи іншої форми орієнталізму.

Література

1. Hayashi M. The Freedom of Religious Belief in Modern Japan: Not Secularization, but Laicization. *Journal of the Institute for Zen Studies Aichigakuin University*. 2015, No. 44. P. 57–70.
2. Higashibaba I. Sezokuka(ron). In *Shu:kyo:gaku jiten*. E. Hoshino (Ed.). Tokyo: Maruzen, 2010. P. 262–265 (япон. мовою).
3. Horie N. Continuing Bonds in the To:hoku Disaster Area. *Journal of Religion in Japan*. 2016. Vol. 5, No. 2–3. P. 199–226.
4. Ikado F. The Search for a Definition of Secularization: Toward a General Theory. In *Cultural Identity and Modernization in Asian Countries: Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium*. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, 1983. P. 51–52.
5. Miki H. Sezokuka. In *Gendai shu:kyo: jiten*. N. Inoue (Ed.). Tokyo: Ko:bundo: 2005. P. 322–323 (япон. мовою).
6. Shimazono S. Nihon no sezokuka to atarashii supirichuariti: shu:kyo: shakaigaku to hikaku bunka hikaku bunmei no shiza. *Shakai Shirin*. 2011. Vol. 57, No. 4. P. 23–34 (япон. мовою).
7. Shimazono S. From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia. *Religious Studies in Japan*. 2012. Vol. 1. P. 3–23.
8. Sumika M. Behind the Mask of the Secular. *Journal of Religion in Japan*. 2016. Vol. 5, No. 2–3. P. 153–175.
9. Swyngedouw J. Reflections on the Secularization Thesis in the Sociology of Religion in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6, No. 1-2. P. 65–88.
10. Takahashi H. The Ghosts of Tsunami Dead and Kokoro no kea in Japan's Religious Landscape. *Journal of Religion in Japan*. 2016. Vol. 5, No. 2–3. P. 176–198.
11. Yamanaka H. Nihon no shu:kyo: shakaigaku ni okeru sezokukaron. *Shukyo kenkyu*. 2016, Vol. 89. P. 43–44 (япон. мовою).
12. Yamane D. Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36, No. 1. P. 107–122.
13. Yanagawa K., Abe Y. Some Observations on the Sociology of Religion in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1978. Vol. 5, No. 1. P. 5–27.

БУДДІЙСЬКА МЕДИТАЦІЯ У КОНТЕКСТІ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: ВІД РУХУ ВІПАСАНИ ДО MINDFULNESS ДЖ.КАБАТ-ЗІНА

Буддійська медитація впродовж 20 століття стала ще одним культурним трендом. У глобальному вимірі, який створюється завдяки Інтернету та міжкультурній взаємодії, одразу кілька буддійських шкіл змогли презентувати себе для широкої аудиторії дослідників та практиків контемплятивних методик. Це зумовлює необхідність глибшого аналізу і дефініції власне буддійської медитації (чи медитацій), її видів (за джерелом походження) і адаптації на Заході.

Буддійська медитація – це сукупність різних практик, які мають на меті пробудити свідомість людини, звільняючи її від різних несприятливих факторів та ілюзій щодо власного статусу. У Вісімковому Шляху, який є радше методологією буддійської практики у ширшому значенні цього слова, медитація займає три пункти – правильне зусилля (палі *sammā-vāyāma*), правильне усвідомлення (палі *sammā-sati*), правильне зосередження (палі *sammā-samādhi*). Загалом є дві великі групи медитативних практик: практики інсайт-медитації та медитації для заспокоєння. Однак у локальних середовищах і різних школах, яких у буддизмі є доволі велика кількість, робилися різноманітні зміни у акцентах. Ми на цьому зосереджувати увагу не будемо, але зазначимо лише, що на Заході знайомі найчастіше із трьома форматами буддійської медитації: практики відновленої віпасани у традиції Тгеравада, японський дзадзен і медитативні практики у традиціях тантричного буддизму (презентованих головню тибетськими школами).

Зосередимо увагу на русі Віпасани (англ. *Vipassana movement*), який зародився у М'янмі та згодом охопив інші країни, де поширений в основному буддизм Тгеравади. Особливістю цього руху є те, що він: 1) відновлював буддійські практики медитації; 2) робив акцент на важливості практики саме мирянами. Дослідники часто зазначають, що цей рух виникає як реакція на колоніальну політику Британії, християнізацію і глобальні процеси розмивання ідентичності. З одного боку – це посилення релігійного фактору у суспільстві, але з іншого – це також крок до секуляризації, до виходу буддійської медитації із середовища винятково монастирів та храмів. Парадоксально, але інтерес до медитації зростає саме у процесі протистояння колоніалізму – як одна із фундаментальних складових національної традиції.

Згодом, за посередництва Махасі Саядо у М'янмі, У Ба Кіна та С.Н.Гоєнки у інших країнах регіону, рух віпасани поширюється на Захід, де створюються різні організації буддійського або навколо-буддійського характеру. Прикладом такої організації може бути «Спільнота медитації інсайту» Дж.Корнфілда, Дж.Голдстіна і Ш.Сальцберг, учасники якої і досі займаються популяризацією буддійської медитації. Також слід згадати організована Дж.Кабат-Зіном терапевтична програма MBSR (засноване на практиці усвідомлення пониження стресу) із елементами медитації. Ця програма і різні курси активно популяризуються наразі у середовищі компаній і досліджуються науково, оскільки гіпотетично сприяють якісним змінам у людській поведінці.

Поширення буддійської медитації на Заході не могло пройти без локальних змін – зокрема секуляризації. Спектр співвідношення буддійська медитація/буддизм/буддійська етика/медитація може бути доволі широким, включно із варіантом, коли медитація як техніка повністю вилучається із контексту буддизму. Зокрема на це претендує Дж.Кабат-Зін, який згадує про буддійське коріння певних його практик, в основному говорить про «науковий», «світський» характер практики *mindfulness*.

Таким чином, можемо спостерігати як у процесі поширення буддійських медитативних практик на Заході, відбувалися зміни відповідно до глобальних тенденцій і

локальних запитів. У випадку із медитацією помітним є широкий спектр використання її у різних контекстах – від суто релігійного до повністю секулярного і навіть комерційного. Цікавим є той факт, що традиційні форми буддійської медитації також займають свою культурну нішу, пропонуючи, окрім технік, ще й етичне підґрунтя.

Література

1. Braun E. Ledi Sayadaw's Insight Revolution - Lion's Roar / Lion's Roar. Режим доступу: <https://www.lionsroar.com/the-insight-revolution/>
2. Fronsdal G. Insight Meditation in the United States: Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness. – Режим доступу: <https://www.insightmeditationcenter.org/books-articles/insight-meditation-in-the-united-states-life-liberty-and-the-pursuit-of-happiness/>
3. Kabat-Zinn Jon. Some Reflections on the Origins of MBSR, Skillful Means, and The Trouble with Maps. – Режим доступу: https://web.archive.org/web/20150910120747/https://www.umassmed.edu/uploadedFiles/cfm2/training/JKZ_paper_Contemporary_Buddhism_2011.pdf
4. McMahan D.L. The Making of Buddhist Modernism, Oxford University Press, 2008.
5. Stuart D.M. S.N. Goenka: Emissary of Insight, Shambhala Publications, 2020.
6. Wilson J. Mindful America: The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture. Oxford University Press, 2014.

**Стеценко Валерій (Львів, Україна),
Галуйко Роман (Львів, Україна),
Зайцев Микола (Рівне, Україна)**

АСКЕТИЧНО-СПОГЛЯДАЛЬНА ТРАДИЦІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ І ПАЇСІЙ ВЕЛИЧКОВСЬКИЙ

У др. пол. ХУІІІ ст. розвиток філософської думки в Україні, включно з філософуванням про релігію, Бога і людину, який значною мірою був пов'язаний з творчістю вихованців Києво-Могилянської академії, відрізнявся особливим парадигмально-концептуальним плюралізмом. Зокрема, яскравим прикладом такого плюралізму став видатний український християнський мислитель, вихованець Києво-Могилянської академії Паїсій (Петро, Платон) Величковський (1722 – 1794), який продовжив сформований ще напр. ХУІ – поч. ХУІІІ ст. аскетично-споглядальний напрям в українській богословсько-філософській думці, представники якого – Іван Вишенський, Ісайя Копинський, Йов Почаївський (Желізо), Йов Княгиницький та Віталій з Дубна перебували під значним впливом ісихазму. Ця творча спадщина П. Величковського по розвитку ідей своїх попередників, незважаючи на розвідки С. Четверикова, І. Огієнка та ін., присвячені свого часу його життю, діяльності та творчості [1, с. 134-229; 5], як і розвідки деяких сучасних українських дослідників [2, с. 342-347], залишається ще недостатньо дослідженою, потребуючи продовження свого осмислення. Тим більше сьогодні, в умовах панування в глобальному світі сучасної технократичної цивілізації масової, уніфікованої культури, у якій високі духовні ідеали витісняються на периферію суспільної свідомості гонитвою за матеріальними благами, загостренням політичних суперечностей, військових конфліктів та екологічних проблем, негативним впливом зростаючої кількості стихійних природних катаклізмів, сучасних масових епідемій вірусних хвороб, які охопили людство, ідеї Величковського, просякнуті постановкою вічно важливих смисложиттєвих проблем продовжують викликати інтерес своєю неперехідною актуальністю.

У зв'язку з останнім особливо важливо відзначити, що у своїй діяльності ченця, аскета-подвижника, як і у своїй творчості богослова і релігійного філософа, Паїсій Величковський виступив як «обновитель» духовного життя, відроджуючи передусім ісихастську богословсько-філософську доктрину і практику, оскільки вважав, що тільки аскетично-споглядальне життя може наблизити людину до стану духовної незалежності і свободи. У цьому, як відзначають дослідники життя і творчості П. Величковського, йому особливо близькими були такі його попередники, як Іван Вишенський та Йов Почаївський [1, с.219; 2, с.343]. Так, П. Величковський, подібно до І. Вишенського, віддавав перевагу аскетичному способу життя, як і Вишенський, деякий час був афонським монахом. Ісихастські погляди Паїсія, як і Вишенського, формувалися під впливом аскетичних творів таких Отців Церкви, як Григорій Богослов, Василій Великий, Григорій Ниський, Іоан Златоуст, Максим Сповідник, ісихастів – Ісаака Сиріна, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Григорія Палами. Подібно до Вишенського, Паїсій Величковський також розрізняв філософію “внутрішню”, “священну”, яка вчить про Бога (тобто , богослов’я), і “зовнішню” (світську “філософію Платона і Арістотеля”), до якої, як і його попередник, спочатку, навчаючись у Києво-Могилянській академії, ставився негативно, через що, недовчившись, залишив її. Про причину цього у розмові з префектом Академії він висловився наступним чином: «Я чую в академії тільки поганських ... мудреців: Цицерона, Арістотеля, Платона ... Не бачучи користі для моєї душі від такої науки, я й покинув її, щоб і мені самому не споганитись» [1, с. 135]. Але відколи Величковський почав перекладати твори Отців Церкви, він змінив своє ставлення до філософії, використовуючи її у своїй перекладацькій діяльності, і, як зазначає І. Огієнко, «сильно пожалкував, що невчасно покинув Київську духовну академію» [1, с. 196].

Не було чуже П. Величковському і вчення про людину, яке займало важливе місце у поглядах І. Вишенського. Як і останній, Паїсій вважав, що людина, яка є єдністю двох протилежностей - тіла і невидимої, розумної й безсмертної душі, повинна скеровувати свої сили на духовне та вічне, щоб врятувати свою безсмертну душу, а для цього їй потрібно “поспішати з пільми гріха... до чистоти і безгрішності богоугодного життя” [5, с.291]. Оскільки в людині постійно відбувається боротьба й вибір між двома протилежностями - з одного боку, “горним”, божественним, духовним, а з іншого - “нижчим”, плотським, мирським, Паїсій Величковський радив обирати перший шлях, тому що він веде до пізнання Бога і єднання з Ним. Тож закликав: “Не будьте ж полоненими “дольного” світу, тіла і смерті, але до “горного” світу й безсмертної межі спрямовуйтеся, та будете спадкоємцями його світла” [5, с.292]. У його поглядах, як і у Вишенського, виняткове значення має проблема земного, тимчасового (смертного) і вічного (безсмертного) у трактуванні людини. Ця проблема була дуже близькою для українського мислителя-аскета, на погляд якого, в цьому світі все мінливе та недовговічне, тому що все проходить. Величковський повчає, що коли людина буде пам’ятати про смерть, вічні муки для грішників, тоді “зневіра, лінощі і розслаблення зникне і душа, ніби від мертвих оживиться благодаттю Христовою” [3, с.5]. Тобто, людина, наголошує мислитель, повинна завжди пам’ятати, що земне життя скороминує: “Тепер ти, людино, насолоджуєшся... і проводиш життя своє в суєтному прикрашенні, сподіваючись провести так рік за роком. О, людино! Вік твій приходить до кінця, життя минає...” [3, с.5]. Звідси висновок Паїсія Величковського, подібно до думки Івана Вишенського, що тільки через духовні подвиги (духовне збагачення й самовдосконалення) людина входить “в сердечну, розумну і душевну чистоту” [3, с.23]. Отже, відзначає І. Огієнко, “старець Паїсій – це духовний учень Івана Вишенського в аскетизмі” [1, с.219].

Багато спільного було у Паїсія Величковського й з ігуменом Почаївського монастиря Йовом Почаївським, який також проповідував суворий аскетизм, тому що “усе суєта в людському житті... і як оманливий сон пройде... Тому що димом є людське життя... і попелом, і прахом. На короткий час з’являється людина і незабаром гине. Істинно, немає в

цьому житті нічого гарного...” [4, с.309]. Подібно і Величковський відзначає, що недовгим і марним є людське життя: “Короткий шлях цей, яким йдемо тілом; дим..., попіл, порох, морок, життя це; як дим на повітрі розходитья..., як вода протікає..., як роса ранкова зникає..., отак... і закінчуються дні нашого життя” [3, с.7]. З думкою, що земне життя є коротким і суєтним, у П. Величковського поєднуються характерні для аскетично-споглядального, ісихастського світогляду умовиводи. “Не тривалий шлях земного життя, - вкотре наголошує мислитель, - на короткий час являється і незабаром проходить. Воістину суєта і тління, все... у цьому світі; тому що як тінь мінлива, усе проходить...; зараз хто-небудь є; незабаром потім відходить; сьогодні з нами, а на ранок гробу віддається” [3, с.8]. Через це, висновує П. Величковський, ми повинні задуматись про смерть та піклуватися не про матеріальні, а духовні скарби, тому що “не буде з нами по смерті ні багатство, ні слава, ні насолода і ніщо з цього не зійде з нами до гробу, тільки добрі справи... залишаться з нами” [3, с.9]. Також для людини важлива Божа благодать: “Де благодать - джерело життя, там добрі справи з серця витікають” [3, с.9]. Людина не повинна піддаватися пристрастям, бо “хто віддається пристрастям, у того і пристрасті множаться” [3, с.10]. Їм слід протиставити духовне вдосконалення, внутрішнє переродження та оновлення людини, чого може досягнути тільки той, “хто непорочно зберіг і виконав заповіді, хто переміг пристрасті і відмовився від будь-якої насолоди” [3, с.10].

Таким чином, у др. пол. XVIII ст. Паїсій Величковський не лише продовжив богословсько-філософську традицію своїх ідейних попередників кін. XVI – поч. XVII ст., проповідуючи ідеали аскетично-споглядального життя, а й висловив власні глибокі міркування стосовно відповідних шляхів духовного вдосконалення людини. Цим, зокрема, зумовлюється і непересічне значення його творчості як оригінального християнського мислителя для розвитку морально-етичних аспектів змісту української філософської думки у цілому.

Література

1. Життєписи великих українців. – К.: Либідь, 1999. – 672 с.
 2. Історія релігій в Україні: [науковий щорічник. 2004 рік]. – Львів: Логос, 2004. – Кн. II. – 635 с.
 3. Крини сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественнаго Писания. О заповедях Божиих и святых добродетелях Архимандрита Паисия Величковскаго. – [Б.м., б.р.]. – 26 с.
 4. Почаевский Иов. Беседы и поучения преподобного и богоносного отца нашего Иова, игумена и чудотворца святой лавры Почаевской / Иов Почаевский // Пчела Почаевская. – Почаев, 1884. – С.40-316.
- Четвериков С., протоиерей. Правда христианства / С. Четвериков, протоиерей. – [Б.м., б.р.]. – 308 с.

Бойко Ігор (Львів, Україна)

МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Взаємини між державою і Церквою як певною конфесійною чи деномінаційною інституцією у світовій історії завжди були і є делікатними та складними. І це закономірно, адже держава і Церква — це різнотипні суспільні утворення. З’ясовуючи природу походження, становлення та місії держави і Церкви, Папа Іван Павло II на форумі Європейського парламенту 1988 року з цього приводу зазначив, що “політична спільнота обов’язково включає в себе усіх громадян, а до релігійної спільноти вільно належать

тільки віряни” [2, С.5-6]. Профанно трактуючи походження держави, ми мислимо її як суспільно-правове утворення, природну спільноту, яку творять люди задля досягнення спільного блага земних потреб. В той же час Церква — це релігійна спільнота, що сформувалась ірраціональним шляхом, на основі віри із певною системою догм, культу і обрядів, задля спасіння душі, тобто реалізації духовних потреб людини. Проте, аналізуючи в історичному вимірі довготривалі, драматичні відносини між державою і Церквою, можна констатувати, що обидва суспільних інститути не лише тісно взаємопов’язані у багатовіковому процесі своєї діяльності, а й не можуть повноцінно існувати без повної відсутності когось із суб’єктів. Відповідь проста — кожна із них орієнтована на людину, а відтак для неї притаманне і/або релігійне, і/або політичне.

На думку Папи Бенедикта XVI “християнська релігія та інші релігії можуть зробити свій внесок у розвиток лише за умови, що Бог матиме місце в публічній сфері, з особливим взаємозв’язком із культурним, соціальним, економічним та особливо політичним аспектом... вимагати “громадянські права” для християнської релігії [2, С. 5-6]. Тому повне вилучення релігії із суспільно-політичної сфери, як і релігійний фундаменталізм, екстримізм перешкоджають співпраці і діалогу, деформують взаємовідносини між різними суспільними інститутами, у тому числі й державно-церковні.

Сучасна Європа (й “Західна цивілізація” загалом) репрезентує себе як спільноту цінностей, проте в останні десятиліття спостерігається стрімке зростання тенденцій глобалізації, секуляризації, релятивності, які підривають, а подекуди й нівелюють універсальні, абсолютні цінності, що призводить до ревізії й сумнівів повноти, автентичності ідентичності, передусім історико-культурної, моральної. Тому важливим у сьогоденному глобалізованому світі є не лише збереження національного релігійно-культурного різноманіття, толерантного ставлення до іншого, а й гармонійних, збалансованих, відповідно до сучасних запитів і викликів відносин між державою і Церквою.

Історично склалось, що еволюція державно-церковних відносин проходила тернистий шлях до вироблення оптимальних моделей взаємин, адаптованих до специфіки національного розвитку країни, регіону. На сьогодні, універсалізуючи методологічні підходи формування між державою і Церквою, можна виділити три моделі їх взаємовідносин:

1) модель пов’язаності (монізм, цезаропапізм, папоцезаризм (теократія, ієрократія), юрисдикціонізм);

2) модель відокремлення держави від Церкви (“американська”, “французька”, “німецька” моделі);

3) релігійний дуалізм (взаємна незалежність держави і Церкви) [2, С. 13].

Кожна із наведених моделей, як зазначає вітчизняний дослідник державно-церковних відносин О. Саган, в тій чи іншій мірі ґрунтується на таких базових принципах:

1) віротерпимість / нетерпимість, за якої одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими / нетерпимими;

2) свобода віросповідань, за якої всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії та відправленні релігійного культу;

3) свобода совісті, яка, проголошує рівність всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючою [1, С. 64-65].

Водночас, варто зазначити, що взаємини між державою і Церквою в теоретичному і практичному виходять за межі лише інституційності, переходячи у сфери релігійного і політичного, що у свою чергу ускладнює, і водночас урізноманітнює підходи до вироблення моделей державно-церковних відносин.

У світовій історії можна виокремити такі моделі державно-церковних відносин (зазначимо, що більшість із них уже не існує, але це не виключає, що у майбутньому вони не зможуть відновитися на практиці):

- релігійно-політичний монізм передбачає концентрацію державної і релігійної влади в одному суб'єкті (монарх), наприклад Іудейське царство, Римська імперія;

- цезаропапізм — система державно-церковних відносин, в якій державна і релігійна влада зосереджені в руках монарха, де проголошується вищість держави над Церквою (наприклад Візантійська імперія, ці ж елементи були присутні і в Російській імперії);

- теократична: 1) папоцезаризм — передбачала безпосередню участь у легітимації вищої політичної світської влади Верховним Архієпископом Риму — Папою через укладення конкордату. У цій моделі повна перевага церковної влади над світською, вищість канонічного права над світськими законами (наприклад західноєвропейські монархії часів Середньовіччя); 2) конфесійна держава у двох версіях — традиційна (радикальна) або “закрита конфесійність” (Ісламська Республіка Іран, Королівство Саудівської Аравії, Республіка Судан, держава Ізраїль) і модерністська (поміrkована) або “відкрита конфесійність” (Греція, Великобританія, Королівство Норвегії, Данія, Фінляндія). в яких релігійна конфесія набуває державного, національного статусу;

- юрисдикціоналізм — перевага державної влади над церковною, сформувалась у Європі під впливом реформації, гуманізму, секулярних впливів. Діючи за принципом *cuius regio, eius religio* монархи отримали право обирати релігію (Європа після Аугсбургського миру 1555 р. та Вестфальського миру 1648 р.), коли монархи могли втручатися у зовнішні і внутрішні справи Церкви, яка була на його території. Проявлявся як у протестантських (Нідерланди, німецькі держави, Швеція, Англія) так і католицьких (галліканізм у Франції, феброніанізм у німецьких державах, юзефінізм в Австрії) країнах Європи;

- моделі відокремлення держави від Церкви і Церкви від держави, т.зв. моделі “сепарації” виникають в епоху релігійно-політичного плюралізму, вільнодумства XVIII-XIX століть й пов'язані із падінням абсолютизму, формуванням конституційних держав (Французька революція 1789-1799 рр.), незалежність й Конституція США (1776 р., 1789 р.) у яких проголошувалась свобода совісті та релігії, релігійно-конфесійне визнавалося приватною справою, рівноправність усіх релігій, а держава проголошується світською. Це, зокрема, такі моделі як “американська” - “чиста сепарація” (держава уникає конфесійної ідентифікації, однак не є цілком нейтральною стосовно релігії); “французька” (XIX – першої половини XX століть) - “радикальна сепарація”; “радянська (тоталітарна)” - “ворожа, атеїстична сепарація” (подвійні стандарти, які пропагувалися у СРСР попри конституційно закріплене право на свободу совісті проголошувалась і свобода антирелігійної пропаганди); “німецька” модель — “скоординованої, дружньої, поміrkованої сепарації” (відсутність державної церкви, взаємне невтручання у внутрішні справи один одного), варто зазначити, що вона певною мірою втілена у Іспанії, Республіці Південного Судану, Австрії, Литві, Італії, Чехії, Польщі;

- релігійно-політичний дуалізм проголошує повне відокремлення, автономність, взаємнезалежність держави і Церкви виходячи із різної природи їхнього походження (прикладом може бути період V-VI століть т.зв. “формула Гелазія”).

Євроінтеграційні процеси, які впроваджує Україна, передбачають адаптувати внутрішнє законодавство до вимог Європейського Союзу. Одним із таких завдань у гуманітарній площині є врегулювання, гармонізація державноцерковних відносин. Теоретичні засади відносин держави і Церкви і позицію щодо Церкви визначено у Договорі про функціонування Європейського Союзу. Зокрема проголошується: 1) повага до автономії держав-членів Європейського Союзу у сфері регулювання правового статусу Церков; 2) рівність світоглядних неконфесійних організацій, які засновані на принципі філософських і нерелігійних переконань з Церквами; 3) право участі Церков у громадянському суспільстві Європейського Союзу [2, С. 56-57]. Як бачимо, правові документи Європейського Союзу декларують позицію релігійної толерантності, визнаючи

рівні права як релігійних так і світоглядних та неконфесійних організацій відповідно до власного національного законодавства.

Підсумовуючи, зазначимо, що багатоманіття методологічних підходів відносин між державою і Церквою упродовж світової історії засвідчує актуальність і вагомий вплив релігії у суспільному бутті та державотворчих процесах. Водночас, плюральність моделей державно-церковних відносин є наслідком різних культурних традицій, богословських, філософських, ідеологічних, політичних передумов, еволюція і трансформація яких адаптує ці відносини у відповідності до викликів часу. Тому головним завданням релігійних організацій і держави є збереження гармонійних, толерантних відносин, пропагування високих морально-духовних цінностей у сучасному світі.

Література

1. Саган О. Н. Моделі державно-церковних взаємин у світовій історичній перспективі / О. Н. Саган // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник / За ред. В. Д. Бондаренка, А. М. Колодного та інших. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 63-69.

2. Церковно-державні відносини в Україні / За ред. С. Кава, М. Сітаж, А. Романко, А. Словіковська. Львів: "Вид-во Св.Павла", 2018. - 212 с.

Севастьянів Уляна (Львів, Україна)

РЕАЛІЗАЦІЯ КОНЦЕПТУ «ВІРТУАЛІЗОВАНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ» НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Віртуальна реальність – черговий етап технологічного прогресу та нове інформаційно-комунікаційне середовище, що змінила і продовжує впливати на усі сфери життя людини, включно з релігійною. Проблема впливу віртуальної реальності загалом на релігії залишається однією з найбільш складних для розуміння та інтерпретації у релігієзнавчому дискурсі. Динамічні процеси, які відбуваються нині в інтернет-просторі впливають на свідомість віруючої людини, на її релігійність, а отже здійснюють вплив на її конфесійну приналежність, тому потребують постійного вивчення.

Практична актуальність проблеми дослідження також зумовлена необхідністю врахування релігієзнавчою наукою того, що в умовах тотальної віртуалізації та детермінованої нею трансформації суспільного й індивідуального життя гостру потребу в духовних орієнтирах та практиках відчуває не лише окремих індивідів, а й представники релігійних конфесій. Останні активно використовують віртуальний простір для реалізації комунікативної, просвітницької, благодійної, пропагандистської функцій. Нове інтернет-середовище змушує переглянути конфесії свої комунікативні стратегії.

У такий спосіб відбувається сакралізація віртуального середовища, що у авторській інтерпретації означається концептом «віртуалізована релігійність» [11, с. 5]. Під останнім варто розуміти процеси, феномени, прояви релігійності у віртуальному просторі, а також творення і вияви нових форм релігійності, що, здебільшого, функціонують лише у межах віртуальної реальності

На відміну від протестантських конфесій у світі та Україні, які активно використовують інтернет задля реалізації усіх функцій своєї церкви, а також на протигагу новим релігійним рухам, що творяться і функціонують у цифровому середовищі, українські конфесії є, у порівнянні, досить традиційними і використовують інтернет-простір для оновлення та впровадження комунікаційної стратегії церкви.

На прикладі Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ) пропоную розглянути одну із таких стратегій.

Після Другого Ватиканського собору та прийняття Декрету про засоби соціальної комунікації «Inter Mirifica» католицьке духовенство почало активніше використовувати різноманітні засоби зв'язку та комунікації з населенням.

На початку 2000-х рр., коли в Україні мережа Інтернет стала доступною для пересічного громадянина, УГКЦ долучила до традиційних форм комунікації ще і мережеві канали, підсиливши свої зв'язки із суспільством та оновивши «обличчя церкви».

Прикладами проявів віртуалізованої релігійності в УГКЦ можна вважати:

- інтернет-радіо «Воскресіння. Живе радіо» [10], що містить 5 паралельних каналів мовлення та здійснює комбіновану відео- та аудіо- онлайн-трансляцію;

- інтернет-телебачення УГКЦ «Живе ТБ» [7] - суспільно-релігійний проект покликаний налагодити та полегшити комунікації між церквою та вірянами. Особливо актуальним став у пандемічний період;

- інформаційні мережеві видання церкви, наприклад «ДивенСвіт» [6];

- офіційні сайти конфесії (Офіційний сайт УГКЦ [8], Інформаційний ресурс УГКЦ[2], Медіаресурс УГКЦ [5] і Сайт офіційних документів УГКЦ [9]);

- сторінки духовенства у соціальних мережах, блоги священників, відеопроповіді тощо. Серед усіх українських християнських церков духовенство УГКЦ найактивніше у соцмережах, зокрема на Фейсбуці, в Інстаграмі та на відеохостингу Ютуб.

- наявність мобільних застосунків, розроблених для операційних систем iOS та Android: «Молитовник / Ukrainian Prayers», «Католицький молитовник» [4], «ДивенСвіт Календар УГКЦ» [1] тощо.

- для катехизації маленьких вірян конфесія розробила на основі біблійних сюжетів мобільні ігри: «Створення світу», «Ноїв ковчег», «Мойсей та 10 заповідей», «Різдво Христове».

Важливим елементом правильної комунікаційної стратегії УГКЦ є регулюючий фактор, тобто наявність документа, де прописано як повинні себе поводити священники та члени їхніх сімей, духовенство та наближені до конфесійних інституцій особи в мережевому просторі. Із 3 серпня 2020 р. уведено в дію Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб Києво-Галицького Верховного Архиепископства УГКЦ у мережі «Інтернет» [3]. Інструкція чинна впродовж наступних трьох років.

Віртуальний простір надав людині можливість пізнання, а, відтак, можливість вибору: бути частиною тієї чи іншої релігійної спільноти, змінювати за необхідності/бажанням конфесійну приналежність або повністю відмовитись від релігійної віри. Така ситуація породила індиферентність особи до релігійних інституцій, верховного духовенства. Поступово відбувається відхід від релігійних канонів, на зміну яким приходять вільнодумство, пропаговане (часто – у віртуальному просторі) сучасними неорелігіями. Тому аби залишатись «на слуху» та не втратити своїх вірян конфесіям потрібно використовувати усі можливі канали комунікації, а особливо сучасні, тобто інтернет.

В українському суспільстві процес віртуалізації релігії перебуває в активній фазі, на що вказують численні офіційні та неофіційні сайти різних конфесій, сторінки священнослужителів у соціальних мережах, а також їхні блоги, форуми для віруючих, відеопроповіді на youtube-каналах. Як бачимо в УГКЦ дуже добре впроваджується та регулюється нова комунікаційна стратегія, а віртуальний простір використовується для реалізації комунікативних, просвітницьких, благодійних, пропагандистських функцій церкви.

Література

1. ДивенСвіт Календар УГКЦ. URL: <https://calendar.dyvensvit.org>
2. Інформаційний ресурс УГКЦ. URL: <http://news.ugcc.ua/>
3. Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб КГВА УГКЦ у мережі «Інтернет»

http://news.ugcc.ua/documents/%D0%86nstrukts%D1%96ya_pro_prisutn%D1%96st_tserkovnih_struktur_%D1%96nstituts%D1%96y_duhovenstva_bogoposvyachenih_os%D1%96b_kgva_ug_kts_v_merezh%D1%96_%D0%86internet_90469.html

4. Католицький молитовник. URL: <http://www.praycatholic.org/>
5. Медіаресурс УГКЦ. URL: <https://ugcc.tv/>
6. Молодіжний християнський сайт «ДивенСвіт». URL: <https://dyvensvit.org/>
7. Онлайн-телебачення УГКЦ «Живе ТБ». URL: <http://zhyve.tv/>
8. Офіційний сайт УГКЦ. URL: <http://www.ugcc.org.ua/>
9. Офіційні документи УГКЦ. URL: <https://docs.ugcc.ua/>
10. Радіо «Воскресіння. Живе радіо». URL: <http://reradio.com.ua/>
11. Севаст'янів У.П. Віртуальна реальність як чинник трансформацій форм релігійності сучасної людини: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». Житомир, 2019. 222 с.

Сучасні форми актуалізації мистецької спадщини

Філянїна Неля (Харків, Україна),
Карпенко Катерина (Харків, Україна)

ТРАНСФОРМАЦІЯ МИСТЕЦТВА: ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ НАД ТЕНДЕНЦІЯМИ ЗМІН

Сьогодні людство стоїть перед низкою викликів, які формують нові запити до мистецтва, створюючи новий суспільний дискурс та нові проєкції їх мистецького осмислення та змінюючи саме мистецтво: генеруючи нові напрями, стилі, форми мистецтва та філософські рефлексії над ними.

Виникнення нових напрямів, форм і стилів мистецтва обумовлено фундаментальними чинниками сучасності, це, передусім, стрімкий розвиток науки, техніки і технологій, що проникає в усі сфери буття, видозмінюючи природу, навколишній світ і життєдіяльність людини, включно з мистецтвом; деградація навколишнього природного середовища, втрата видів рослин і тварин, бурхливий розвиток урбанізаційних процесів, витіснення природного штучним, що має наслідком порушення рівноваги не лише в природі, а й у самопочутті людини, порушення емоційної та психологічної рівноваги.

Мистецтво чутливо реагуючи на стан людини, прагне відновити втрачену рівновагу, привертаючи мистецькими засобами увагу людини та суспільства до екокризових ситуацій і апелюючи при цьому до чуттєво-емоційної сфери людини.

Виконує компенсаторну функцію, намагаючись мистецькими засобами компенсувати втрачені ланки в стосунках людини з природою.

Філософські рефлексії над цими тенденціями зміни ролі і функцій мистецтва виявляють себе в переосмисленні ролі мистецького осягнення світу, генезу мистецтва та його функцій. Сприйняття органічного життя як цінності створює пізнавальну ситуацію, коли ставлення до біологічного об'єкта нерозривно пов'язане з його етичними та естетичними оцінками [3, с.142].

Звернемося до біоестетики, біомистецтва та екологічної (інвайронментальної) естетики.

Біоестетику визначає як дисципліну, в межах якої досліджують красу в живій природі і особливості її сприйняття людиною. В цьому ж руслі також намагаються аналізувати вплив естетичного сприйняття живих форм на душевний та соматичний стан людини [3, с.149].

Біомистецтво, формуючись з кінця 1980-х р., репрезентує напрям мистецьких практик маніпулювання живими організмами й самим життям з використанням науково-технічного інструментарію сучасної біології. Розвиток його тісно пов'язаний з розвитком біотехнологій, які не лише розширюють діапазон людської перетворювальної діяльності і надають нові діапазони управління біологічними процесами, а й спонукають філософську

думку «критично переосмислити бачення життя та припустимі межі маніпулювання ним з позицій, які людина визначає собі в цьому світі» [2, с.246].

Український філософ Ю.А.Іщенко вважає, що, звертаючись до біотехнологій, митець, завдяки використанню нових зображувальних засобів, покладає на себе місію допомогти дослідити ймовірні моделі майбутнього.

Сучасне біомистецтво безпосередньо маніпулює живими тканинами, бактеріями, життєвими процесами та живими організмами, не задовольняючись традиційними «коментаторськими» практиками візуального мистецтва (живопис, фотографія, екранно-цифрове мистецтво). В основі біомистецтва лежить бажання дослідним шляхом осмислити феноменологічні аспекти маніпулювання життям. Якщо художник і насправді є провидцем, то деякі з цих художників, припускає Ю. А. Іщенко, «готують суспільство до майбутніх змін в галузі біотехнологій», або до викорінення «відизму» [2, с.247], тобто неспроможності передбачити всі наслідки науково-технічного прогресу і розвитку біотехнологій зокрема. Він також констатує, що біологічні, у тому числі й еволюційні закони стають сьогодні об'єктом вивчення не лише науковців, а й митців, котрі розглядають досягнення сучасних біотехнологій як «свіжу палітру для артистичного самовираження» [2, с.247].

Біомистецтво надає можливість продемонструвати і, як наслідок, відчутти, осмислити та пережити результати творіння людських рук і водночас зрозуміти їх як «відлуння людської уяви, викликане споконвічними роздумами про життя й царину живих організмів» [2, с.247–248].

Широкий суспільний резонанс викликав біомистецький проект Едуардо Каца (Eduardo Kac) під назвою «GFP Bunny» – зелений флюоресцентний кролик Альба, виведений із застосуванням трансгенного методу, а саме шляхом включення гена медузи, який контролює синтез зеленого флюоресцентного протеїну, в ДНК кролика [4]. Хутро кролика світилося зеленим кольором під час ультрафіолетового опромінення. Біомистецький задум полягав у тому, щоб втілити в життя численні уявлення людей про різноманітних химерних істот, яких немає в природі. Крім того, у відповідь на суспільний та медійний резонанс Едуардо Кац створив цілу серію малюнків, фотографій, скульптурних і цифровихображень «GFP Bunny». Але сам автор цього проекту наголошував на необхідності бути уважними під час творення нових життєвих форм, поважати та любити нові творіння. Хоча етичні питання постійно супроводжують працю митця, в біомистецтві вони постають з особливою актуальністю. Це також підсилює інтерактивний характер біомистецтва.

Сам Едуардо Кац навіть говорить про зародження трансгенного мистецтва як нового виду мистецтва, що використовує методи генної інженерії для переміщення синтетичних генів або генів одного виду в генетичний апарат «для створення унікальних живих істот». Суть цих нових «витворів мистецтва» визначається не лише появою нових форм рослин і тварин, а насамперед зв'язками, які виникають між митцем, його творінням і публікою, аудиторією. Крім того, біомистецтво, на думку Е. Каца, може прислужитися збільшенню глобального біорізноманіття [6].

Трансгенне мистецтво кардинально відрізняється від такої традиційної форми створення нових сортів рослин та порід тварин, як селекція. Селекція опосередковано маніпулює з випадковими природними мутаціями, тоді як трансгенне мистецтво «працює» безпосередньо з генами. Як пише Е. Кац, художник тепер може не лише «комбінувати гени різних видів», а й «виписувати послідовність ДНК» на комп'ютерному процесорі, надсилати електронні повідомлення в комерційні лабораторії і через тиждень отримати проби з мільйонами молекул ДНК з очікуваною послідовністю нуклеотидів. Тому, на його думку, митець, що творить у царині біомистецтва, буквально перетворюється на генного програміста, котрий може створювати нові форми життя завдяки написанню нового або зміні існуючого генетичного коду. Тому завдяки біомистецтву, або трансгенному мистецтву, можуть з'явитися «прекрасні химери» і «нові фантастичні живі системи» [6].

Місія біомистецтва, як зазначає Т.В.Гардашук, значною мірою загострює та переміщує у більш провокативну та наочну площину питання, що їх породжує стрімкий розвиток синтетичної біології як науки про конструювання живих систем, які описуються поняттям «штучне життя». До таких питань, зокрема, належить питання про метафізичний, епістемологічний та етичний статус життя та «штучного життя» [1].

На відміну від біомистецтва екологічна (інвайронментальна) екологія звертається до автентичної природи як до взірця, на який слід орієнтуватися в творчому процесі.

Важко заперечувати те, що природа в усьому своєму розмаїті: природні ландшафти, гори, ліси, річки, озера, рослини й тварини, – має значний естетичний вплив на людину.

Цікавими з цього приводу є дослідження Стівена Келлера (Stephen Robert Kellert), а саме його концепція біофілії. Він пропонує називати біофілією генетично притаманну людині любов до живих істот. На думку вченого, в людині внутрішньо закладена потреба цінувати життя і природні процеси, але часто-густо люди недооцінюють «...важливість багатих і винагороджувальних відносин з природою» і в такий спосіб поглиблюють екологічну кризу, що має наслідком все більше віддалення людей від світу природи [7].

Наслідком такого недбалого ставлення до природи, браку любові до неї, або нерозвиненості почуття біофілії, стають вирубані ліси, звалища, каналізації, масова загибель риби внаслідок забруднення водою, міські рекламні білборди, неонові вогні, неконтрольована урбанізація. Все це свідчить не лише про деградацію довкілля, а й про його естетичне знецінення. Багато хто з дослідників-природознавців, письменників та активістів природоохоронних рухів звертали увагу на важливість естетичної складової та апеляції до краси природи для її збереження. Проте, як зазначає Н. Геттінгер (N. Hettinger), аргументи на користь естетичної цінності природи не завжди знаходили відповідну підтримку в суспільній свідомості. Це відбувалося через те, що, по-перше, людям притаманно надавати перевагу здебільшого утилітарним цінностям природи, які забезпечують матеріальний добробут та економічне зростання, по-друге, розуміння естетичних цінностей має антропоцентричну орієнтацію і наповнене антропоцентричним змістом, що приводить до втрати ефективності захисту природи [5].

Отже, одним із наслідків екологічних криз є естетичне знецінення природи. Проте, естетичне знецінення природи може бути й причиною поглиблення екологічних криз.

На тлі екологічної та гуманітарної криз, взаємозв'язок і взаємообумовленість яких є вже цілком очевидними, дослідники все частіше звертаються до теми розширення методологічного інструментарію науково-природничого пізнання, розуміння та застосування методів гуманітарних наук. І мистецтво тут відіграє важливу роль, саме представники різних видів мистецтва у своїй творчості піднімали, а часто й передбачали, глобальні проблеми людства, саме у такий спосіб випереджаючи час і даючи змогу людству порозмислити над поставленими актуальними питаннями завчасно, а при потребі, закликати до вжиття відповідних дій.

Література

1. Гардашук Т. Синтетична біологія: на межі науки і мистецтва / Тетяна Гардашук // Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці. Матеріали міжнар. наук. конф. (Чернівці, 9-10 жовтня 2015 р.), Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. С.39–40.
2. Іщенко Ю. А. Біогносис: подвійний топос життя / Ю. А. Іщенко. К.: ЦГО НАН України, Житомир: Волинь, 2010. 300 с.
3. Суворова О. С. Философские проблемы биологии / О. С. Суворова // Философия науки. Методология и история конкретных наук / Кол. авт., М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2007. С. 113–159.
4. BioArt: Is It Art? Is It Science? Is It the Future? [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://mashable.com/2013/10/29/cutpastegrow-bioart/>

5. Hettinger N. Allen Carlson's Environmental Aesthetics and the Protection of the Environment // *Environment Ethics*. 2005. Vol. 27. № 1. P. 57–76.
6. Кас Е. Transgenic art [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://www.ekac.org/transgenic.html>
7. Kellert S. The biophilia hypothesis: aristotelian echoes of the «good life» / S. Kellert. Yale Univ. Press, 1993. 42 p.

Пасічник Ігор (Львів, Україна)

ДО ПРОБЛЕМИ МОДЕРНОГО ТА НЕМОДЕРНОГО ПОНЯТТЯ МИСТЕЦТВА

Поняття мистецтва є проблематичним не менше, ніж популярним. Слово *мистецтво* використовується у різних значеннях і контекстах, нерозуміння яких зазвичай приводить до хиботлумачень тверджень та теорій, у яких воно зустрічається.

Одним з яскравих прикладів цього є проєкт естетики Александра Готліба Баумгартена. Вже у § 1 «*Aesthetica*» (1750) Баумгартен дає визначення естетики, яке лаконічно маніфестує всі аспекти його розуміння естетики (науки, яку створив він, і якої до нього не було). Проте це визначення може бути настільки ж оманливим, наскільки є лаконічним, адже окремі терміни, які тут використовує Баумгартен, позначають зовсім інші поняття, ніж ті, які позначаються цими термінами сьогодні. Передусім це стосується терміна *ars*.

Баумгартенове визначення естетики у § 1 «*Aesthetica*» виглядає так:

«AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae» [1, § 1].

Термін *ars* цілком слушно можна передати терміном *мистецтво*:

«ЕСТЕТИКА (теорія вільних мистецтв, нижча гносеологія, мистецтво красивого мислення, мистецтво аналогу рації) є наука про чуттєве пізнання».

Однак гадка, що під словом *мистецтво* тут стоїть сучасне поняття мистецтва, – веде не тільки до абсолютно хибного розуміння поняття та науки естетики у Баумгартена, але й може призводити до спантеличення стосовно окремих частин цього визначення (як, наприклад, у виразі: мистецтво аналогу рації). І це одна з причин виникнення хибних тлумачень Баумгартенового проєкту естетики, одне з яких – інтерпретація його естетики як *теорії мистецтва*, а саме, мистецтва у його сучасному розумінні, включаючи у нього такі детермінанти як фантазія, новизна та творчість. Нічого спільного з цим естетика Баумгартена як частина його теорії пізнання, звісно, не має. Однак цей приклад є лише одним з багатьох прикладів не(по)розуміння, які виникають внаслідок хиботлумачення поняття мистецтва, зокрема внаслідок нерозрізнення модерного та немодерного понять мистецтва.

Модерне поняття мистецтва формується щонайраніше на початку 19 ст., причому й в рамках цього модерного поняття мистецтва існує значна різниця між його аспектами в кінці 19 ст., в 20 ст., а також на початку 21 ст. Коли ж йдеться про терміни *τέχνη* (гр.) та *ars* (лат.), а також *art* (англ., фр.), *Kunst* (нім.), *arte* (італ.) від Античності до кінця 18 ст., то гадка, наче вони позначають те саме, що під мистецтвом розуміють сьогодні – є не лише помилковою, але й шкідливою, адже не дозволяє досягнути справжнього значення текстів, у яких використані ці терміни.

Першим поштовхом до розуміння цієї тези могло би бути спантеличення терміном *artes liberales* – вільні мистецтва. Бо ж вже перший поверховий погляд на це поняття виявляє позірну нелогічність. Адже *septem artes liberales* (сім вільних мистецтв) складається з *trivium*: граматики, риторики, діалектики (логіки), та *quadrivium*: музики, геометрії, астрономії, арифметики (теорії чисел). З усіх цих складників тільки музику однозначно називають мистецтвом у сучасному його розумінні, решту ж – називають

науками. Власне, сім вільних мистецтв і були каноном навчальних дисциплін (наук), що остаточно сформувався у Аврелія Августина та Марціана Капели. *Trivium* охоплював мовні дисципліни. *Quadrivium* – дисципліни, пов’язані з числами, й музика тут розглядається саме як наука чисел, яка, однак ще має безпосередній стосунок до чуттів. Тому зокрема в Августина у *quadrivium* і музика йде першою, за нею слідує геометрія, астрономія, а завершує їх арифметика як теорія чисел у їх абсолютній чистоті, тобто очищена від усіх чуттів. Вже на цьому прикладі видно, що словом *ars* позначали те, що значно ближче до того, що сьогодні називають наукою, ніж до того, що сьогодні називають мистецтвом.

Якщо випустити окремі нюанси вживання слів *τέχνη* та *ars* від Античності й до кінця 18 ст., то загалом ними позначали *вміння* робити щось, здобуття якого передбачає, з одного боку, вивчення певних *правил*, за якими це щось здійснюється, з іншого – *вправління*, необхідне для досконалого застосування цих правил. Так, наприклад, для греків верхова їзда була мистецтвом (*τέχνη*), а поезія – ні, оскільки греки розглядали поезію не як певну діяльність за правилами, яка вимагає їх вивчення та вправління, а як щось інспіроване богами, тобто те, що здійснюється внаслідок божественного натхнення. А в латиномовній традиції терміни *ars*, *disciplina* та *scientia* часто загалом виступали як синоніми (звісно, були спроби їх диференціації, але логіка такої диференціації суттєво відрізнялася від логіки сучасного розрізнення цих термінів). І тому латинське *ars* у текстах, які давніші 19 ст. нерідко також перекладають або як ремесло, або як наука.

У латинській філософській традиції від Античності до щонайменше Ренесансу терміном *artes liberales* (вільні мистецтва) позначали заняття, які були вільними від фізичної праці, а тому їх також в певні періоди вважали заняттями, гідними вільної людини, а не раба. Ті ж заняття, які передбачали фізичну працю називали – *artes mechanicae*. Тож і одні, і другі були мистецтвами (*artes*), оскільки вони були вміннями, які здобувалися шляхом вивчення правил та вправління, але ці дві групи мистецтв розрізнялися у тому, передбачають вони фізичну працю, чи ні.

Яскравим прикладом нерозрізнення немодерного поняття мистецтва та модерного (яке виникає найраніше в 19 ст.) є вислів: *ars longa, vita brevis (est)* – *життя коротке, мистецтво довге*. Цей вислів часто розуміють та використовують у тому сенсі, що людське життя коротке та ефемерне, а от твори мистецтва (у його модерному розумінні), які створює людина, – вічні та живуть крізь віки. Тому цьому вислову часто ще надають форми: *життя коротке, мистецтво вічне*.

Однак таке розуміння вислову *ars longa, vita brevis (est)* є абсолютно хибним, і повністю спотворює висловлену у ньому думку (власне, цю хибність виказує вже саме його перефразування, у якому мистецтво означене не довгим, як в оригіналі, а вічним). Цей вислів є латинським перекладом грецького афоризму, який приписують Гіпократу (460–370 до н. е.). Латиною він був переданий у непрякій мові в тексті Сенеки «*De brevitate vitae*» (49 р.), а саме у розділі I, 1. Вже в контексті, у якому його використовує Сенека, чітко видно, що йдеться про те, що здобуття вмінь та знань потребує багато часу та зусиль, й що життя занадто коротке, а тому його не потрібно марнувати на дурниці. Але Сенека наводить тільки частину вислову, який приписують Гіпократу, повністю ж він звучить так: «*Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρῆ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πείρα σφαλέρη, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή*» [2] – *Життя коротке, наука довга, нагода швидкоплинна, досвід оманливий, судження важке*. Тож Гіпократ говорить про те, що життя занадто коротке, якщо йдеться про досягнення високого рівня в опануванні якогось вміння, адже це не тільки вимагає багато часу та зусиль, але й має також ті перепони, що людина не завжди встигає скористатися найкращою нагодою, досвід часто буває оманливим, а тому правильне судження не дається просто і легко.

Немодерне поняття мистецтва сьогодні жодним чином не зникло, й нерідко словом *мистецтво* позначають саме вміння, здобуття якого передбачає знання правил та вправління. На найочевиднішому рівні це проявляється тоді, коли для підкреслення того,

що для певної роботи необхідно довго вчитися та вправлятися, кажуть: *Це ціле мистецтво!* Іноді у цьому випадку також кажуть: *Це ціла наука!* Ці два – досі звичні та вживані – вираження однієї і тієї ж думки виявляють до того ж давню синонімічність термінів *ars* та *scientia*. Крім того, модерне поняття мистецтва часто шукає опору саме в немодерному, зокрема, коли в намаганні визначити критерії, які б відрізняли так званий справжній мистецький твір від того, що ним не є, апелюють до майстерності та досконалості його виконання. Нерозрізнення ж цих двох понять мистецтва призводить не лише до нерозуміння текстів та ідей минулого, але й до неясності та сплутаності думок у теперішньому.

1. Baumgarten, A. G. *Aesthetica : lat.-de. = Ästhetik* (Bd. 1-2). – Hamburg: Meiner, 2007.

2. https://www.loebclassics.com/view/hippocrates_cos-aphorisms/1931/pb_LCL150.99.xml

Гуменюк Тетяна (Київ, Україна)

МИСТЕЦЬКІ «CROSSOVER–ПРОЕКТИ» ФОРМИ АКТУАЛІЗАЦІЇ МИСТЕЦЬКОЇ СПАДЩИНИ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Сучасна культурна практика збагачується новими формами презентації мистецьких проєктів. Це зумовлено зростанням попиту на видовищність, зокрема на музично-театральні проєкти, в яких поєднуються кілька видів художньої діяльності, а також застосуванням нових технологій. Прагнення задовольнити масовий попит на видовищність породжує синтезовані художні «crossover–проєкти». У наш час культурно-мистецька діяльність також здійснюється відповідно до законів бізнесу, в якому комерційна складова нерідко набуває вирішального значення. Собівартість сучасних художніх проєктів досить висока, бо їх втілення потребує підтримки й участі творчих особистостей і колективів, залучення нових інформаційних технологій. Над створенням синтезованих художніх «crossover–проєктів» працюють групи менеджерів і виконавців. Звернення до креативних прийомів, не обтяжених досвідом минулого, забезпечує цим проєктам поліфункціональність, «технологічність» і спрямованість на масовість.

Прибутковість реалізації створеного художнього продукту істотно зростає, якщо випускати його в різних «упаковках», тобто в різних форматах споживання. Тому навколо творчої групи у складі авторів і виконавців почала формуватись команда менеджерів під керівництвом продюсера як головної особи, яка бере на себе всі ризики, можливі протягом життєвого циклу творчого задуму. Постать продюсера починає відігравати роль регулятора економічних відносин. Процес планування, створення й реалізації сукупності синтезованої культурно-художньої продукції, об'єднаної спільною концепцією, стали називати проєктом.

З розвитком медіа і комунікаційних технологій відмінність між елітарним і масовим мистецтвом практично нівелюється. Традиційні форми культурно-мистецької практики зазнають впливу масової, популярної культури. У своїх витоках ці явища пов'язані з концепцією «Gesamtkunstwerk» Р. Вагнера – синтетичного мистецтва майбутнього, з ідеєю майбутнього синтезу О. Скрябіна – «слухоглядацької поліфонії» (слухозрительной), із «сеансами» С. Маларме, з мистецтвом «евритмії» Р. Штейнера, з композиціями В. Кандинського тощо.

Характеризуючи такі мистецькі проєкти, варто звернути увагу, по-перше, на те, що вони не мають чітких жанрових ознак, по-друге, у них застосовуються сучасні технічні виражальні засоби і нетрадиційні постановки класичних творів з урахуванням особливостей локації, яка унаочнює прийоми, необхідні для вирішення конкретного художнього завдання.

Як відомо, певна кількість глядачів звертаються до класичного мистецтва з пізнавальною метою – одержати певну інформацію і набути нового чуттєвого досвіду. Для них це можливість пізнати високу культуру. Водночас, створення проектних видовищ за зразками світової класики становить перспективний шлях для формування світового мистецького «crossover»-простору – власне, простору духовності. Завдяки цьому сучасний музично-театральний проект, створений на матеріалі класичного репертуару, зокрема й оперного, набуває нових ознак, ознак видовища «crossover»-характеру, сучасної масової культури, адресованої якнайширшому колу глядачів. Серед них є досить незначна кількість знавців і прихильників високого мистецтва.

Музично-театральний проект – це нова форма синтезу кількох видів мистецтв, вона породжена широким упровадженням нових технологій. Для його втілення потрібні не лише продюсери, постановники, виконавці, а й відповідна аудиторія, а також мобільний, обмежений у певному часопрострі склад реалізаторів-виконавців-реципієнтів, зведені у певну спеціально обрану локацію, придатну саме для цієї акції. Крім того, зазнають змін усталені, стаціонарні форми буттєвості певного виду мистецтва. Просторовість проекту є його константною ознакою, яка передбачає упорядкування всіх інших складових. Нові технології сприяють уніфікації, а водночас, і глобалізації процесів художньої творчості. У наш час можна говорити про нові формати «споживання» художньої продукції, безпосередньо зумовлені новітніми технологіями, про їх вихід на культурно-художній ринок. Для створення такої художньої продукції, крім авторів і виконавців, потрібні спеціалісти міждисциплінарного профілю. У наш час втрачає свою незаперечність усталена традиція позбавляти об'єкт контексту, в якому він сприймається, «виривати» його із середовища, відсікати природні зв'язки з часопростором, в якому відбуваються певні дійство, акція, подія культурно-мистецького значення. Адже, як пише Т. Шола «Без «бульйону» з міфів, вірувань, амбіцій, устремлінь, побуту, історичних подій і доль, в які зазвичай занурені об'єкти (*чи то художні акції, події – додамо Т. К.*), вони мало що значать» [4, с. 37].

Із сучасними художніми проектами пов'язують поширення нових, глобальних мистецьких жанрів, або метажанрів (гала-концерти, світло-звуко-вистави, електронні феєрії, сінемасимфонії, інші синтезовано-синкретичні видовища), які не підлягають традиційній класифікації. Вони виконують естетичну і етично-виховну, рекреаційну і просвітницьку функції. Поліфункціональність, культуротворчий характер цих мистецьких проектів, їх «технологічність» і спрямованість на масовість, спонукають вдаватись до креативних прийомів, не обтяжених досвідом минулого. Такі настанови і принципи повною мірою втілює у своїй проектній діяльності Тетяна Філевська – арт-менеджер, куратор багатьох проектів, присвячених українському авангардному мистецтву, засновниця Громадської організації «Інститут Малевича». Її творчість безпосередньо відповідає концепції «crossover-проектів», зокрема головному принципу – синтез кількох видів діяльності: мистецько-пошукової, мистецько-просвітницької і художньої із створенням локусу подієвості. Її різнопланові проекти об'єднують як професійну експертну спільноту, так і широкий загал.

Проектна творчість Т. Філевської розпочиналась відкриттям «українського Малевича»: реконструкцією біографії митця часів його викладання в Київській художній академії, з подальшим зануренням в «життєпис» митця, сповнений українських реалій. Постає запитання: чому зацікавлення творчою біографією великого художника спонукало її створити такий проект? Власне, у цьому полягає відмінність Т. Філевської як дослідниці від інших біографів художника. Відповідь тут очевидна – її робота становить науково-пошуковий прецедент, а це пошук і аналіз нових архівних матеріалів, культурних зв'язків і контекстів. Вона передбачає розгалужену мережу проектів – акцій, творчих конкурсів, видавничої діяльності, виставок, лекцій, семінарів разом з їх інформаційною підтримкою і налагодженням належного механізму взаємодії, PR (у межах як вітчизняних інституцій, так і зарубіжних). Така кроссоверна парадигма проектів дає плідні результати і викликає

відповідне зацікавлення: будь-яка культурна подія перетворюється на «модний», престижний контент, запускаючи в одній локації синтетичний машинарій з ідей, особистостей, подій, видів мистецтв. Так, зокрема, була проведена міжнародна конференція 2016 року «Казимир Малевич: київський аспект», яка не «вписувалась» у звичну модель подібних заходів. Навпаки, «Інституту Малевича» вдалось належно організувати кілька денних свято-дійств (у різних культурних локаціях Києва). Організатори запросили для участі представників і діячів різних культурно-мистецьких сфер, створили синтетичне дійство на основі різних видів і жанрів мистецтва: живопис, музика, кіно, новітні медіа, дизайнерські інсталяції. Завдяки цьому було сформовано тло для інтелектуального контенту і спілкування. Нетрадиційним видається й інформаційне висвітлення проекту завдяки належній дискурсивній платформі, яка сприяла перетворенню інтелектуальної події на унікальну культурно-мистецьку акцію, що зацікавила і захопила публіку. Діяльність «Інституту Малевича» надає можливість не лише виявити і зрозуміти сутність різноманітних культурно-мистецьких проектів, вона спонукає до нових проектних ідей, до визначення перспективи культури творення.

Теоретичні рефлексії сучасних художніх процесів і явищ все частіше зосереджуються на питанні зв'язку і перетину культур. Минуле-сучасне-майбутнє вибудовується як драма (дія, дійство), як нові перетини між часами і культурами. Така ситуація переконує, що нинішня (чи пост-постмодерна?) культура так і не сформувалась як цілісність. «Культури Європи (Античність, Середньовіччя, Новий час), Азії та Америки» «тиснуться» в одній свідомості: їх ніяк не можливо розташувати по «висхідній» лінії <...> єдиного «торованого шляху» розвитку людства [3, с. 38].

Одним із варіантів «зв'язку», перетину культур є рецепція, яка ще не набула конкретного, наукового, зокрема культурологічного обґрунтування. З нашого погляду, її дослідження потребує вироблення відповідної методології для визначення сутності сучасних культурних зв'язків, запозичень, актуалізацій, ремінісценцій, альянсів тощо. Таких досліджень ще недостатньо в культурології, тому, актуальна проблема рецепції культури бароко в сучасній мистецькій практиці спонукає розглянути головні «мотиви» моделі буттєвості мистецтва.

Цікаву сучасну рецепцію барочної культури в українських мистецьких практиках, взаємозв'язки і перетин культур, актуалізуючи питання про рецепції культури бароко в сучасній мистецькій практиці становить постановка «Енея та Дідони» Генрі Перселла в об'єднанні «Опера Опера Україна». Унікальність цього дійства полягає передусім у розширенні постановниками часової панорами сьогоденного музично-театрально дійства, аж до XVII століття, до великої культурної епохи Бароко. Для сучасної реконструкції композиторського задуму і барокової постановочної естетики автори проекту свідомо застосували метод історично поінформованого виконавства, який передбачає поєднання теоретичних знань про «тонкощі» музичної культури відповідної доби. Сюжет опери безпосередньо пов'язаний з бароковим стилем, емблемою якого стала армілярна сфера, модель земної кулі з численними еліпсами. Вона символізує небесні перетворення, мореплавання і мореплавців, які відкривали нові світи на Заході і Сході. Прискіплива автентика вокального й інструментального виконання осучаснена чуттєвістю людини сьогодення (молоді голоси, красиві герої, емоційний діалог з публікою, благородна манера виконання, виразна акторська гра, багата відтінками інтонацій), актуальною постановкою, нетлінним сюжетом про кохання, втіленим музичною мовою вічності (бароко). Усе це, помножене на «технологічність» PR з належним брендингом, створює ідеальну формулу народження актуального культурно-мистецького прецеденту. Під час роботи над цією виставою сформувався колектив однодумців, які ефективно, з незмінним успіхом популяризують оперу, доводять, що цей динамічний, яскравий жанр, як і раніше, здатен дивувати і захоплювати.

Справжньої подієвості цій оперній постановці надало досить своєрідне її втілення як культурного проекту з багатьма складовими. Це жанр, який може охоплювати всі види

мистецтва, відомі людству. Опера, втілена у найнесподіваніших видовищах, ніколи не втрачає інтелектуальності. Вона актуалізує стільки ідей, часом зовсім несподіваних, які випереджають найсміливіші прогнози філософів-культурологів. Та головне полягає в тому, що оперу сприймають геть усі, незалежно від віку. Крім авторів проекту і митців-виконавців, над його втіленням працював колектив спеціалістів – звукорежисери, режисери із світла й спецефектів, лектори, дослідники старовинної музики, менеджери проектів тощо. З'ясувалося, що попит на створений митецький продукт, а отже, і його прибутковість суттєво зростають, якщо запропонувати його в різних форматах. Тому постановочну групу доповнила команда менеджерів на чолі з продюсером, який починає відіграти роль регулятора економічних відносин, а процес планування, створення і реалізації сукупності синтезованої художньої продукції, об'єднаної спільною концепцією, назвали проектом.

Іншою важливою новацією в цьому оперному проекті став спосіб залучення аудиторії, щоб надати спектаклю образу культурно-мистецької події. Віддзеркалюючи своєрідність мистецького життя Києва, цю постановку в її інваріантах (тобто дійства-спектаклю, лекцій, майстер-класів, публічних репетицій, флешмобів тощо) було показано і в Одесі, Харкові, Львові, Сумах. Атмосфера барокової опери осучаснювалась уведенням її в контекст сьогодення – у міський простір, в його культурно-мистецьке середовище, вільно «граючись» лінзами-гетеротопіями. Барокова містерія, сприяючи «розлому» внутрішнього сценічного простору, що виявилось у дрібно-фрагментарних формах театрального дійства (мінливість сферичних обертів, динаміка рухів «вгору-низ» сходами), які доповнюються зовнішніми просторовими переходами-гетеротопіями: вистава може відбуватись будь-де – у приміщенні колишнього заводу, на стадіоні, вокзалі – тільки не в оперному театрі. Тому, дбаючи про перспективу втілення цього оперного проекту, менеджмент мав зважати на чинник просторової локалізації культурно-мистецького життя. Естетично-просвітницька й етична функції в цьому проекті нероздільні. Видовище вражає своєю святковістю, підкресленою рекреаційною спрямованістю, піднесеною духовною атмосферою, сповненою особливого ліричного настрою

Варто відзначити, що відвідання опери – це завжди певне культурне спілкування, певний високоінтелектуальний і естетичний відпочинок. Як і на початку виникнення цього синтетичного і видовищного театрального дійства, воно передбачає духовне й «статусне» спілкування. Сьогодні ці процеси поступово відроджуються. Вистава «Дідона та Еней» зацікавила фахівців і поціновувачів опереного мистецтва, державних діячів, представників фінансових структур і шоу-бізнесу, засобів масової комунікації. Її успіх переконав у необхідності брати до уваги стереотипи соціальної поведінки, які виражають потяг до певних естетико-художніх ритуалів і трендів.

Крім того, конкуренція як спосіб утвердження у світі на початку XXI століття поширюється й на мистецтво опери, яке, поряд з іншими видовищними формами, розвивається завдяки новим виражальним засобам – хоча б і таким, як барокова опера. Зрештою, діяльність громадської організації «Open Opera Ukraine», робота авторів, організаторів і виконавців проекту спрямована на формування нової культури сприйняття шляхом втілення сучасних оперних постановок, на розвиток аудиторії й професіоналізацію молодих талантів. Такі постановки-рецепції створюють необхідне тло для розвитку (а не для виживання) культурно-мистецької сфери в Україні. Відомо, що мистецькі індустрії прибуткові, надто, коли всі компоненти певного проекту зведені в одну площину. Нові технології дають можливість на сучасному рівні здійснювати музично-театральні вистави, музично-художні дійства і програми, зрештою, мистецькі видовища й публічні фестивалі [1].

Розглянута постановка барочної опери співзвучна концепції «безперервного мистецтва» (В. Шкловський), згідно з якою «уламків», «фрагментів» у мистецтві не існує (незважаючи на різножанровість і різноманітність його проявів). Для людей, які йдуть

одним шляхом і не знають про це, мистецтво у своїй поліваріативності містить цілісність і одночасовість усіх попередніх епох. Тому культурна рецепція (на прикладі барокової опери) – це і є метод збирання епох і часів, їх актуалізація в сьогоденні – переконливе свідчення послідовності й тяглості явищ мистецтва. Як переконує досвід постановників «Дідони та Енея», опера, особливо барокова, несподівано стала ідеальною моделлю, завдяки якій класичні художні твори набувають нового, сучасного смислу і звучання. Багатством, примхливістю, орнаментальністю, вишуканістю художніх форм дійство нагадує арабеску, воно вражає врівноваженістю художніх елементів. Таке вирішення породжене прагненням постановників відтворити стан кризового світовідчуття, що супроводжується фрагментарним сприйняттям дійсності з подальшою «натхненною» матеріалізацією цієї дійсності в таких самих «розсіяних» формах. Вальтер Беньямін писав у своїй роботі «Походження німецької барочної драми» (1928): «Алегорична фізіономія природо-історії, представлена на підмостках драмою, справді сприймається як руїна. З нею історія чуттєво перемістилась на арену. Зафіксована в такому образі, історія обертається на процес не вічного життя, а, скоріше, – нестримного розпаду. У царині думки алегорія те саме, що в царині речі – руїна. Звідси – барочний культ руїн» [2, с. 186]. На думку вченого, алегорія, пов'язана з «фрагментарністю, невпорядкованістю, захаращеністю», в умовах руйнації світоустрою-історії вказує на прагнення до «символічної цілісності».

Справді, оригінальність задуму авторів проекту не є запорукою успіху й досконалості його втілення. Однак здійснена постановка «Дідони та Енея» відбиває найсуттєвіші ознаки сучасного творчого процесу: по-перше, традиції бароко актуалізуються й розвиваються в сучасній культурній ситуації; по-друге, і, можливо, головне, – це дійство спонукає зрозуміти роль рецепції в культурі. Тим більше, що рецепція як фактор активного відбору особливо виявляє себе в переломні історичні моменти, коли спрацьовує рефлекс досвіду часу, як конститутивний чинник кожної свідомості епохи.

Для сучасного українського суспільства сучасна рецепція бароко – це також своєрідне долання культурного розриву. У цьому полягає особливість сучасної культурної ситуації, коли мистецтво нарешті обирає важливу позицію – визначає культурну тяглість, перетворюючись на інструмент лікування постколоніальних, пострадянських травм, латаючи «культурні діри» випадінь із світового художнього контексту цілими поліннями «розстріляного відродження» або будинками "Слово".

Виявляючи зв'язок бароко з сьогоденням, ми справді переконуємося в позачасовому характері цього стилю мислення, яке відбиває внутрішню духовну кризу людей, змушених жити в часи краху світоглядних настанов і втрати сприйняття життя як цілісності, з відчуттям непізнаваності істини. Саме на цьому аспекті наголошує у своїй проектній діяльності і Тетяна Філевська, відкриваючи для широкого глядача «українського» Малевича.

Такі культурно-мистецькі проекти-рецепції, як постановка зусиллями «Open Opera Ukraine» барокової опери «Дідона та Еней», є потужним механізмом самоідентифікації і чинником гуманізації в глобальному полікультурному світі.

Література

1. Л. Бабушка: Див. Фестивалія у проєкції глобалізму та альтерглобалізму. Культура і сучасність : альманах. К. : Міленіум, 2018. № 1. С. 15-20.
2. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. Москва: Аграф, 2002. 228 с.
3. Теоретическая культурология. – Москва: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 38. (Серия «Энциклопедия культурологии»)
4. Шола Т. Вечность здесь больше не живёт: толковый словарь музейных грехов / Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна». Тула, 2013.

БІОМИСТЕЦТВО ЯК ФОРМА ДІАЛОГУ МІЖ НАУКОЮ, ТЕХНОЛОГІЯМИ ТА СУСПІЛЬСТВОМ

Сьогодні людство постає творцем та споживачем новітніх інженерних, біологічних, інформаційних та нанотехнологій. Відчутним є їх швидке проникнення в усі сфери суспільного життя, внаслідок чого відбувається розмивання меж між природним та штучним, фізичним і віртуальним, мистецтвом та наукою. Зокрема, стрімкий розвиток синтетичної біології, який пов'язаний з конструюванням живих систем, «прагне заповнити прогалини в природі на людський розсуд» [4, с. 195]. Природа завжди надихала митців та поставала об'єктом мистецьких рефлексій, однак для сучасного мистецтва, природа стає безпосереднім засобом творчості. Мова йде про біомистецтво (BioArt), яке в собі поєднує різноманітні практики, які мають справу з «живим матеріалом». Термін «біомистецтво» був запропонований Едуардо Кацом (Eduardo Kac) в 1997 році, який, крім даного терміну, послуговується ще й терміном «трансгенне мистецтво» (transgenic art), тим самим наголошуючи на ролі генної інженерії у створенні нових унікальних живих істот. Біомистецтво представлене різноманітними типами, формами діяльності та матеріалами, що дозволяє наповнювати його різноманітними змістами.

Виділяють два основних сегменти біомистецьких практик [3, с. 136]:

- *Мікробне мистецтво як частина біомистецтва*, де вчені та митці використовують різноманітні таксони (бактерії, гриби, протисти) та різноманітні техніки для того, щоб показати певні якості бактеріальних культур чи їхніх колоній, створюючи зображення на агаровому субстраті в чашці Петрі, через що ці практики також називають агаровим мистецтвом (agar art). По суті, субстрат відіграє роль полотна, на якому створюються зображення за допомогою різних бактеріальних культур. Проекти, об'єднані під парасолем «бактеріальне мистецтво», мають на меті привернути увагу широкого загалу до світу мікроорганізмів, змінивши ставлення людей до бактерій і невидимої частини живого загалом (як і у випадку з наномистецтвом);

- *Біомистецтво як похідна нових та емерджентних наук і технологій (NESTs)*, а саме: ДНК-технології, нанобіотехнології, молекулярної та синтетичної біології, геноміки, ксенотрансплантології тощо. Діяльність в цьому сегменті біомистецтва спрямована на створення нових функцій живих систем шляхом модифікації біомолекул і клітин (трансгенне мистецтво), створення штучних клітин (SynBio) та унікальних живих істот, які дістали назву «наукові химери» («scientific chimeras»).

Поява біомистецтва, як вважає М. Радомска [5, с.13], можна розглядати як ігровий, критичний та художній відгук появи та розвитку біотехнологій. Біотехнології демонструють здатність людини змінювати природу чи, навіть, покращувати її (наприклад, збільшувати біорізноманіття) та реалізувати власні амбіції щодо перевершення природної еволюції, що є свідченням виходу на новий рівень як науки, так і мистецтва. Деякі твори біомистецтва можна розцінювати і як людську спробу зазирнути в майбутнє, змоделювати його, експериментувати з людською ідентичністю. Однак, біомистецькі практики, носять більш глибинний, «можна сказати, антропологічний характер, і антропологічний в найбезпосереднішому прямому сенсі – в можливості показу, яким чином творіння рук людських дозволяє подивитися на творчі можливості самої людини», а не лише бажання відтворити закони життя за допомогою технологій, машин, комп'ютерів [1, 246]

Біомистецтво породжує широкі дискусії на філософсько-світоглядні, етичні, соціально-правові та екологічні теми. Через трансформацію форм і функцій в художній

практиці, а також завдяки включенню в принципово нові системи відношень, біологічна матерія набуває нових атрибутів. Твори біомистецтва постають як експериментальний простір, який показує можливості трансформації біологічних систем. Однак, зважаючи на можливості втручання в біологічні процеси, чи з плином часу не зміниться уявлення про людину як завершальну ланку еволюції? Якщо жива матерія постане чітко окресленою, пізнаваною, збагненою - вона може бути відтвореною. Біомистецтво формує новий тип художньої свідомості, змінює масштаб і ракурс найважливіших соціально-цивілізаційних аспектів існування людини, і тим самим здійснює свій внесок в осмислення складних проблем та викликів для людини постіндустріальної доби. Мистецтво не лише переймає від науки нові ідеї та методи, але й претендує на їх подальший розвиток та інтеграцію в світ сучасного суспільства.

Література

1. Іщенко Ю.А. Біогносис: подвійний топос життя. К., 2010. 300 с.
2. Феномен життя у сучасному філософському дискурсі: Монографія//М.М. Кисельов, Т.В. Гардашук, Ю.А. Іщенко, С.І. Грабовський. Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2018. 296 с.
3. Філософські основи наукових досліджень. К: Інтерсервіс, 2019. 240 с
4. Grunwald A. Responsible Nanobiotechnology: Philosophy and Ethics. Singapore: Pan Stanford Publishing, 2012. 383 p.
5. Radomska M. Uncontainable Life: A Biophilosophy of Bioart. LiU-Tryck, Linköping, 2016. 233

**Ліщинська Ольга (Львів, Україна),
Іванкова-Стецюк Оксана (Львів, Україна)**

ВІЗУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Події останніх кількох років, викликані поширенням пандемії COVID-19, змусили жити в нових карантинних реаліях, змінили звичний спосіб буття, ритм професійної діяльності, дозвілля, особистісний вимір. Світ зіткнувся з безпрецедентною кризою, яка охопила систему охорони здоров'я, соціально-економічну, освітню, культурну сфери і набула планетарного масштабу.

За М. Магомед-Еміновим, пандемія – це екстремальна ситуація, яка передбачає вихід зі звичної повсякденної реальності, має високий ступінь загрози для життя людини і суспільства; характеризується невизначеністю, непрогнозованістю, нестабільністю, підривом віри у сталість світу і власну безпеку [5]. В. Луканова доповнює характеристики катастрофічної екстремальності пандемії масштабом поширення хвороби, її життєнебезпечністю, деструктивністю, насильницькою природою, негативними наслідками [3]. Досліджуючи феномен пандемії крізь призму її соціально-філософських вимірів, в горизонті буття людини і суспільства, В. Луканова наголошує на проблемі цілісності людського існування, загостренні екзистенційних сенсожиттєвих питань буття і небуття, здоров'я і хвороби, життя і смерті [див. 4].

Важливим аспектом осмислення пандемії COVID-19 є стрімке занурення людини й суспільства у цифрову культуру і віртуальність. Вимушена ізоляція і необхідність соціального дистанціювання неминує призвели до фізичного відсторонення, відторгнення. М. Епштейн, здійснюючи філософський аналіз пандемії, говорить про синхронне наростання біофобії і технофільії [7]. Пандемія, на думку вченого, це не просто історичне явище, вона входить в царину антропогенезу і видозмінює людську сутність. Формується новий тип людини – Homo virtualis, Homo tegens (людина прихована), Homo

sedens (людина сидяча). Відтак, М.Епштейн фіксує епоху фізичного відчуження та інтровертної глобалізації.

Амплітуда філософських осмислень варіюється від повного несприйняття карантинних заходів і обмежень останніх двох років до максимального схвалення і заохочення. Одним з перших розпочинає дискурс пандемії філософ Дж. Агамбен. В есе «Винайдення епідемії» він порівнює карантин з воєнним режимом і терором охорони здоров'я, препарує термін «соціальне дистанціювання» [8]. У карантинних обмежувальних заходах філософ вбачає бажання дисциплінувати суспільство: атомізувати, відчужити, наглядати, репресивно контролювати (відповідно до концепції М. Фуко, «Наглядати і карати»).

Більш виваженою видається позиція філософів Р. Бранда, В. Брауна, Ж.-Л. Ненсі, С. Жижека, С. Фласспелер та ін., які визнають реальність небезпеки, закликають до спокійного розсудливого критичного осмислення існуючих проблем [див. 11].

Пандемічна криза стала випробуванням, порушила повсякдення, звичне спілкування, професійну і творчу діяльність, сколихнула цілісність і гармонію зі світом, поставила під загрозу саме життя людини, її свободу, сенс і автентичність буття. Пандемія стала поворотним моментом, адже одночасно оприявила і відкрила нові можливості, дала поштовх до мобілізації, активного перетворення. М. Магомед-Емінов вбачає доцільність здійснення ціннісно-сислового переосмислення, трансформування способу життя, актуалізації життєствердних смислових орієнтацій [5]. Використати цю ситуацію варто для проявлення стійкості, праці над собою, особистісного росту і просвітлення. В. Луканова розглядає пандемію як межову ситуацію, яка загострює наше прагнення до виживання, збереження і утвердження буття; це випробування людської волі, стійкості, мужності. Дослідниця окреслює триади концепту кризової ситуації: «загроза – випробування – подолання», «страждання – стійкість – перетворення» [див. 4].

У цих триадах вбачається конструктивна стратегія нівелювання негативу пандемічної ситуації. Особливу роль в цьому процесі відіграє творчість як спосіб самореалізації і самовираження. Мистецька творчість сприяє звільненню, виходу за межі, досягненню внутрішньої свободи, життєствердженню, евристичній активності.

Мистецтво жваво реагує на цивілізаційні виклики, всотує усі соціокультурні реалії, пропускає через свою протоплазму. Мистецтво миттєво реагує на пандемічну дійсність і активно перебудовується. Головні тенденції, які викристалізувалися за час карантину проти поширення COVID-19, – це віртуалізація і діджиталізація в мистецькій царині, поява нових рівнів комунікації (насамперед віртуальної), нові креативні практики, соціальна активність і дієвість мистецтва та акцент на злободенних соціокультурних проблемах; оповсякденювання мистецтва.

Ці тенденції в мистецькому просторі і арт-практиках корелюються з триадами пандемічної ситуації, виділеними В. Лукановою. Так, *загроза* поширення коронавірусної інфекції і *випробування*, пов'язані з недугою, карантинними обмеженнями, підштовхнули до пошуку шляхів *подолання*. Як констатує М. Шпіглер, директор Art Basel (міжнародний ярмарок мистецтва), «коронавірус каталізував швидкий цифровий ренесанс» [цит. за 2]. У мистецькій сфері запанувала віртуалізація і цифровізація: перехід на онлайн платформи, освітні програми, лекції і курси, викладені у віртуальний доступ кращі світової музеї та галереї, viewing rooms («оглядові кімнати»), онлайн арт-ринки, крамниці, виставки, нові експериментальні галереї. Подолання карантинної ізоляваності відбувається через мережеве спілкування, насамперед у соціальних мережах Instagram (взаємодія через запуск хештегу), Facebook, Twitter. До прикладу – акції #MuseumFromHome, #stayathome, #museumcoffeebreak. Серед соціальномережових мистецьких проєктів можна згадати активності на Facebook сторінці UNICEF: діти з допомогою картин, рисунків, постерів діляться порадами щодо безпеки під час пандемії COVID-19 [12]. Такі проєкти мають не лише комунікативний, а й значний арт-терапевтичний ефект.

Подолання негативів пандемічної екстремальної ситуації відбувається через появу альтернативних моделей розвитку мистецтва, нових креативних арт-практик. Прикладом слугують різного роду ініціативи професійних митців, аматорів та ін. Так, з метою організації віртуальної виставки мистецьких творів часу пандемії COVID-19 влаштовано Міжнародний проєкт «Мистецтво в часи пошесті», покликаний оприятити палітру переживань митців у новій незвіданій реальності (кураторки – директорка Інституту культури і релігії Католицького університету С. Вишинського у Варшаві М. Вжесняк, завідувачка відділу мистецтва новітніх технологій Інституту проблем сучасного мистецтва НАМ України О. Ременяка) [6].

У карантинний час увиразнилася художня практика. Іспанський митець Х. М. Баллестер створив серію картин «Приховані простори» (відомі шедеври зображено без головних героїв-людей). О. Ройтбурд сорок картин присвятив пандемії і організував виставку «Хроніки чумного року» (літо-осінь 2020 р.). Є. Семенюк у циклі картин «Мистецтво на карантині» відтворив персонажів картин відомих художників (Модільяні, Шагала, Шіле) в актуальних образах людей доби COVID-19. Карантинні переживання демонструє серія картин Д. Чичкана, створена весною 2020 р. Спонтанним проявом креативної реакції на пандемію є вуличне мистецтво.

Прикладом проявлення в мистецтві другої тріади В. Луканової «страждання – стійкість – перетворення», слугує акціонізм. Мистецтво дії стирає грань між артом і дійсністю, є динамічним, соціально активним і дієвим, акцентує на злободенних соціокультурних проблемах. У часі пандемії акціонізм допомагає пройти всі грані осягнення катастрофічної ситуації. Через біль, *страждання* приходять загартування і *стійкість*, врешті руйнівні спрямування *перетворюються* на життєствердні. Широта й амплітуда реакції на пандемію в мистецьких колах різноманітна: від повного ескапізму до діяльного активного включення. Позиція проактивності, солідарності, волонтерства є конструктивною і вартою уваги. Тут вбачаємо прояв концепту комунітаризму і цінностей спільного блага, обґрунтованого А. Етціоні. В одній з нещодавніх статей мислитель зазначає, що з особливим зацікавленням стежить за соціокультурними реаліями в різних країнах і виявляє, як COVID-19 тестує комунітарні цінності [9]. Несподіване стрімке поширення коронавірусної інфекції показало, що покладаючись на комунітарні цінності та соціальні норми, а не на примус державних структур, громади можуть адекватно і швидко протидіяти поширенню вірусу. А. Етціоні підкреслює, що з настанням локдауну загострилося багато проблем соціокультурного життя, виявилася людська ницість, егоїзм і нетерпимість, однак значно більше виявів просоціальної та альтруїстичної поведінки [10]. Люди проявляють солідарність і взаємодопомогу, нинішня ситуація демонструє численні вияви доброзичливості, спільного духу та професійної відданості.

Акціонізм пандемічного часу проявляється у творчості окремі художників і об'єднань. Британський митець, портретист королівської сім'ї, Т. Крофт започаткував акцію підтримки медиків – створення їх портретів і розміщення в Instagram з відповідним хештегом. Картина Бенксі «Game Changer», присвячена лікарям – супергероям наших днів, нещодавно продана на аукціоні Christie's, а кошти перераховані Національній службі охорони здоров'я Великобританії. Асоціація графіків «4-й Блок» трієнале екологічного плакату (у червні 2021 р.) присвятила темі солідарності людей в час пандемії.

Долання *страждання* через *стійкість*, *перетворення* їх в просвітлення і життєствердність вбачається у тенденції оповсякденювання мистецтва. В час пандемії, особливо локдауну, мистецтво розчиняється у повсякденні, а повсякдення стає мистецтвом. Ці процеси можна розглядати в руслі концепції «соціальної скульптури» Дж. Бойса, згідно з якою мистецтво формує не мертві пластичні маси, а саме життя, і кожна людина стає художником, перетворює «соціальне тіло» (суспільство), і в цій суспільній трансформації кожен може і повинен взяти участь [1]. За Дж. Бойсом, світ можна *перетворити* шляхом художньої практики. Люди переживають свою взаємозалежність,

відповідальність один за одного і це проявляється в артї, адже предмет мистецтва – модель свободи, яка реалізовується в масштабі суспільства.

Так, Д. Гокні, мешкаючи на фермі в Нормандії, весною 2020 р. створив серію зі ста шістнадцяти карантинних картин, надихаючись пробудженням природи у власному саду й околицях. Одна з найвідоміших картин цієї серії «Пам'ятайте, вони не можуть зупинити весну». На початку 2021 р. художник разом з мистецтвознавцем М. Гейфордом опублікував книгу «Весну відмінити не можна». Іспанський стріт-арт митець Пежак (Рејас), залишаючись на самоізоляції, запустив флешмоб – створення картини на вікнах – і запросив до участі весь світ. Ідею підтримали люди з різних країн, викладали в мережу фото віконного мистецтва з хештегом #STAYARTНОМЕРЕЈАС. Прикладом оповсякденювання мистецтва слугує проєкт «Мистецтво там, де дім»: дванадцять художників виклали у вільний доступ матеріал для арт-діяльності всіх охочих (розмальовки, картки із завданнями і т.ін.).

Візуально-мистецька творчість гостро реагує на цивілізаційні *загрози* й *випробування* пандемії COVID-19 і подає широкий спектр варіантів *подолання* катастрофічної екстремальності та її життєствердного *перетворення* через віртуалізацію арту, використання нових рівнів комунікації, евристичність креативних арт-практик, акціонізм і оповсякденювання мистецтва.

Література

1. Бойс Й. Беседа о своей стране: Германия / Художественный журнал. Moscow art magazine. №5. 1994. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/62/article/1290>
2. Буцикіна Є. Мистецький світ в умовах пандемії: нові формати. URL: <http://www.korydor.in.ua/ua/stories/art-world-and-pandemia.html>
3. Луканова В. Пандемія як антисистема: аналіз конститутивних аспектів. URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/833725.pdf>
4. Луканова В. Феномен пандемії: підґрунтя, сутність, динаміка (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис ... канд. філос. наук : 09.00.03. Дніпро, 2019. 17 с.
5. Магомед-Эминов М. Психологические рекомендации о поведении и деятельности человека в экстремальной ситуации пандемии (COVID-19). URL: <https://www.msu.ru/info/virusprevention/docs/phyrecomend.pdf>
6. Мистецтво в часи пошесті/ sztuka w czasach zarazy / art in the time of plague / l'arte nei tempi dell'epidemia. URL: https://academia.gov.ua/wp-content/uploads/2020/04/0111_Sztuka-w-czasach-zarazy-1.pdf
7. Философия ковида. Беседа с Михаилом Эпштейном о глобальных вызовах пандемии. URL: <https://www.svoboda.org/a/filosofiya-kovida/31438209.html>
8. Coronavirus and philosophers. M. Foucault, G. Agamben, S. Benvenuto. URL: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>
9. Etzioni A. COVID-19 Tests Communitarian Values. URL: <https://thediplomat.com/2020/07/covid-19-tests-communitarian-values/>
10. Etzioni A. Coronavirus Kindness: The Pandemic Has Exposed Every American's Angels and Demons. URL: <https://nationalinterest.org/feature/coronavirus-kindness-pandemic-has-exposed-every-americans-angels-and-demons-136247>
11. The Quarantine Files: Thinkers in Self-Isolation. URL: <https://lareviewofbooks.org/article/quarantine-files-thinkers-self-isolation/>
12. UNICEF. Facebook social media community. URL: <https://www.facebook.com/unicef/>

МУЗИКА ЯК ДІЄВИЙ ЗАСІБ ПРОФІЛАКТИКИ ЗАХВОРЮВАНЬ

Сьогоднішня ситуація пандемії посприяла тому, що люди стали більш уважно ставитись до власного здоров'я – це використання засобів індивідуального захисту, вживання вітамінів, біоактивних добавок, фізкультура, гігієна тощо. Це все перевірені методи профілактики, вони завжди актуальні. Окрім цього варто зазначити, що здоров'я – це не тільки функціонування і догляд за фізичним тілом, це стан мислення і психіки людини. Психосоматика, хоча і не визнається повною мірою позитивною наукою, але зафіксовано безліч позитивних результатів, що не заважає її застосовувати і продовжувати досліджувати. Детальніше про це можна дізнатись із праць психіатра К. Леонгарда, доктора медичних наук А. Лічко, психолога і нейрофізіолога Ф. Бассіна[1, с. 10], психолога Л. Хей та багатьох інших.

Спочатку ми говоримо про гігієну як чистоту фізичного тіла, але якщо згадали про психіку, то можливо, вона також потребує так званої «гігієни»? Ми пропонуємо музику як один з інструментів «психологічної гігієни», хоча з іншої сторони ми можемо вбачати в ній одне з джерел «забруднення психіки», це вже як оцінювати.

Ми ж наразі акцентуємо увагу на тому, що музику можна використовувати в якості профілактичного засобу. Як саме? Якщо психотерапевти, біоенергетики працюють з внутрішнім налаштуванням людини, так само може діяти правильно підібрана музика, але втручання у психічний світ людини, на нашу думку, є більш делікатним і менш шкідливим. Але які критерії правильного вибору? А це вже індивідуальний момент. Є чимало шкіл і традицій музикотерапії, наприклад, О. Безклинська філософ, музикант проводить психологічну реабілітацію за допомогою музики потерпілих внаслідок бойових дій: вони слухають етнічну музику, співають пісні, танцюють тощо – ця діяльність дає багато результатів, долаються наслідки стресу, замкненість, покращується комунікація, людина стає більш відкритою, з'являється бажання жити і творити тощо.

В галузі музикотерапії пропонується безліч підходів, деякі більш консервативні, деякі більш інноваційні. Що цікаво, сьогодні обладнання дозволяє вираховувати частоти коливань, фактично прораховувати багато факторів впливу не тільки інтуїтивно, але й за допомогою техніки. Наприклад, компанія Endel спеціалізується на розробці персоналізованого звукового середовища – це додаток для смартфона, який відносно показників фізичного стану людини (пульс, тиск, фізична активність) генерує відповідну музику, таким чином, прослуховуючи індивідуальну музику, людина може позбавитись накопиченого негативу, досягати розслабленого стану, або ж навпаки – підбадьорювати себе, коли це необхідно. Не менш цікавими є винаходи в новітній галузі «інформаційної медицини» ізраїльського біофізика І. Заміра, який за допомогою спеціального обладнання створює спеціальні дорожки звуку, які зцілююче впливають на живі організми, доктор медичних наук Казначеев В. у своєму відгуку на ці технології сказав, що їх «можна використовувати в якості ефективного засобу профілактики для покращення санітарно-епідемічного та демографічного становища»[2, с.1]. Все це говорить про те, що звукове середовище для стану організму людини відіграє важливу роль, а музика є особливою його складовою.

Повертаючись до «гігієни психіки» та ролі в ній музики, зазначимо, що вона, як відомо, здатна в окремих випадках викликати стан катарсису [3, с. 87] – глибинного психологічного очищення з подоланням внутрішніх протиріч. Ще з давніх-давен первісні люди використовували музику в обрядово-магічних дійствах, колективних танцях, співах, музичюваннях. Сьогодні ж ця потреба існує також, але практики її задоволення трансформувались і слухачу/учаснику пропонуються інші форми - у фестивалі, концерти, конкурси і інші різноманітні форми допоміжної терапії. Ви помічали як слухаючи

улюблені музичні твори виникає особливий стан легкості, єдності? Ці стани можна по різному описувати. А є музика, яка викликає роздратування, агресію. Реакцій безліч, але всі вони є індикаторами, за допомогою яких можна психологічно діагностувати себе, пізнавати, працюючи над своїм налаштуванням. Наприклад, негативна гостра реакція може бути показником не усвідомлюваної тіньової частини психіки (архетип тіні за К. Юнгом [4, с. 583]), а це також може в якийсь момент повпливати і на фізичне здоров'я (вплив «тіньової частини психіки» на фізичне здоров'я людини потребує окремого дослідження). Також подібні гострі стани передують катарсичному переживанню внаслідок взаємодії, наприклад, з трансовою музикою, коли страх, тривога переходять в шалені екстатичні танці. Трансформація внутрішніх переживань, катарсис – це ті явища, які можуть слугувати в «психологічній гігієні» та впливати на фізичний стан в тому числі.

Використання музики як профілактичного засобу – це питання, яке потребує подальших досліджень, і сьогодні ми вже вбачаємо в цьому немало перспективу. Принаймні прислухатись до того, яке звукове середовище нас оточує – це вже перший крок до опанування мистецтва «психологічної гігієни», а це вагомий фактор для зміцнення здоров'я і профілактики захворювань.

Література

1. Карташова К. С. Основы психосоматики: учебно-методическое пособие [Електронний ресурс] / К. С. Карташова // Учебно-методическое пособие. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: http://ipps.sfu-kras.ru/sites/ipps.institute.sfu-kras.ru/files/publications/OSNOVY_PSIHOSOMATIKI.pdf.
2. Маклаков А. Победа над старением: виртуальный лазер И.Замира и технологии Гаряева [Електронний ресурс] / Андрій Маклаков // А.Маклаков, научный обозреватель. <http://congeniator.com/>. – 2021. – Режим доступу до ресурсу: https://www.youtube.com/watch?v=_EaDtdirx4k&list=LL&index=5.
3. Хамитов Н. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов / Н. Хамитов, С. Крылова, С. Минеева – К.: КНТ, 2009.
4. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг., 1996. – 695 с.

Костинюк Юлія (Львів, Україна)

ВПЛИВ ІМПРОВІЗАЦІЇ НА ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

Етимологія слова «імпровізація» походить від латинського «improvisus» - несподіваний, раптовий. Специфіка цього феномену є досить багатоманітною і особливості імпровізації залежать від особливостей тих соціокультурних вимірів, частиною яких вона постає. Так, імпровізація є складовою різних видів мистецтва: музики, танцю, образотворчого мистецтва, літератури, театру, кінематографу тощо. Окрім цього, імпровізація також постає предметом різноманітних філософських досліджень. Однак, найчастіше імпровізацію визначають як створення художнього твору під час його виконання [4], або ж як різновид художньої творчості, при якому творення відбувається у процесі виконання, без попередньої підготовки [7].

Аналізуючи місце імпровізації у повсякденному житті людини, можна дійти до деяких протиріч. Так, з одного боку, ми можемо назвати імпровізацію первинним відтворенням життя як такого, його істинним проявом тощо. Цю думку можна простежити у багатьох філософських дослідженнях імпровізації [11]. Однак, з іншого боку, варто визнати, що у сучасній повсякденній культурі місця для усвідомленої імпровізації залишається все менше. Досить складно визначити істинні причини такої ситуації, це питання філософського характеру та потребує неймовірно ґрунтовного дослідження

спеціалістів із різних галузей. Але, ми припускаємо, що причиною цього виступає домінуюче бажання людини контролювати своє життя, бути його господарем та не допускати небажаних подій, обставин. Відповідно, планування витісняє імпровізацію. На противагу цьому, імпровізаційні тенденції набирають все більшої популярності у сучасних різновидах мистецтва. Сюди слід віднести музичний експромт, імпровізаційний живопис та літературу, танцювальний стиль контемпорарі [9], а також актуальні форми імпровізаційного театру: плейбек-театр, форум-театр, імерсивний театр, гепенінг та перформанс. Отож, доходимо висновку, що у сучасному повсякденні імпровізація дедалі частіше асоціюється із мистецтвом, аніж із звичними побутовими практиками.

Варто відзначити певну закономірність: слово «імпровізація» у контексті театрального мистецтва чи інших мистецьких видів часто викликає захоплення та зацікавленість у реципієнта. Мистецька імпровізація мало не завжди сприймається публікою із позитивним інтересом, люди охоче відвідують мистецькі імпровізовані дійства, часто сприймаючи їх як своєрідне «чудо», «магію». Однак, протилежною є реакція на слово «імпровізація» у контексті повсякденного життя. І справді, для чого імпровізувати, якщо можна жити згідно із задалегідь складеним планом, уникаючи всіляких стресів та неприємних обставин? – Думаємо, саме це запитання супроводжує страх та тривогу людей перед життєвою імпровізацією. Однак, імпровізація – це не завжди про стрес та негатив, через відсутність контролю. Потрібно розуміти, що «забарвлення» імпровізації, передусім, залежить від нашого суб'єктивного сприйняття, а об'єктивних причин імпровізувати у повсякденному житті, - достатньо. Відтак, основні із них висвітлені у добірці Театральної студії Drama School [3]. Передусім, митці пишуть про імпровізацію як про вихід за межі нашої свідомості. Тут мається на увазі те, що тенденція сучасної людини постійно намагатися усе тримати під контролем робить її залежною від постійного аналізу своїх вчинків, рішень і думок. Відтак, людина перебуває в умовній «шкідливій рефлексії», адже невпинний аналіз правильності та результатів наших дій часто може викликати негативні емоції, пригнічувати та розвивати особистісну невпевненість. «Вихід з голови» дозволяє припинити наділяти наші дії оціночними судженнями, - ми просто діємо і нічого більше. Тут йдеться про властивість імпровізації відкривати так звані нові горизонти для нашої свідомості, показувати альтернативні способи вирішення проблем, розкривати наш творчий потенціал, що є важливим не лише для мистецтва, але й для повсякденного життя.

Другим аргументом щодо користі імпровізації для повсякденного життя є те, що вона навчає не боятися помилок. Відтак, захоплення видовищем театральної імпровізації із глядацького залу може наштовхувати на думку, що актори ніколи не помиляються, а просто володіють майстерністю імпровізувати «правильно» як певним даром, недоступним для інших людей. Однак, це зовсім не так, оскільки даний «дар» передбачає кропітку працю, яка, зрештою, також не пов'язана із тим, щоб навчити актора імпровізувати правильно, - актор навчається імпровізувати щиро. Таким чином, і дії, які ми відтворюємо у реальному житті, не завжди слід сприймати як вірні чи хибні. Інколи, просто діяти та цінувати отриманий досвід – це набагато ефективніше [3].

Окрім цього, імпровізація розвиває вміння відповідати «Так» [3] на «виклики» життя. Важливо усвідомлювати доречність цього вміння та не дозволяти нехтувати нашими особистими кордонами через його призму. Втім, потрібно також розуміти, де проходить межа між особистими кордонами та небажанням виходити із зони комфорту. Отже, вміння відповідати «Так» здатне наповнити наше життя новими яскравими емоціями та подіями, розбавити сіру буденність.

Імпровізація допомагає не лише боротися із страхом вчинити помилку, але із страхом здаватися дивним, кумедним, таким, що виділяється серед інших [3]. Більше того, люди мистецтва зазвичай вважають «дивакуватість» абсолютною перевагою, яка сприятиме віднаходженню творчих рішень і у повсякденному житті.

На додаток, імпровізація значною мірою розвиває комунікаційні навички, допомагає долати «бар'єри», що перешкоджають заводити знайомства із новими людьми та впевнено із ними спілкуватися [3].

На думку митців, імпровізація розвиває стресостійкість, що є особливо актуальним в умовах сучасних темпів життя. Так, деякі із танцювальних імпровізаційних принципів можна використовувати і у повсякденному житті. Зосередженість на теперішньому моменті позбавляє від страху перед майбутнім. Артист виконує свій танець-виставу тут і зараз, - і у реальному житті також корисно діяти в актуальному відрізку часу та простору, не боячись нових подій та змін. Особистісні проблеми можна відтанцювати, більше того, вони часто слугують джерелом творчості для артистів. Відтанцювання проблеми допомагає віднайти рішення щодо неї, цю практику часто використовують в арт-терапії, коли людина розпочинає танець у негативному стані, а завершує із відповіддю на запитання, яке її турбує. На додаток, імпровізаційні практики допомагають навчитися контролювати наші емоції. Окрім цього, імпровізація – це не завжди про дію: існують імпровізаційні вправи, сутність яких полягає у тому, щоб зберігати статичний стан та дослухатися до нашого тіла, така «зупинка» спонукає відчути потенціал дії, тобто здійснити усвідомлену дію у майбутньому [14].

Імпровізація - це також про самопізнання, і воно необхідне не лише митцеві, але і будь-якій людині, яка прагне усвідомлювати свої істинні бажання та потенціал. Маловідомою, однак досить ефективною для самопізнання є практика контактної імпровізації, яка, найчастіше, пов'язана із парним танцем. Для цієї практики необхідно бути зосередженим на стані власного тіла, а також на стані свого партнера, важливо не розпорошувати свою увагу, а розподіляти її рівномірно. Контактна імпровізація навчає слухати та чути наше тіло, усвідомлювати, що із ним відбувається. Направлена на тіло увага допомагає позбавитись від тілесних блоків та зажимів, хронічної напруги. Окрім цього, контактна імпровізація навчає швидко реагувати на зовнішні події, бути природним і невимушеним, не боятися співтворчості із іншими людьми, а також знаходити джерело задоволення у самому собі [15].

Користь імпровізаційних практик для повсякденного життя визнають не лише митці, але й керівники комерційних компаній. На їхню думку, потрібно перевіряти не тільки професійні, технічні та лідерські навички працівників, але й те, чи вміють вони імпровізувати. Відтак, саме здатність до імпровізації може врятувати у критичних, кризових ситуаціях, коли потрібно приймати нові та ефективні рішення в обмежений час. Прикладами таких ситуацій є технологічні прориви, різкі зміни на законодавчому рівні, екологічні катастрофи та події, пов'язані із пандемією Covid-19 [8]. До речі, на прикладі останньої, можемо простежити достатньо випадків, коли компанії, структури, інституції чи організації опинилися за межею банкрутства, оскільки не знайшли альтернативних способів продовжувати свою діяльність у карантинних умовах. Яскравим прикладом цього є заява про банкрутство всесвітньовідомого Цирку дю Солей [2]. А от одним із позитивних прикладів пристосування до критичних умов пандемії можна вважати організацію вистав в онлайн форматі Львівським академічним театром імені Лесі Українки [1].

Лідери бізнес компаній відгукуються про імпровізаційні практики як про можливість краще пізнати співробітників та передбачити їхню поведінку у несприятливих ситуаціях. До прикладу, виділяють три різновиди імпровізації за способом виконання: імітативна, реактивна та генеративна [8]. Імітативна імпровізація означає копіювання поведінки оточуючих, реактивна – особистісну реакцію на зовнішні подразники, тобто дії, які є відповіддю на щось ззовні, а генеративна, вона ж найвища за своєю майстерністю, показує справжні лідерські якості у критичних ситуаціях: вміння генерувати ідеї, які передбачають майбутній перебіг обставин, а також здатність вести за собою інших членів команди. Схильність до того чи іншого типу імпровізації у співробітників можна простежити за

допомогою імпровізаційних рольових ігор, де працівники виконуватимуть роль інших персонажів, однак, насправді, проявлятимуть свої особисті риси характеру.

Втім, ігри з елементами імпровізації допоможуть не лише виявити колег, які дотримуються імітативного типу поведінки, але й стати їм більш впевненими та відкритими у колективі. Так, професорка Ерін Лавік з університету Меріленда у Балтіморі провела дослідження, яке показало, як імпровізація впливає на поведінку інтровертів. Справа у тому, що однією із найпоширеніших характеристик інтровертів є труднощі із комунікацією у великих групах людей, а також страх чи тривога перед публічними виступами [13]. Відтак, в основу дослідження науковиці Ерін Лавік ліг експеримент, покликаний показати, як ті чи інші навчальні умови впливають на поведінку студентів, зокрема їх відкритість та впевненість у собі. У першому випадку, семінарські заняття проводились у звичний спосіб, - за допомогою дискусії. У другому ж, були застосовані імпровізаційні ігри. Таким чином, виявилось, що у дискусії брали участь лише 50% студентів, а під час ігрового формату кожен із студентів долучився до обговорення хоча б один раз [5]. Отож, імпровізація – це ще й хороший спосіб віднайти контакт із найбільш замкнутими особистостями, не завдаючи їм дискомфорту.

Темі користі імпровізації для повсякденного життя присвячена книга Патрісії Медсон «Уроки імпровізації. Як припинити планувати і почати жити» [10]. Увагу привертає історія написання книги: будучи викладачкою театрального факультету в університеті, авторка прагнула тримати особисте життя під тотальним контролем і, лише, після невдачі у кар'єрі усвідомила цінність імпровізації не тільки як обов'язкової практики для акторської професії, але й для реального життя. Письменниця відстоює думку про те, що вміння імпровізувати є необхідним у будь-яких життєвих ситуаціях та професіях. Так, імпровізація потрібна бізнесменам, підприємцям, лікарям, міліціонерам, працівникам рятувальних служб, домогосподаркам, студентам тощо. Вона знадобиться як для виховання дітей, так і для того, аби привітати найкращого друга із Днем народження без попередньої підготовки. Окрім цього, дослідниця акцентує, що імпровізація є природною формою життя, однак культурний та цивілізаційний розвиток людства спричинив необхідність у плануванні. Так, спершу виникла потреба у грамотному розподілі ресурсів, оскільки люди усвідомили, що у водоймах живе не незліченна кількість риби, а ягоди та фрукти ростуть не кожного сезону. Відтак, ми стали заощаджувати запаси та піклуватися про завтрашній день. Зрештою, це переросло у ситуацію, коли людина планує своє життя до найдрібніших деталей, а будь-які несподівані події можуть викликати у неї великий стрес. Відстоюючи важливість імпровізації як вміння сучасної людини, науковиця посилається на слова Чарльза Дарвіна: «Протягом довгої історії людства (і тваринного світу) виживали ті, хто навчився найбільш ефективно співпрацювати та імпровізувати»[10]. Втім, дослідниця визнає важливість гармонійного поєднання імпровізації із плануванням. На її думку, імпровізувати потрібно так, щоб не збиватися із життєвого курсу. Лише у такому випадку імпровізація вестиме до позитивних наслідків, а не до хаосу та занепаду. На додаток, П. Медсон висвітлює основні правила імпровізації: вміння говорити життю «Так» і не боятися бути до чогось не готовим.

Таким чином, аргументів для того, аби імпровізувати у повсякденному житті є досить багато. Більше того, навчитися цьому може кожен. Цікавим є те, що так звані правила імпровізації для повсякденного життя дуже схожі на ті, які професійні актори використовують у своїй роботі. Серед них: вміння приймати життєву ситуацію такою, якою вона є і давати на неї свою відповідь, що може її змінити,- правило «Так і...»; пам'ять про те, що «глядачі» ніколи не знають, що мало відбуватися на «сцені» насправді; ніколи не панікувати; переживати невдачі гідно, не висвітлюючи на обличчі поразки [6].

Варто розуміти, що істинної імпровізації можна навчитися лише у реальному житті, а не серед штучних декорацій та вигаданих обставин, однак, стати готовим до імпровізації сучасній людині найчастіше допомагає саме мистецтво. Ми вчимося імпровізувати

дивлячись на акторів експериментального театру та взаємодіючи із ними. Окрім цього, у нас є можливість відвідувати різноманітні тренінги та майстер-класи, присвячені мистецтву імпровізації. Позитивним є те, що важливість імпровізації для повсякденного життя людини поступово стає все більш усвідомленою. А ще, імпровізація може слугувати своєрідним методом комунікації між мистецтвом та повсякденним життям. У цьому контексті варто згадати Фестиваль миттєвого мистецтва, проведений у Львові у серпні 2020-го року у Львівському Палаці культури імені Гната Хоткевича [12]. Особливість фестивалю полягає у тому, що у його програмі поєднали п'ять імпровізаційних напрямків: музичний, візуальний, літературний, танцювальний і театральний. Кожен із них був поділений на дві частини, - лекцію та майстер клас від професійних дослідників та практиків імпровізації. Відтак, глядачі мали можливість ознайомитись із сутністю імпровізації як теоретично, так і практично, тобто безпосередньо приймаючи участь у ній. Це досить яскраво проявилось на тренінгу із театральної імпровізації від актора Ярослава Федорчука, де усі дії активно виконували глядачі, а митець лише скеровував та допомагав їм. На думку ексзаступниці директорки Палацу культури, модераторки та співорганізаторки події Діани Ігнатенко, у контексті імпровізації людей не слід ділити на професіоналів та аматорів, імпровізація – це, насамперед про людей, які хочуть навчитися розуміти самих себе та оточуючих, відчувати теперішній час і простір [12].

Отож, ми змогли висвітлити багато корисних рис імпровізації для повсякденного життя людини, її здатність робити його цікавішим, повнішим, якіснішим, навчати ефективно діяти у кризових ситуаціях тощо. Слід визнати, що значення імпровізації для повсякденного життя людини є дещо недооціненим. Тим не менш, ми простежили певний прогрес у сучасних дослідженнях щодо визнання користі імпровізації для реального життя, її позитивного впливу на свідомість та поведінку людини. Маємо надію, що усвідомлення цінності імпровізації для повсякденного життя людини лише зростатиме, а можливостей для розвитку імпровізаційного потенціалу у творчій атмосфері ставатиме все більше.

Література

1. 2020: як ми пережили карантин навіть творили. Режим доступу: <https://teatrlesiviv.ua/2020-pidsumky/> (02.05.2021)
2. Брыль Р., Цирк дю Солей заявил о банкротстве из-за коронавируса. Режим доступу: <https://biz.liga.net/ekonomika/all/novosti/tsirk-dyu-soley-obankrotilsya-iz-za-koronavirusa> (02.05.2021)
3. Горянская А., 5 причин научиться импровизовать. Режим доступу: <https://www.dramaschool.kyiv.ua/statti/improvizacia> (07.04.2021)
4. Значение слова импровизация. Режим доступу: <http://bse.sci-lib.com/> (17.10.2020)
5. Исследование: импровизация помогает интровертам включиться в коллективную работу. Режим доступу: <https://zeh.media/zhizn/issledovaniye/2568190-improvizatsiya-i-introverty> (02.05.2021)
6. Імпровізація від Сергія Величанського. Режим доступу: <http://knukim.edu.ua/improvizatsiya-vid-sergiya-velichanskogo/> (03.05.2021)
7. Імпровізація. Режим доступу: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=13279 (17.10.2020)
8. Как научить сотрудников импровизации, которая поможет в кризисных ситуациях. Режим доступу: <https://hbr-russia.ru/management/upravlenie-izmeneniyami/862886> (01.05.2021)
9. Контемп - це... Режим доступу: <https://one-life.lviv.ua/blog/stili/kontemp-cto-eto-takoe> (14.03.2021)

10. Мэдсон П., Уроки импровизации. Москва «Манн, Иванов и Фербер» 2014 // перевод с английского Андреева А.
11. Новикова Е. Б., Импровизация как выражение правды и критерий истины в творении // Омский научный вестник №6 (02) 2011. С.93-96
12. Пласконь Є., «Імпровізація – це завжди про відчуття часу і простору»: чого очікувати від Фестивалю імпровізації. Режим доступу: <https://khpc.com.ua/news/about/improvizacija---ce-zavzhdi-pro-vidchuttja-chasu-i-prostoru-chogo-ochikuvati-vid-festivalju-mittevogo> (02.05.2021)
13. Туз К., Интроверт, экстраверт і амбіверт: що означають ці типи характеру. Режим доступу: https://lifestyle.24tv.ua/hto_takiy_introvert_ekstravert_ambivert_shho_znachat_tipi_harakteru_n1337590/amp (02.05.2021)
14. Чернышева В., Импровизация как стиль жизни. Режим доступу: <https://www.prodviqenie.org/single-post/2020/05/10/импровизация-как-стиль-жизни> (07.04.2021)
15. Шантам, Контактная импровизация. Режим доступу: <https://shantambala.com.ua/blog/stati/kontaktnaa-improvizacia> (01.05.2021)

Філь Юлія (Київ, Україна)

ІНДІЙСЬКА КУЛЬТУРА В ЖИТТІ Ю. М. РЕРІХА

З Індією Ю. М. Реріха пов'язує не лише успадкована від батька любов до неї, не просто роки наукової роботи, яка розгорнулася навколо інституцій, заснованих з ініціативи та сприяння сім'ї Реріхів на території цієї країни, а й низка зацікавлень, на які, зазвичай, звертають менше уваги, говорячи про науковий спадок Юрія Миколайовича. Справді, найбільший інтерес науковця був спрямований на інші два культурно-історичні регіони – Тибет та Центральну Азію, проте не можна сказати, що індійський спадок не цікавив його взагалі. Індія не могла не бути предметом інтересу Ю. М. Реріха хоча б тому, що буддизм був для нього пріоритетною сферою, а оминати увагою батьківщину цієї релігії він просто не міг. Сам він зізнавався: «...епоха Гуптів – моя найулюбленіша в індійській історії» [3, с. 190]. Звісно низка «індологічних» зацікавлень Реріха була підпорядкована вирішенню задач, поставлених в рамках тибетології, монголістики, буддології, але чи заперечує це їх індологічну цінність? У розвідці робиться спроба проаналізувати науковий спадок Реріха на наявність у ньому думок, публікацій, іншої діяльності, що стосується індологічного напрямку досліджень. Крім того, зважаючи на тривале перебування Юрія Миколайовича в Індії, вважаємо за потрібне окреслити все поле зв'язків, які поєднували дослідника з цією країною – інституційних та особистих.

Називаючи Ю. М. Реріха індологом, доречним, на нашу думку, видається прояснити основні моменти історії цієї дисципліни та її змісту, а також поставити питання бачення самим ученим цієї науки. Ключем до розуміння Ю. Реріхом індології є його бачення Індії та її ролі в азійській культурі. Юрій Миколайович розумів, що два такі близькі його дослідницькому розуму регіони як Центральна Азія та Тибет в боргу перед Індією. «Це означає, що на всіх цих широких територіях [мається на увазі Індокитай, Індонезія, Серіндія] індійська культура справила величезний вплив на розвиток місцевих культур і фактично ці культурні регіони стали частиною Індії» [2, с. 7]. Справді, для Юрія Миколайовича Індія не обмежувалася півостровом Індостан. Буддологічні студії вченого були невіддільними від індологічних саме в силу вищезазначеного сприйняття ним індійського спадку. Тибет чи Центральна Азія мислилися вченим у нерозривному зв'язку з Індією, тому буддологія для нього не була окремою дисципліною, а лише частиною

ширшої науки – індології, що він неодноразово підкреслював у своїх працях, посилаючись на імена С. Ольденбурга, Ф. Щербатського, І. Мінаєва – російських індологів, які були дослідниками буддизму.

Проте у Юрієві Реріху частково впізнається індолог у більш вузькому сенсі. Індологія – це академічне вивчення історії, культури, мов та літератури народів індійського субконтиненту, яке є частиною Азійських досліджень (Asiatic Studies). Індологія як академічний напрямок виникла в ХІХ ст. в британській Індії. Біля витоків наукової індології стоять перш за все текстологи, тобто філологи. Філологічна сторона його діяльності справді давала право відносити вченого до когорти індологів, адже починаючи з жовтня 1920 року він вступає до Гарвардського університету (Кембрідж, Массачусетс) і бере курс санскриту та палі. Починає займатися в індолога Чарльза Ланмана. Під впливом свого «гуру» та сім'ї Юрій Миколайович вирішує у 1923 році вирушити до Індії. Ланман радить Юрію відвідати свого учня-індуса, доктора С. К. Белвалкара з Пуни. Пізніше перший випуск журналу «Урусваті» Реріх присвятить саме Ч. Ланману. З 1921 року відбувається посилена робота над упанішадами. Вчений здійснює переклади на російську мову Іша, Катха і Чхандог'я упанішад. Цю працю він остаточно закінчує в Індії, в Дарджилінгу, пише до них коментарі, дає оригінальне трактування контексту упанішад. З невідомих причин Упанішади в перекладі Реріха так і не були видані.

Французький період життя та творчості також був не безрезультатним. В Парижі Юрій Реріх продовжує свою індологічну освіту в Паризькому університеті, де слухає курс індійської філософії у Сільвена Леві. В 1923 році він отримує ступінь магістра індійської словесності. В цьому ж році Юрій Миколайович пише статтю про Рабіндраната Тагора, якого знав особисто. Поеми Тагора читалися на вечорах та внутрішніх бесідах в домі сім'ї Реріхів. Вірші Тагора принесла в дім Олена Іванівна, особливо всім членам сім'ї любили поему «Гітанджалі».

У Парижі Реріх зближується з сім'єю Манциарлі, зокрема з Ірмою Манциарлі, яка займалася перекладом із санскриту класичних індійських текстів. Ю. М. з величезним задоволенням допомагає Ірмі Володимирівні в перекладі Бгавадгіти. Всі ці факти наукових зацікавлень Реріха свідчать про неабиякий інтерес його до Індії і дають підстави називати його індологом у традиційному сенсі.

Склалося так, що на території Індії досліднику довелося досить довго жити та працювати. Життя та діяльність Юрія Миколайовича у цій країні в основному була пов'язана з такими містами як Дарджилінг, Наггар в долині Кулу, Калімпонг, а також з роботою таких ініціатив сім'ї, як Центрально-Азійська експедиція та Інститут гімалайських досліджень «Урусваті». З часу переїзду в Індію можна говорити про безпосередні точки перетину Юрія Реріха з Індією, адже нарешті він побачив те, про що так багато читав.

Досягнувши берегів Індії 2 грудня 1923 року Реріхи відвідали її давні міста та святилища, печерні храми Елефанти та Аджанти, Агру, Фаттехпур-Сікрі, Джайпур, Бенарес і вже після цього попрямували в Сіккім, де пробули більше року. Це була перша частина Центрально-Азійської експедиції. На жаль, листи цього періоду не збереглися, або ж їх могло не бути взагалі. Весь 1923 рік, а також січень-лютий 1925 року Ю. М. Реріх провів у Дарджилінгу та Сіккімі, де займається переважно тибетською мовою. Тут же він завершує переклад Упанішад.

У березні 1925 року Реріхи переїхали в Кашмір, де і почалася тривала підготовка до експедиції. Навесні 1928 року експедиція була офіційно розформована і в грудні того ж року сім'я переїхала в живописну долину Кулу. Тут починається новий етап в діяльності Ю. М. Реріха, пов'язаний переважно із Інститутом гімалайських досліджень «Урусваті».

Інститут співпрацює з численними науковими інституціями Америки, Європи, Індії. Серед індійських найважливішу роль відіграло Бенгальське Азіатське товариство, Товариство Мага-Бодгі в Калькутті, Університет Вішва Бгараті. Реріх особисто

спілкується з Рахулом Санкрітьяною та Суніті Кумаром Чаттерджи, професором Університету Калькутти. Важливу роль у науковій творчості вченого відіграв перший, його колега Рахул Санкрітьян (Кедарнатх Панде). Полею для спільної роботи тандему була буддологія. Завдяки співпраці двох сходознавців побачила світ «Біографія Дгармасваміна» – текст тибетського монаха-пілігрима, який у XIII ст. побував у Біхарі.

Юрій Миколайович намагався використати свої особисті знайомства у роботі Інституту, в чому виявились організаторські здібності вченого, адже таким чином Реріх залучав до діяльності інституту людей, для яких досліджувана культура була рідною, а це неабияк важливо і для статусу інституції, і для якості продукovanого в ній знання. Переписка вченого з представниками наукових кіл дає уявлення про характер співпраці інституту «Урусваті» з ними. Реріх намагається знайти авторів для журналу, встановити обмін публікаціями між індійськими університетами та Інститутом гімалайських досліджень. З проханнями надіслати статті до публікації в журналі Реріх звертається до С. К. Чаттерджи, доктора Б. Бхактачарії, редактору журналу Товариства історичних досліджень Андри та ін.. У кожному листі Реріх запевняє своїх колег у щирості свого бажання співпрацювати, переконуючи таким чином у тому, що його особиста щирість та приязнь до вищезгаданих осіб поширюється на співпрацю з ними у робочих наукових справах.

У суто індологічних зацікавленнях Юрія Миколайовича цього періоду провідним був саме історіографічний аспект – вченого цікавила історія розвитку російсько-індійських відносин та становлення індології в Росії. Втіленням таких зацікавлень стала стаття 1944 року «Индология в России».

У 1949 – 1957 рр. діяльність Юрія Реріха в Індії пов'язана з містом Калімпонг на кордоні з Сіккімом. Приїзду Юрія Реріха з матір'ю в це місто передувало перебування в Делі, а потім в Кхандалі під Бомбеєм, де вони провели більше року в надії отримати візу в СРСР. Основним джерелом відомостей про життя та враження вченого в цей короткий період є листи Юрія Миколайовича до свого брата. Не дочекавшись відповіді Реріхи їдуть в 1949 році в Калімпонг.

Індійський, найбільш тривалий, період життя вченого закінчився, коли він прибув до Радянського союзу. Тепер перед ним постало завдання «поділитися Індією» з усією радянською гуманітарною наукою, закласти її в голови своїх учнів. З 1958 року Юрій Миколайович стає завідувачем сектору історії та філософії відділу Індії та Пакистану в Інституті сходознавства АН СРСР. Цей період життя теж є дуже важливою точкою перетину вченого з Індією. В Союзі Індія для Реріха постала з іншого боку – Індія, якою треба зацікавити молоде покоління вчених, навчити дивитися на неї як на предмет дослідження. Йому випало стати тим медіатором знань про країну, якого так потребували радянські історики, філологи і культурологи, дії яких були обмежені офіційною ідеологією. Сам А. М. Пятигорський, один із учнів Юрія Миколайовича, зізнавався, що прочитавши до моменту зустрічі з Реріхом досить багато книг та статей з буддизму, він нічого не розумів у буддизмі, й саме Юрій Миколайович дав імпульс засвоєнню та застосуванню в життєвих ситуаціях положень цього вчення [1]. Для своїх учнів він був не лише «гуру» в академічному сенсі, але й живим джерелом знань про досліджувану країну, людиною, яка з перших вуст могла розказати їм про чудеса Індії, розвіяти поширену про неї міфологію, або ж підтвердити наявну інформацію, яка часом не вкладалася в рамки радянського матеріалізму.

У світлі всього вищесказаного постає питання, чи доцільно говорити взагалі про точки перетину вченого з Індією, чи з індологією, як наукою, адже все життя цієї унікальної особистості було Індією як на сторінках його праць, як у діяльності створених за його участі інституцій, так і у повсякденному житті, більша частина якого пройшла у цій країні. Проте, деякі етапи його знайомства з Індією можна спостерегти. Індологія у вузькому сенсі цікавила вченого більше у період становлення його наукової особистості (під час навчання в Гарварді, Паризькому університеті), а починаючи з 1923 року вона

розширюється для вченого на величезну частину Азії, коли його увага зосереджується та Тибеті, Монголії, країнах Центральної Азії, як дочірніх індійських регіонах об'єднаних буддійською культурою.

Зінаїда Фоздік пише в своєму щоденнику: «Також Юрій за десять днів до свого відходу сказав Девіці, що бажав би вмерти в Індії» [4, с. 78]. Це бажання довелося віддати на вітвар іншого – бути на батьківщині.

Література

1. Будникова Ю. Ю. Об учителе и ученике (Ю. Н. Рерих и А. М. Пятигорский) [Електронний ресурс] // Школа Культурной Политики. 22.09.2006. URL: <http://www.shkr.ru/lib/archive/lect/11/0/1>.

2. Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии. М.: МЦР, 2002. 128 с.

3. Рерих. Ю. Н. Письма. В 2 т. / сост. Н.Г. Михайлова. М.: МЦР, 2002. Т. 2: 1936–1960. 400 с.

4. Фосдик З. Индийский дневник (1961) // Вестник Ариаварты. 2003. № 1–2. С. 77–92.

Гуманітарна освіта в умовах глобалізації: проблеми, підходи, рішення

Рижак Людмила (Львів, Україна)

УНІВЕРСИТЕТСЬКА АКАДЕМІЧНА КУЛЬТУРА В УМОВАХ ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ

Діджиталізація всіх сфер суспільного життя, у тому числі й освіти, не випадковий і не спонтанний процес. Від початку третього тисячоліття використання Інтернету як комунікаційної системи та організаційної форми, що пронизує всі сфери суспільства, поширюється як вибух. Повсюдно всі види діяльності: економічна, соціальна, політична, культурна та освітня структуруються навколо Світової павутини та інших комп'ютерних мереж, оскільки вони забезпечують швидкісну передачу оцифрованої інформації [2, с. 2–3]. Революція в оцифруванні найрізноманітніших даних, перетворення їх у комп'ютерні коди дає можливість транслювати через комунікаційні мережі значні обсяги інформації на будь-які віддалі з наступним їх розкодуванням.

Із метою інтенсифікації Інтернет-мережових комунікацій Європейське співтовариство ухвалило в 2010 році програму «Цифровий порядок денний для Європи – 2020» (Digital Agenda for Europe) [4]. Мета програми – пріоритетність цифровізації всіх сфер західного суспільства з використанням інформаційно-комп'ютерних технологій задля демократизації прийняття рішень, деконцентрації влади та інформації [4, с. 125].

В Україні аналогічна програма була задекларована у 2016 році. Цифровізація (діджиталізація) України, як зазначено в документі, має забезпечувати кожному громадянину рівні можливості доступу до послуг, інформації та знань, що надають на основі інформаційно-комунікаційних технологій [3].

Пандемія COVID-19 зумовила нагальну трансформацію всіх видів освітньої діяльності з використанням інформаційно-комунікативних технологій, а відтак і термінову діджиталізацію й віртуалізацію освітнього процесу. Освітнє університетське середовище як і його культура зазнали незворотних змін, зокрема ціннісні засади освітньої діяльності, а саме: розуміння свободи, культури комунікації та відповідальності.

На думку М. Кастельса, віртуально-мережові технології, зумовили утвердження нових цінностей, а саме: *індивідуальну свободу та відкриту комунікацію* [2, с. 2]. Свобода індивідуального доступу до інформаційно-комп'ютерних мереж зумовлена відкритістю Світової павутини та її інтерактивністю. Зазначимо, що тут йдеться передовсім про *технологічний вимір* індивідуальної свободи. Для користувачів Інтернету свобода – це нічим не обмежений вхід/вихід із Інтернет-мережі та можливість мігрувати по ній, вільно користуватися інформацією й знаннями.

Власне, таку технологічну свободу демонструють і студенти у процесі онлайн-навчання. В умовах карантину викладачі й студенти, як спільноти-онлайн, комунікують через комп'ютерний зв'язок і корпоративну пошту. З одного боку, студенти занурені у технологічну свободу, а з іншого, – вони схильні до спрощеного розуміння своїх

соціальних ролей. Тому майже дві третини студентів, зареєструвавшись на заняття, формально присутні на ньому. Вимкнувши камеру, вони займаються справами, які не пов'язані з навчальним процесом. А це означає, що у студентів не сформована свідомо відповідальність та академічна доброчесність, які мають урівноважувати технологічну свободу.

Сьогодні в освітньому середовищі, наголошує Ж. Бодрияр, не можна не помітити неприхований потяг до віртуального і пов'язаних із ним технологіями. Віртуальне – це сфера, де всі події відбуваються у технологічному режимі, тут панує проста інформативність, розрахунковість, обчислювальність. Віртуальне середовище є гомогенним полем ігрового експериментування з оцифрованою дійсністю [1, с. 31].

Карантинна соціальна ізоляція спричинила заміщення реального спілкування у процесі навчання анонімною екранною комунікацією. Насправді інформаційно-комп'ютерні технології створюють прецедент комунікації викладача з екраном комп'ютера. Академічну доброчесність і відповідальність викладача сприймають як обов'язок перед студентами. Натомість для студентів онлайн-навчання – це віртуальна гра, в якій, як і в будь-якій комп'ютерній грі, відповідальність не передбачена. Тож дистанційне онлайн-навчання функціонує поза межами сфери моральності. Понад те екранно-мережева комунікація неспроможна сформувати інтелектуальну свободу особи, її соціально значущі цінності.

Тривала впродовж 2020-2021 рр. пандемія COVID-19 зумовила екстрену діджиталізацію освіти, стала глобальним трендом ХХІ ст. Діджиталізація освіти постала як відповідь на виклики сьогодення. Вона дає змогу оптимізувати онлайн-освітню діяльність: оперативно віднаходити, систематизувати та оцифровувати інформацію й знання. Водночас віртуалізація комунікативних освітніх практик та онлайн-навчання непомітно, але наполегливо *витісняє безпосереднє спілкування* та формує нову *екранно-анонімну культуру*. Екранна культура в умовах карантину стала невід'ємним елементом освітньої діяльності. Запровадження інформаційно-комп'ютерних технологій має супроводжуватися їхньою гуманізацією. Шляхи гуманізації застосування високих технологій в освіті може і повинна запропонувати гуманітаристика як рівноправний партнер розвитку інформаційно-комп'ютерних технологій.

Література

1. Бодрияр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрияр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
2. Кастельс М. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / М. Кастельс. – К.: Вид-во “Ваклер”, 2007. – 304 с.
3. Цифрова адженда України – 2020. URL: <https://ucci.org.ua/uploads/files/58e78ee3c3922.pdf>
4. Digital Agenda for Europa. URL: <https://ec.europa.eu/digitalagenda>

Петровський Петро (Львів, Україна)

АКТУАЛЬНІСТЬ ФОРМУВАННЯ НАУКОВО-МЕТОДОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ФАХІВЦЯ ПУБЛІЧНО-УПРАВЛІНСЬКОЇ СФЕРИ

До основних викликів сьогодення, що стоять перед українським суспільством і державою та вимагають свого вирішення, необхідно віднести наступні:

- По-перше, гострі проблеми демократичної модернізації суспільства і влади, що охоплюють широкий спектр відносин і лише частково артикулюються як процес децентралізації та деконцентрації влади.

- По-друге, тривала військова агресія з боку РФ та гібридна війна, що здійснюється також у вигляді інформаційних атак як намагання нівелювати ідейні смисли та цінності демократії та гуманізму.

- По-третє, незавершеність ідейного становлення світогляду українців, трансформації радянських стереотипів у сучасний цивілізаційний формат.

У конкретних вимірах вказані виклики зумовлюють низку соціально-психологічних проблем, які можна визначати як:

- невизначеність і\чи довільність істинних критеріїв сприйняття та розуміння реальної ситуації;

- девальвація ціннісних, зокрема моральних, оцінок подій та їх учасників;

- розмивання прикметних рис соціальної й політичної ідентичності;

- відсутність чітких орієнтирів і стратегій суспільного розвитку тощо.

Тому для науки публічного управління вельми актуальним стає завдання – вийти за рамки руйнівного когнітивного дисонансу, виробити стійке прагнення розкрити істину, подолати аморфний стан невизначеності соціальних цінностей та сформувати концептуальне розуміння складних трансформаційних процесів українського сьогодення, включно із визначенням засобів його модернізації. За цих умов, у процесі підготовки фахівців публічно-управлінської сфери важливим є формування науково-методологічної культури.

Формат нашого розгляду науково-методологічної культури передбачає виокремлення її із загального контексту культури, як часткового прояву загальних досягнень освоєння природних і соціальних можливостей. Науково-методологічну культуру можна визначити як майстерність творчого застосування існуючого досвіду пізнання предметних форм дійсності та продукування на його основі нових теоретичних і практичних форм. Своєю чергою, науково-методологічна культура фахівця публічно-управлінської сфери окреслює рівень засвоєння, розуміння та практичного впровадження передового досвіду успішної діяльності з модернізації суспільства. Необхідність її формування зумовлена виконанням нею низки соціально важливих функцій, до яких відносяться:

- аналітична,

- критична,

- концептуальна (обґрунтування),

- стратегічна.

Повноцінне й системне використання вказаних функцій становить необхідну теоретико-методологічну основу ефективного соціального розвитку, обґрунтування реалістичних і продуктивних управлінських рішень, а також досягнення високого рівня суспільної довіри та порозуміння.

Для вирішення соціально важливого завдання з формування науково-методологічної культури важливо глибоко розуміти її зміст, значення окремих елементів і цінність їх органічного поєднання в діяльності учасника публічно-управлінської сфери. Базовою ознакою виокремленого аспекту культури є її раціональність, іншими словами опосередкованість ставлень до існуючої практики розумом, рефлексивним співставленням різних граней дійсності з метою формування сутнісного її розуміння та необхідних теоретичних форм подальшої модернізації. Тому можна констатувати, що ключовим елементом науково-методологічної культури є знання, яке за М. Поповичем необхідно структурувати на трьох рівнях – семантики, синтаксису та прагматики. Так, семантика визначає відношення понять до дійсності, до предмету їх значення та встановлює їх істинність чи хибність.

У цьому контексті актуальним завдання залишається «відновлення поваги до фактів та збалансованого бачення реальності» (Дж. Сорос).

Рівень синтаксису розкриває узгодженість значень понять між собою, їх логічну послідовність і забезпечує розумність суб'єкта соціальних перетворень. А прагматика відповідає за ставлення носія знань до існуючої чи пропонованої практики та визначає значущість знання й моделі діяльності як для особи, так і суспільства. Для фахівця публічно-управлінської сфери особливе значення має цілісне наукове розуміння дійсності доповнене концептуальним усвідомленням можливостей її практичного перетворення.

Тим самим культура невіддільна від пошуків і дотримання істинного знання, що в публічно-управлінському вимірі ускладнюється окремими трендами змін у суспільстві, зокрема такими, як:

- підміна знання інформацією, заперечення необхідності доповнення знання розумінням;
- розмивання цінності знання в умовах інформаційної війни та заміна його міфічними образами й ідеологічними сурогатами;
- багатогранність публічно-управлінської сфери, що ускладнює розуміння та вимагає міждисциплінарного наукового підходу;
- розширення кількісного та якісного складу суб'єктів суспільних процесів, необхідність реальної полісуб'єктності для прийняття ефективних управлінських рішень;
- наростаюча невизначеність публічних трансформацій, що зумовлює інваріантність знання та підсилює значення інтерсуб'єктивного (спільного для багатьох) розуміння як переконання.

Можна констатувати, що в публічно-управлінській сфері стверджується формула Ю. Габермаса, що «знання – це спосіб порозуміння», а достовірне знання виступає основою узгоджених рішень і забезпечення успішної взаємодії суб'єктів соціальних процесів.

Логічна структура теоретико-методологічної культури включає в себе вертикальний і горизонтальний зрізи, демонструє наявність трьох ієрархічно зв'язаних рівнів (семантика, синтаксис і прагматика), соціально-практична цінність яких розкривається через здійснення конкретних функцій її суб'єктами. А виконання ними завдань аналітичної, критичної, концептуальної та стратегічної функцій ґрунтується на відповідних якостях їх мислення як ще однієї необхідної складової теоретико-методологічної культури. Зміст і логічні зв'язки останньої можна унаочнити наступним чином:

Логічна структура теоретико-методологічної культури

Логічна структура теоретико-методологічної культури					
Осно вні рівні культури	Функції теоретико-методологічної культури				Осно вні харак те ристи мисле ння
	Аналі тична (аналіз знання та його значення для рівнів культури)	Крити чна (подол ання спотворених форм знання)	Концептуа льна (обґрунтув ання достовірності знання та засоби її встано-влення)	Стратегічн а (розуміння значення знання для практики ПУ)	

Прагматика	значущість	Ідеї-проєкти, ідеологеми	Дотримання принципу реалізму у визначені стратегії	Теоретико-методологічна основа стратегій розвитку	Стратегічне, інноваційне, креативне
Синтаксис	розуміність	Симулякри (спотворені смисли)	Рефлексія, опосередкування (дискурс)	Знання – спосіб порозуміння (інтерсуб'єктивна цінність)	Концептуальне, розуміння сутності, визначення смислів
Семантика	істинність	Чутки, псевдофакти, фейки	Верифікація та фальсифікація	Знання - об'єктивна передумова змін	Адекватне (притомне)

Таким чином, надана таблиця дозволяє унаочнити складну структуру теоретико-методологічної культури, розкрити взаємозв'язок її основних елементів та специфіку виконання нею функцій відтворення та модернізації публічно-управлінської сфери.

**Атаманчук Вікторія (Київ, Україна),
Атаманчук Петро (Кам'янець-Подільський, Україна)**

ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНІ ПАРАМЕТРИ СУЧАСНОГО ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ

Сучасний освітній простір розвивається у напрямі трансформації наукового мислення, зумовленої формуванням системного підходу для дослідження наукових проблем. Трансдисциплінарний контекст аналізу наукових проблем створює передумови для осягнення багатоманітних складових елементів та їхніх взаємозв'язків, що формує комплексне сприйняття досліджуваних явищ. В українських трансдисциплінарних дослідженнях увага приділяється насамперед осмисленню проблем STEM-освіти [1], філософії науки та освіти [3], інформаційно-освітніх ресурсів [2], а також вивченню трансдисциплінарних аспектів різних галузей науки. Водночас сучасні дослідження базуються на принципах трансдисциплінарності, окреслених Ж. Піаже [4], Б. Ніколеску [5] та ін. Значний сегмент наукових осягнень проблем трансдисциплінарності становлять праці дослідників, які трактують та розвивають вчення про ноосферу В. Вернадського.

Трансдисциплінарні виміри досліджень генерують взаємопов'язані параметри сприймання й застосування наукових знань, які визначають складні співвідношення між різними предметними сферами на емпіричному та теоретичному рівнях. Наукове розуміння явища трансдисциплінарності визначається з'ясуванням методологічних засад, які передбачають взаємодію конкретних методологічних інструментів для створення цілісної наукової картини світу, що являє багатоманітні аспекти наукового пізнання, які

співвідносяться із усвідомленням визначених і можливих взаємозв'язків, взаємообумовленостей, взаємовпливів у межах суміжних та несуміжних наукових галузей.

Визначення концепції трансдисциплінарності зводиться до поняття єдиного простору пізнання, який охоплює різні галузі наукових знань, що створює передумови для їхніх багатоманітних кореляцій, які формують нові смислові площини. Трансдисциплінарні співвідношення охоплюють напрями лінійного та нелінійного розвитку наукового пізнання, що дозволяє залучати до царини трансдисциплінарних досліджень наукові проблеми, які характеризуються невизначеністю, неоднозначністю, неодновимірністю їхніх зіставлень, що у процесі їхнього осмислення можуть набувати вигляду певної впорядкованості.

Концепція трансдисциплінарності передбачає розуміння безкінечності та багатовимірності людини і світу з позиції (само)пізнання. Різноманітність складних процесів та складних систем, що функціонують у різних площинах (все)світу, які є об'єктом пізнання, а також багатовимірність суб'єкта пізнання, становлять основу для застосування трансдисциплінарного підходу. Водночас трансдисциплінарний підхід базується на пошукові тих глибинних структур, які у найзагальніших рисах та найбільш уніфікованих варіаціях поєднують досягнення різноманітних наукових галузей у єдине ціле; трансдисциплінарне світобачення, спираючись на досягнення окремих наукових галузей, визначається виходом за межі конкретних дисциплін, зосереджуючи наукові пошуки у сфері їхніх взаємодій.

Істотною ознакою трансдисциплінарності виявляється наявність суб'єктних та об'єктних характеристик дослідження. Внаслідок появи нових царин дослідження, зумовлених поєднанням різних дисциплін, виникає потреба переосмислення поняття вірогідності дослідження. Суб'єктність дослідження стає важливим показником трансдисциплінарності. Також суб'єктність дослідження перетворюється на фактор, який сприяє трансцендуванню різних галузей наук та узгодженій взаємодії тих галузей, які належать до різних напрямів наукових класифікацій, а також творенню кореляцій між науковими, мистецькими, трансцендентними досягненнями. Трансдисциплінарність визначається формуванням якісно нових аспектів знань з позицій багаторівневого сприйняття, що виникають у результаті взаємодії та інтеграції предметних галузей, і дозволяють ефективно поєднувати різноманітні наукові підходи й наукові концепції.

Реалізація потенціалу трансдисциплінарного підходу не обмежується ефективним і раціональним застосуванням його у сферах наукових пошуків й освітньої діяльності, а, завдяки таким характеристикам трансдисциплінарності, як універсальність, багатовимірність, смислова багатозначність та багат шаровість, розповсюджується на різноманітні виміри людського буття. Основу трансдисциплінарного підходу, спроектованого на досягнення онтологічної парадигми, становить знаходження тих буттєвих домінант, які визначають глибинні підвалини сутності, що має найрізноманітніші форми і прояви.

Формування трансдисциплінарного світовідчуття зобов'язує дослідника здійснювати науковий пошук у напрямі узгодження параметрів великої кількості ієрархічних структур, що неминує призводить до утворення своєрідних суміжних зон, які виступають у ролі простору (а також форм, інструментів тощо) координації тих різноманітних аспектів реальності, які досягаються у межах конкретного трансдисциплінарного дослідження. Водночас відмінності між предметними галузями, які включаються у сферу трансдисциплінарних наукових пошуків, слугують засобами конструювання різновимірної сприйняття.

Література

1. Атаманчук П.С. Впровадження елементів STEM-освіти в освітній процес. *Наукові записки Центральноукраїнського педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Серія: Педагогічні науки.* 2019. Вип. 179. С. 15–24.

2. Інформаційно-навчальні ресурси. Капсули знань: колективна монографія / за ред. С.О. Довгого, О.Є.Стрижака. Інститут обдарованої дитини НАПН України. К. 2019. 162 с.
3. Теліженко Л.В., Панкратова В.О. Трансдисциплінарність як новий тип вироблення наукового знання. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences: Collection of Scientific Papers «ΛΟΓΟΣ» with Proceedings of the I International Scientific and Practical Conference* (Vol. 3), Cambridge, March 19, 2021. Cambridge-Vinnitsia: P.C. Publishing House & European Scientific Platform, 2021. Pp. 32–34.
4. Nicolescu B. Methodology of Transdisciplinarity. Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science*. December, 2010. № 1, Vol. 1. Pp.19–38.
5. Piaget J. The Epistemology of Interdisciplinary Relationships. *Interdisciplinarity. Problems of Teaching and Research in Universities*. Paris: OECD, 1972. P.127–139.

Жигайло Наталія (Львів, Україна)

ФОРМУВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ В УМОВАХ ОНЛАЙН-НАВЧАННЯ

Постановка проблеми. Сучасна Україна повною мірою включена в процеси інформатизації суспільства і формування єдиного світового інформаційного ринку. Глобалізація та цифровізація охоплює усі сфери життя та діяльності, у тім числі і освіту. Впровадження новітніх інформаційних технологій значно прискорює процес отримання, обробки та аналізу інформації. Широкий і оперативний доступ до інформації підвищує ефективність її використання, що стає невід’ємним елементом управління усіма інститутами і процесами. Завдяки цьому процесу стала можлива нова синтетична, інтегральна форма навчання – онлайн-навчання. Онлайн-навчання являє собою високотехнологічний продукт науково - технічної революції, що використовує ідею безвідривного обслуговування студентів, чим і пояснюється його активне поширення у всьому світі. Проте, разом з тим процеси роботи з інформацією стають малокерованими, а разом із спрощенням доступу до інформації, спостерігається зниження її якості, правдивості, структурованості, відповідності нормам суспільної та особистої моралі.

У зв’язку з цим, зростає потреба духовного відродження та оновлення, повернення духовності у душі людей, без чого неможливо говорити про утвердження нашого суспільства, його відповідності нормам цивілізованого існування, законодавчих та реальних гарантій прав та свобод особистості, які є пріоритетними у всьому цивілізованому світі.

Аналіз останніх публікацій на тему дослідження. Проблемі духовності присвячено чимало досліджень: від Платона, Аристотеля, Панфіла Юркевича, Григорія Сковороди до наших днів: С. Д. Максименко, І. Д. Пасічник, Г. О. Балл, М. Й. Боришевський, В. П. Москалець, М. В. Савчин, В. Ф. Моргун, В. М. Жуковський, Р. В. Каламаж, О. В. Матласевич, В. П. Мельник, Л.В.Рижак, М.П.Альчук, Н. І. Жигайло; зарубіжні класики: Ф. Лерш, К. Г. Юнг, К. Роджерс, Р. Мейо, Дж. Коннорс тощо. Серед сучасних зарубіжних досліджень варто виокремити працю Л. Брегмана з екології духовності концепцію психологію духовності Л. Кулліфорда. Найновіші дослідження Г. Джонстона і Ф. Коуена базуються на нових дослідженнях нейробіології і аналізують духовний досвід через призму нейронауки, визначають вплив духовності на інтелект. Значна увага теж надається практичним аспектам і ролі духовності на робочому місці та у бізнесі тощо.

Виклад основного матеріалу. Задля реалізації вказаної мети нами використовувалися раніше досліджені характеристики духовності як інтегративної якості особистості, яка слугує однією з найбільш фундаментальних характеристик особистості як відкритої системи. Відштовхуючись від запропонованого визначення, що духовність – це складний психічний феномен; вияв внутрішнього світу особистості; інформаційно-енергетична структура особистості, насичена символами, якими вона володіє, нами запропоновано термін «інформаційна духовність», який вперше використав наш сучасник, доктор економічних наук, Заслужений професор Львівського національного університету імені Івана Франка Хоронжий Андрій Гнатович. Професор Хоронжий А.Г. вніс великий вклад в концепцію самокерування способом життя, яка ґрунтується на мистецтві управління. Учений вважає, що самокерування способу життя базується на культурі управління, яка являє собою специфічний спосіб організації і розвитку людської життєдіяльності, представлений у продуктах матеріальної та духовної праці, у системі духовних цінностей, у ставленні людини до природи, інших людей і самої до себе. Професор Хоронжий Андрія Гнатович наголосив на сучасних соціальних та економічних викликах та закликав розвивати інформаційну духовність. У зв'язку з цим, нами представлено вивчення питання інформаційної духовності та її значення для особистості в умовах дистанційного навчання.

Під **інформаційною духовністю** ми розуміли наповнення інформаційного простору духовними цінностями задля формування високого рівня свідомості та самосвідомості особистості; розвитку її духовних пріоритетів; обґрунтування системи цінностей, що мають лягти в основу життя, виступати на передній план усього процесу життєдіяльності. Джерелами інформаційної духовності слугують наука, культура, релігія, мистецтво, спорт тощо.

З метою формування інформаційної духовності студентської молоді нами запропоновано поняття «інформаційно-духовної особистості»; авторську психологічну структуру інформаційно-духовної особистості; авторську модель інформаційного духовного становлення особистості молоді, програму тренінгу розвитку інформаційної духовності особистості; тематичний план спецкурсу «Психологія формування інформаційної духовності особистості»; критерії розвитку інформаційної духовності особистості; джерела формування інформаційної духовності особистості.

Під терміном «інформаційно-духовна особистість» ми розуміємо особистість, в яка є сучасною та цифрово грамотною, водночас, в своїх думках і вчинках опирається на закони правди та справедливості; яка в своєму житті керується принципами істини та любові до ближнього; користується законами взаємоповаги та взаємодопомоги; інформаційний простір якої сповнений духовно-культурними надбаннями.

Авторська психологічна структура духовної особистості (рис. 1) представлена нами у вигляді дерева, основа (коріння) якого базується на чинниках саморегуляції, якими є воля, совість і віра; вітки цього дерева – це наші пізнавальні та емоційно-вольові психічні процеси, психічні стани, психічні властивості, психічна діяльність, спрямованості тощо, а верхівка цього дерева прагне до духовного зростання, тобто до самовдосконалення.



Рис. 1. Психологічна структура особистості за С. Максименко, Н. Жигайло

Авторська модель духовного становлення особистості включає в себе інструментальну, потребово-мотиваційну та інтеграційну складові (рис.2).



Рис. 2. Авторська модель духовного становлення особистості

Психологічний тренінг формування інформаційної духовності особистості студентської молоді представлений нами у наукових працях, з якими можна ознайомитися у матеріалах, розміщених у фахових виданнях України та виданнях наукометричних баз Scopus, *Web of Science тощо*.

Також нами представлено критерії, яким повинна відповідати інформаційно духовна особистість: моральні: інформаційно духовна особистість характеризується чесністю, справедливістю, достоїнністю; має діловий та особистісний авторитет; любить свою працю і відповідально відноситься до неї; мати етично-діловий такт і радість від спілкування; інтелектуальні: високий рівень фахової підготовки; точність пам'яті,

гнучкість мислення, творчість уяви; темперамент, лабільна нервова система (вроджені чинники); сила волі і віра (набуті чинники); мовленнєва культура, риторика; інтуїція; спостережливість; фізичні та канонічні: одяг, постава, поведінка; шляхетність, одухотворення.

Джерелами інформаційно-духовної особистості є: наука, культура, мистецтво; читання наукової, художньої, публіцистичної та духовної літератури, зокрема, Святого Письма; соціальні мережі з використанням духовної інформації; Богословіє (як наука про Бога); Свята Літургія – вчителька життя (А. Шептицький); Молитва – розвиток душі; церковне мистецтво; християнська філософія (пізнання Бога); природа, культура, мистецтво, спорт тощо.

Висновки. Інформаційна духовність – це наповнення інформаційного простору духовними цінностями задля формування високого рівня свідомості та самосвідомості особистості; розвитку її духовних пріоритетів; обґрунтування системи цінностей, що мають лягти в основу життя, виступати на передній план усього процесу життєдіяльності. На сьогоднішній день Україна здійснила значний цифровий стрибок та перейшла на більш високий технологічний рівень розвитку. Однак, утвердження і розквіт нашої держави можливий лише за умови професійного та інформаційно-духовного становлення кожного громадянина, професіонала, фахівця, який має стати вирішальною силою, що забезпечить незворотність поступу України до своєї волі, слави, економічного та соціального добробуту, здорової нації, сильної держави світового рівня.

Перспективи подальших досліджень Врахування результатів дослідження є важливим для розробки та оновлення навчальних програм, вибору навчального інструментарію та контенту викладачами, а також створення інформаційного забезпечення дисциплін усіх напрямів. Запропонована у дослідженні методологія може бути використана для розширення дослідження і застосування обраних методів та підходів до інших об'єктів дослідження – науковців, педагогів, студентів, усіх учасників дистанційного навчання.

Література

1. Балл Г., Трач Р. Психологія і духовність // Гуманістична психологія. К: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ. 2005. 279 с.
2. Жигайло Н.І., Карпінська Р.І. Психологія особистісного та духовного зростання лідера : Психологічний журнал. - № 1 (21) 2019
file:///C:/Users/user/Downloads/psch_2019_1_6.pdf
3. Жигайло Н. І. Психологія духовного становлення особистості майбутнього фахівця : Монографія. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. 336 с.
4. Жигайло Н.І., Кохан М.О., Данилевич Н.М. Психологія бізнесу та управління : навчальний посібник. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2019.308 с.
5. Максименко С. Д. Генеза здійснення особистості : наук. монографія. К. : КММ, 2006. 255 с.
6. Максименко С. Д. Психологія особистості : Підручник. К. : КММ, 2007. 296 с.
7. Москалець В. П. Психологія особистості : навчальний посібник. К. : Центр учбової літератури, 2013. 416 с.
8. Помиткін Е. О. Психологія духовного розвитку особистості : монографія. Київ : Наш час, 2005. 278 с.
9. Савчин М. В. Духовний потенціал людини : монографія. Івано-Франківськ: Вид-во «Плай» Прикарпатського ун-ту, 2001. 203 с.
10. Хоронжий А.Г. Керування людини собою: монографія. – Львів: СПОЛОМ, 2020. – 176 с.

11. Blayone T., Mykhailenko O.; Kavtaradze M.; Kokhan M.; vanOostveen R.; Barber W. Profiling the digital readiness of higher education students for transformative online learning in the post-Soviet nations of Georgia and Ukraine. *International Journal of Educational Technology in Higher Education*. 37 (2018). URL: <https://educationaltechnologyjournal.springeropen.com/articles/10.1186/s41239-018-0119-9>

Дарморіз Оксана (Львів, Україна)

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ОСВІТА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ ГЛОБАЛЬНОГО СВІТУ ТА ЛОКАЛЬНІ ВІДПОВІДІ

Сучасний світ – мінливий, багатоаспектний, різновекторний – потребує нового підходу до розуміння людини, її місця в соціумі, розвитку суспільних процесів, а також вимагає переосмислення місії та місця університету в формуванні цілісної ерудованої особистості, професіонала своєї справи та свідомого громадянина. Ревізії гносеологічних парадигм, оновлення освітніх підходів та методів вимагає освітня система загалом (як в світовому масштабі, так і на національно-державних рівнях), і культурологічна освіта зокрема. Культурологія як доволі молода галузь філософського знання, з одного боку, перебуває на стадії формування свого предмету, методології, шкіл, принципів. З іншого – має реагувати на постійну та швидко змінювану суспільних цінностей, очікувань, інституційних перетрубацій та викликів. Крім того, вона має справу з дуже широким колом проблем, оскільки культура покриває усе наявне поле людських та спільнотних активностей, а також стосується усіх здобутків людини як творчої особистості впродовж всієї історії існування.

Включаючи культурологічну освіту в університетську парадигму, слід говорити про роль університету в сучасному суспільстві загалом. Зважаючи, що місія та роль університету – відповідати духу часу, формувати передові ідеї, творити інтелектуальну та суспільну еліту, все це стосується зокрема й культурології як його освітньої та наукової складової.

Культурологічна освіта в Україні, як і сама культурологічна наука, галузь досить молода, здебільшого цю спеціальність ВНЗ почали впроваджувати в 2000-х рр. Попри те до такої освіти постійно наявний інтерес як з боку абітурієнтів, так і з боку ринку культурних індустрій. Також на ринку неформальної освіти збільшується кількість пропозицій. На сьогодні вступник може обирати серед 35 бакалаврських освітніх програм з Культурології. При цьому пропозиції навчання виходять як від філософських факультетів класичних вузів (як то Київський національний університет імені Т.Г. Шевченка, Харківський національний університет імені Каразіна, Львівський національний університет імені Івана Франка, Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова), так і від закладів, які готують фахівців у сфері культури (Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Київський національний університет культури і мистецтв, Харківська державна академія культури), вузькопрофільних мистецьких вузів (Національна музична академія України ім. П.І. Чайковського, Львівська національна академія мистецтв, Одеська національна музична академія ім. А.В. Нежданової), педагогічних університетів і навіть одного політехнічного університету.

Водночас, якість такої освіти важко визначити, як і компетенції, які набуде випускник-культуролог. Задля уніфікації цих компетенцій у різних ЗВО у 2020 р. було впроваджено Стандарт вищої освіти для спеціальності «культурологія», у процесі розробки – рекомендації щодо працевлаштування, у перспективі – паспорти професій. Крім того, у 2019 р. – затверджено Перелік видів економічної діяльності, які належать до креативних індустрій (Додаток до розпорядження Кабінету Міністрів

України від 24 квітня 2019 р. № 265-р). Відбуваються також аналітичні дослідження у цій сфері. Так ГО «Українська асоціація культурологів-Львів» спільно з Дослідницькою агенцією Fama – Custom Research Agency за підтримки УКФ у 2021 р. провели дослідження локального сегменту культурологічної освіти та її попиту в культурних індустріях «Освітній профіль стратегії культури Львова», відбувається дослідження «Освіта менеджерів культури. Аналіз актуальної ситуації і перспектив розвитку» (Благодійна організація «Благодійний фонд «Мистецькі надра»).

Водночас, для розвитку культурологічної освіти необхідно формування і наукового культурологічного дискурсу. З одного боку цей дискурс в Україні перебуває на стадії становлення, з іншого – цей процес є дещо хаотичним, але дуже динамічним. Так, створюються потужні дискусійні платформи на кшталт Конгресу культури, що об'єднують митців, критиків, менеджерів у галузях літератури, музики, театру, художнього мистецтва, представників органів влади у сфері культури, а також істориків, музеологів, соціологів, культурологів, соціальних психологів, філософів, журналістів-оглядачів з України та з-за кордону для фахового критичного огляду культурного процесу. З'являються локальні дослідження дієвців ринку та характеру взаємодії на зразок львівського Інституту стратегії культури, що забезпечує аналітичну підтримку інституцій та ініціатив, які діють у сфері культури та піклується про підвищення інституційної спроможності та сприяння розвитку потенціалу культурних середовищ Львова.

Відтак наявність відповідних розвідок, підкріплених соціологічним підґрунтям, має стати неабиякою базою для удосконалення існуючих та розробки потенційних стратегічних документів у сфері освіти та має на меті сприяти балансуванню ринку.

Своєю чергою розвивається і неформальна освіта в напрямку культурного та проектного менеджменту. Серед інституцій, які системно проводять роботу в цьому напрямку є і міжнародні, і локальні інституції та ініціативи. Зокрема серед міжнародних найдієвішими є Креативна Європа – Школа культурного менеджменту для митців та працівників культури та Гете інститут – Школа культурного лідера – щорічні навчання для менеджерів у культурі. До українських дієвців у цій сфері можна віднести Український культурний фонд, який підтримує серію навчань по Україні в напрямку культурного менеджменту, Центр культурного менеджменту у Львові, Litosvita, різноманітні ініціативи на місцях тощо.

Сулим Володимир (Львів, Україна)

ІНТЕНЦІЙНА ЕКСПЛІЦИТНІСТЬ ЕТНО-КУЛЬТУРНОГО КОМПОНЕНТА СТІЙКИХ СЛОВЕСНИХ КОМПЛЕКСІВ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

Система соціокультурного світу побудована на різноманітних структурних підрівнях етнічного та матеріального походження. Кожен народ, маючи своє ремесло, мову, культуру, збагачує світову колицку матеріальних надбань все новими і новими виробами – технічними винаходами, побутовими речами, універсальною лексичною термінологією, у площину якої доволі часто прориваються запозичення з інших мов і культур. Попри імпліцитну узуальну дивергентність вони не рідко конкурують з усталеними лексемами чи навіть із фразеологічними зворотами мови-рецептора або національно-варіативного мовного стандарту полінаціональних мов.

Найзахищенішими щодо цього є стійкі словесні комплекси з етно-культурним компонентом у своєму складі. Адже ж саме цей компонент імпліцитно містить у собі національно-етимологічний код, асоціативні імпульси якого формують у свідомості реципієнта відповідну текстуально-семантичну експлікацію. Це стосується не тільки різних чи споріднених, а й так званих плюріцентричних мов, якими послуговуються мінімально дві-три і більше націй. До таких мов належать: німецька, англійська,

французька, іспанська та інші. Кожна з цих мов – не ідентична сама собі, оскільки внаслідок територіального розмежування її носіїв у її мовленнєвій і відповідно мовній системах утворилися та увійшли у вжиток такі лексикографічно кодифіковані позначення денотатів і явищ, які в іншому національно-мовному варіативному стандарті є «чужими».

У комунікативному процесі носій мови доволі швидко зорієнтовується у приналежності мовця до цієї чи іншої нації, оскільки у його свідомості швидко лакмусуються симетричні та асиметричні інформаційні месиджі артикуляційного, значеннєвого, граматичного та прагматичного формату.

Цікавий мовний пласт щодо цього утворюють усталені словесні комплекси чи фразеологічні одиниці з етно-культурним компонентом у різних національно-варіативних мовних стандартах сучасної плюріцентричної німецької мови. Згідно із сучасним рівнем вивчення та дослідження плюріцентричних національно-негомогенних мов, німецька мова складається з трьох національно-варіативних мовних стандартів (Nationale Standardvarietäten). Зокрема – Німецького національно-варіативного мовного стандарту (Deutsche nationale Standardvarietät/ Deutsches Deutsch), Австрійського національно-варіативного мовного стандарту (Österreichische nationale Standardvarietät/Österreichisches Deutsch) і Швейцарського національно-варіативного мовного стандарту (Schweizerische nationale Standardvarietät/Schweizer Hochdeutsch). Необхідно зазначити, що йдеться про одну мову трьох націй (Plurizentrisches Deutsch чи Gesamtdeutsch) зі своєю комплексною архісистемою та, відповідно, трьома національно-варіативними мовними стандартами зі своїми лінгвістично структурованими та лексикографічно кодифікованими підсистемами.

Відмітимо про співвідношення мови і нації, адже йдеться про одну мову і три нації, кожна з яких послуговується у різних жанрах і площинах комунікації як своїм так і загально-німецьким національно-варіативним мовними стандартами. У європейській варіантології появилось щодо цього в останні три десятиліття чимало цікавих праць (1,2,3), тоді як сучасне українське германістичне мовознавство обмежується до сьогоденішнього дня лише двома дисертаційними дослідженнями (4, 5). Кожний національно-варіативний мовний стандарт виконує всі суспільні функції так само, як і будь-яка гомогенна мова. Також має свою соціолінгвальну модель і входить до полінаціональної плюріцентричної німецької мови як система в архісистему єдиної мови. Історично в основі цих варіантів лежать різні діалекти німецької мови. Таким чином, до німецької фразеології належать не лише фразеологічні одиниці німецького національно-варіативного мовного стандарту (Deutsches Deutsch), а й фразеологічні одиниці національно забарвленої мови Австрії (Österreichisches Deutsch) і Швейцарії (Schweizer Hochdeutsch). Щодо цього німецька мова не гомогенна.

Аналіз лексикографічного та текстового матеріалів показав, що у лексичному складі кожного національно-варіативного стандарту німецької мови є еквівалентні та безеквівалентні фразеологічні одиниці, серед яких на особливу увагу заслуговують фразеологізми з етно-культурним компонентом, оскільки саме вони є імпліцитними та експліцитними виразниками ментальної культури німців, австрійців та швейцарців. З метою чіткого розмежування національно маркованих фразеологізмів я запровадив для них такі дефініції: фразеологічний австріцизм, фразеологічний гельветизм і фразеологічний тевтонізм. Численні текстуальні приклади їхнього використання підтверджують високу частотність цих мовних одиниць, як інтенційних чинників текстотворення та експлікації національної ідентичності.

Література

1. Ammon, Ulrich. Die deutsche Sprache in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Das Problem der nationalen Varietäten. Berlin: Walter de Gruyter, 1995. 575 S.
2. Muhr, Rudolf. Österreichisch - Bundesdeutsch - Schweizerisch. Zur Didaktik des Deutschen als plurizentrische Sprache, in: Muhr, Rudolf (Hrsg.), Internationale Arbeiten zum österreichischen Deutsch und seinen nachbarsprachlichen Bezügen, Wien, 1993, 108-123.

3. Wiesinger, Peter. Das österreichische Deutsch in Gegenwart und Geschichte. (Austria: Forschung und Wissenschaft – Literatur- und Sprachwissenschaft 2) Wien 2014, 512 S.

4. Остапович О. Я. Національно марковані фразеологічні одиниці австрійського варіанту в сучасній німецькій мові: Дис... канд. філол. наук: 10.02.04 / Київ, 1999. 207с.

5. Сулим В.Т. Узуальна дивергентність дієслівних фразеологізмів у національних варіантах сучасної німецької мови : Дис... канд. філол. наук: 10.02.04/ Київ. 1994. 202 с.

Мандрищук Лариса (Львів, Україна)

ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЇ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ: ПЕРЕКЛАДАЦЬКІ КУРЙОЗИ В УКРАЇНІ

Якщо навколо назв *філософія екзистенції* (Existenzphilosophie) та *екзистенціалізм* (Existentialismus) свого часу – у 40-і та 50-і роки 20 ст. – у Німеччині точилися гострі дебати про їх розрізнення, бо через їх переклад із німецької на інші мови вони часто просто ототожнювалися, що викликало плутанину і що, на жаль, доволі інтенсивно відбувається й до сьогодні в Україні, ситуація ж із назвами *філософія екзистенції* (Existenzphilosophie) та *екзистенційна філософія* (existentielle Philosophie) виглядає ще заплутанішою, адже сягає коренями часів, коли ці назви зароджувалися та конкурували між собою спочатку у німецькомовному, а пізніше – й в іншомовних середовищах.

Назву *Existenzphilosophie* ввели в обіг німецькі католицькі теологи та історики філософії, які зацікавилися ідеями К'єркегора та їх поширенням. Так, наприклад, Гайнріх Барт згадував про пізню філософію Шеллінга як про філософію екзистенції, яка вплинула на мислення К'єркегора [5, S. 198], а також розглядав онтологію Гайдеггера як філософію екзистенції [6, S. 512; 7, SS. 110-111]. Цю назву використовує ще один католицький теолог та філософ – Еріх Пшивара, коли визначає погляди К'єркегора як філософію екзистенції (Philosophie der Existenz), яка виникла на підґрунті протиставлення її до філософії Гегеля, яка, на думку Пшивари, має всі ознаки філософії есенції (Philosophie der Essenz) [12, S. 26]. Також й Зігфрід Марк, німецький філософ та прихильник ліберальної демократії, бігло згадує про *Existenzphilosophie* у своїй роботі «Діалектика у філософії сучасності» (1929), коли пише про фундаментальну онтологію Гайдеггера, не роблячи принципової відмінності між поняттями екзистенціалізм та філософія екзистенції [11, SS. 144-146]. Але про поняття *Existenzphilosophie* як цілий напрям у філософії, що має свої характерні риси, особливості та власних представників (перш за все: К'єркегор, Ясперс та Гайдеггер), вперше пише все ж Фріц Гайнеманн у своїй книзі «Нові шляхи філософії» (1929), де називає її фундаментальною філософією, “яка вміщає в собі буттєві принципи самого екзистуючого” [10, S. 402] та напрямом, “який націлений на те, щоб подолати однобічність як раціональної, так й ірраціональної філософії. Замість того, щоб виходити із картезіанського cogito (у своєму подвійному значенні як свідомість і як мислення), вона починає із суб'єкта у своєму потрійному відношенні до людини, до універсуму та до Бога” [9, S. 11].

На українську мову назву *Existenzphilosophie* доволі часто передають як “екзистенційна філософія”. Це, зокрема, робить відомий український дослідник в цій області – Андрій Дахній [1, с. 34], хоча одночасно вказуючи й на інші вірні варіанти перекладу такі, як “філософія екзистенції” та “філософія існування” [ebd.]. Подібний підхід використовують й перекладачі з німецької на українську мову (М. Култаєва, В. Кебуладзе, В. Терлецький) книги Рьода «Шлях філософії: XIX–XX століття» [2, с. 200]. Однак такий варіант перекладу назви *Existenzphilosophie* як *екзистенційна філософія* все ж примножує поняттєві неточності, хоча з граматичної точки зору його й не можна назвати невірним, бо тоді постає питання, як потрібно перекладати іншу назву – *existentielle Philosophie*, яка в німецькомовному просторі спочатку конкурувала з

Existenzphilosophie і переклад якої у французькій мові (*philosophie existentielle*) прижився краще, ніж за іншу назву (*la philosophie de l'existence*). Особливо враховуючи ще й те, що в першій третині 20 ст. в німецькому теологічно-філософському дискурсі, у якому й зароджувалися екзистенційні віяння та відповідна термінологія, *Existenzphilosophie* та *existentielle Philosophie* мають відмінні риси та особливості.

Назва *existentielle Philosophie* вперше зустрічається у німецькомовному контексті, що виникла через рецепцію К'єркегорових ідей. Так, наприклад, теолог австрійського походження та професор філософії Берлінського теологічного університету Ервін Райзнер у 1933 році видав статтю «Філософія екзистенції та екзистенційна філософія» («*Existenzphilosophie und existentielle Philosophie*»), у якій він розмірковував про відмінність філософії екзистенції від екзистенційної філософії. Представниками екзистенційної філософії Райзнер розглядав К'єркегора, Ніцше та Отто Вайнінгера – австрійського філософа, який став відомим через свою роботу «Стать і характер» (1903) [13, S. 57], а представниками філософії екзистенції – академічних філософів Ясперса і Гайдеггера [13, SS. 59, 65]. Філософію екзистенції Райзнер бачив радше в негативному світлі, а саме – як тогочасну філософію, яка бере за основу класичний ідеалізм та феноменологічно-дескриптивний метод пізнання і пояснення дійсності, а також якій є далекою “пристрасть мислення” і вкоріненість в регіон, в межах якого той чи інший філософ по-справжньому ставить питання про екзистенцію чи власне існування [13, SS. 57-58]. Філософію екзистенції Райзнер навіть називає “неекзистенційною”: «Неекзистенційна філософія екзистенції (*Die unexistentielle Existenzphilosophie*) є такою філософією, яка замість того, щоб по-філософськи прийняти рішення, тільки теоретизує по-філософськи про рішення, і яка хоча й дуже багато і залюбки говорить про “конкретну ситуацію” на противагу до “неісторичної” всезагальності, однак все ж несвідомо сама витворює поняття загального із своєї “конкретної ситуації” і таким чином насаджує корону лише даремно побороному злу» [13, S. 58]. Райзнерова критика філософії екзистенції націлена в основному на ідеї Ясперса (екзистенції, історії, конкретної ситуації, миті, рішення, тощо), які він намагався проаналізувати, і які, до правди сказати, Райзнер доволі часто помилково трактує. Як один із прикладів цього – Ясперсове поняття екзистенції, під яким Райзнер зрозумів лише певну “діалектичну протилежність *Dasein*” (тілесність та існування людини) [13, S. 60], що може хибно здатися лише на перший погляд, адже екзистенція, за Ясперсом, хоча і є трансцендентним людини, її самобуттям, але воно не існує поза межами тілесності людини – її іманентності – і є єдиним цілим із ним.

На противагу до філософії екзистенції Райзнер розглядає екзистенційну філософію не вченою теорією про екзистенцію, що ґрунтується на засадах ідеалізму, а філософією, яка народжується у глибокому потрясінні втрати і пошуку сенсу власного життя: «Екзистенційна філософія, отже, може бути тільки криком про допомогу того, хто втратив сенс життя (*Existenzlosen*), і більше нічого іншого. Де вона хоче бути чимось іншим, там вона є виключно екзистенційно-філософським (*existenzphilosophisch*) обрамленням ідеалізмом, навіть й якщо вона так рішуче відкидає ідеалізм в теорії» [13, S. 61].

Назву *екзистенційна філософія* (*philosophie existentielle*) починають використовувати й у французькій мові. Одним із перших був Лев Шестов: у своїх розвідках про К'єркегора («*Kierkegaard et la philosophie existentielle*», 1936), на що вказує також й Едвард Берінг, який досліджував історію екзистенціалізму до Сартра [4, P. 477]. Шестов чітко протиставляє екзистенційну філософію К'єркегора (“*la philosophie existentielle kierkegaardienne*”) до спекулятивної філософії, яку він ще зрідка називає філософією екзистенції греків (“*la philosophie de l'existence grecque*”) [8, P. 320], яка ґрунтується на раціональних доведеннях, строгій логіці та чіткій системі філософських категорій. Натомість екзистенційна філософія виходить поза межі строгості пояснень і є у випадку із К'єркегором швидше боротьбою віри із розумом.

Про відмінність екзистенційної філософії від філософії екзистенції заявляв й Гайнеманн. На відміну від філософії екзистенції, яка за основний принцип обрала екзистенцію, і яка у своїх послідовниках швидше набрала форми онтологічного (Гайдеггер) чи метафізичного (Ясперс) вчення про екзистенцію, екзистенційна філософія не займається “лише словами чи символами і їх маніпуляцією, поясненням наукових речень чи пустою балаканиною” [9, S. 185], а є філософією мислення і діяльності одночасно, яка виникає на основі пережитого досвіду людини і яка творить її духовний світ. Гайнеманн вважав, що ні німецькі філософи екзистенції, ні французькі екзистенціалісти не стали провідниками нашого часу, але “те, що ми потребуємо – це не філософії екзистенції, а – екзистенційні філософи” [9, S. 186].

На українську мову назву *Existenzphilosophie* спробували по-іншому передати також О. Кислюк та Р. Осадчук при перекладі книги Ясперса «Психологія світоглядів» (1919) – як “екзистенцфілософія” [3, с. 11]. Такий підхід хоч і не продовжує плутанини із екзистенційною філософією, яку деякі автори протиставляли до філософії екзистенції, однак все ж є невдалим, бо така конструкція слова є чужою для української мови. Тому варіанти перекладів німецьких назв *Existenzphilosophie* та *existentielle Philosophie* як філософія екзистенції чи філософія існування та екзистенційна філософія виглядають все ж доречнішими, зважаючи на їх історію формування та взаємоконкурування.

Література

1. Дахній А. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія: монографія. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2018.
2. Рьод В. Шлях філософії: XIX–XX століття / Пер. з нім. М. Култаєвої, В. Кебуладзе, В. Терлецького. К. : Дух і Літера, 2010.
3. Ясперс К. Психологія світоглядів / Пер. з нім. О. Кислюка, Р. Осадчука. К. : Юніверс, 2009.
4. Baring E. Anxiety in Translation: Naming Existentialism before Sartre // History of European Ideas. 2015. Vol. 41, No. 4. PP. 470–488.
5. Barth H. Kierkegaard – der Denker: vier Vorlesungen // Zwischen den Zeiten. 1926. Bd. 7. SS. 194–234.
6. Barth H. Ontologie und Idealismus // Zwischen den Zeiten. 1929. Bd. 7. SS. 511–540.
7. Barth H. Philosophie, Theologie und Existenzproblem // Zwischen den Zeiten. 1932. Bd. 10. SS. 99–124.
8. Chestov L. Kierkegaard et la philosophie existentielle. Paris : Vrin, 2006.
9. Heinemann F. Existenzphilosophie: lebendig oder tot. Stuttgart : Kohlhammer, 1963.
10. Heinemann F. Neue Wege der Philosophie. Leipzig : Quelle & Meyer, 1929.
11. Marck S. Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Bd. 1. Tübingen : Mohr, 1929.
12. Przywara E. Das Geheimnis Kierkegaards. München, Berlin : R. Oldenbourg, 1929.
13. Reisner E. Existenzphilosophie und existentielle Philosophie // Zwischen den Zeiten. 1933. Bd. 11. SS. 57–78.

César Rodríguez Orgaz (Madrid, España)

Yakovyna Oksana (Kiev, Ucraina)

LA ESCUELA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA Y SU PROYECCIÓN A
EUROPA DEL ESTE (siglos XVI y XVII)

Los expertos llaman Escuela de Salamanca a un grupo de académicos de los siglos XVI y XVII que se formaron en torno a la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca y reflexionaron acerca del derecho, la teología, la economía, la filosofía, las artes y las ciencias.

La corriente de pensamiento jurídico y teológico que llamamos Escuela de Salamanca se enmarca en la renovación que supuso el Renacimiento y el Humanismo europeos. Defendió la doctrina católica de la contrarreforma ante el desafío luterano.

En el paso de la Edad Media al Renacimiento, aparece la Escuela de Salamanca, integrada por un círculo de teólogos católicos, en su mayor parte dominicos y jesuitas, que contribuyeron decisivamente a la renovación de la teología y el derecho. Basándose en una interpretación práctica de la filosofía de Santo Tomás, los académicos salmantinos intentaron dar respuesta a las cuestiones que planteaba el descubrimiento de América (1492) y la conquista de este Nuevo Mundo, además de participar activamente en el Concilio de Trento (1545-1563) y el debate doctrinal entre el humanismo y la escolástica.

Los maestros de la Escuela de Salamanca cultivaron el derecho, la teología, la filosofía, las ciencias naturales, la economía y la literatura. Junto con la Universidad de Alcalá de Henares, la Universidad de Salamanca fue la institución de educación superior más abierta a los nuevos aires renacentistas en España. De hecho, la Universidad de Salamanca fue la única universidad española de la época que acogió las teorías de Copérnico.

Vitoria y otros profesores contemporáneos de Salamanca desarrollaron el iusnaturalismo o derecho natural a partir de los principios aristotélico-tomistas, adaptándolos a los nuevos tiempos y las nuevas tierras descubiertas en los siglos XV y XVI. El teólogo dominico reconoce la legalidad política (ley positiva), pero pone en entredicho la licitud moral de la conquista (ley natural).

Según Francisco Suárez, el fundamento de la ley posee un carácter moral. Partidario del iusnaturalismo contractualista, Suárez defiende la transferencia del poder político individual a un representante: el príncipe o soberano. Así, Suárez formula una teoría civil del control del Estado: la necesidad de establecer mecanismos de control público del gobernante por medio de la ley y, también, como novedad en la teoría jurídica, por medio de los derechos de los súbditos.

HERENCIA de la Escuela de Salamanca.

En Teología:

Si los humanistas de la época como Erasmo o Lorenzo Valla reivindican una innovación, una teología nueva; la Escuela de Salamanca defiende una renovación, una teología renovada. Los salmantinos recogen el interés de los humanistas por una teología asociada a la vida; pero, a diferencia de los sabios renacentistas, se mantienen fieles al magisterio de la Iglesia y a las formulaciones dogmáticas de la fe. El resultado es una Teología renovada.

En Economía:

Economistas de la Escuela de Salamanca como Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta o Bartolomé de Medina hicieron valiosas aportaciones a la teoría monetaria, a la teoría del valor y de los precios, a la teoría del cambio de divisa y al análisis del sistema tributario. Los seguidores de la escuela austríaca de economía se reconocen como legítimos sucesores de los doctores salmantinos. El rechazo austríaco de los métodos cuantitativistas y el énfasis en el comportamiento individual vinculan a los economistas austríacos con la Escuela de Salamanca.

En Derecho:

De lejos viene la polémica sobre la paternidad de Vitoria y otros maestros salmantinos en relación con el derecho internacional. Una corriente considera a Vitoria como uno de los padres del derecho internacional. La segunda corriente se inclina a negar la responsabilidad de Vitoria en el origen del derecho internacional, que se encuentra más bien en autores como Hugo Grotius (s. XVII) o en el movimiento racionalista del derecho natural (s. XVIII).

Ciertamente, hay al menos un par de argumentos que no nos aconsejan presentar la Escuela de Salamanca como matriz del Derecho Internacional moderno: (1) su fuerte compromiso

iusnaturalista; y (2) la ausencia en la época de una definición moderna de los reinos como Estados Nación. Sin embargo, abundan las razones para reivindicar el profundo valor de las aportaciones salmantinas a la articulación del Derecho Internacional moderno. La teorización y elaboración del código jurídico debe concebirse como un proceso. Así entendido, el desarrollo de la codificación del Derecho Internacional está indiscutiblemente en deuda con la Escuela de Salamanca.

También fueron notables las aportaciones de la Escuela de Salamanca a otras áreas: como la filosofía (*Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez), la teoría de la poesía (*De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León), la interpretación de los textos sagrados (*Traducción y declaración del cantar de los cantares* de Fray Luis de León) o la física (reflexiones sobre la caída de los graves de Domingo de Soto).

Se conoce bien que los profesores y estudiantes de las distintas generaciones vinculadas a la Universidad de Salamanca entre los siglos XVI y XVII difundieron la teología salmantina por Europa occidental y América. El Renacimiento, concretamente el universo humanista, se caracterizó por promover la movilidad internacional entre académicos, estudiantes y profesionales liberales. En primer lugar nos referimos a algunos representantes de la Universidad de Salamanca que pusieron pie en tierras de Europa oriental y que, en muchos casos, dejaron testimonio escrito de sus andanzas.

La Escuela de Salamanca hace llegar sus ideas a infinidad de lugares, especialmente por dos medios de divulgación: los manuscritos y la imprenta, que se convertirán en un vehículo conductor que no conoce fronteras (Pena González). Efectivamente, pese a la invención de la imprenta en 1492, los manuscritos siguen desempeñando un papel importante en la difusión del conocimiento durante el siglo XVI, pues el libro sigue siendo un artículo al alcance de no todos los bolsillos.

Hay que decir, sin embargo, que la primera obra de uno de los grandes representantes de Salamanca publicada más allá de estos países parece ser una *Lógica* de Francisco Suárez, editada en Lviv en 1735 y denominada *Lógica Francisci Suarez S. J. in Hispania e MS.* edita. Leopoli, 1735. La edición correspondería al sacerdote y profesor en Cracovia Alexandre Podlesiecki (1683-1762), según el jesuita francés Carles Sommervogel, en su *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 1679, n. 23. Sobre esta obra hay referencia, datada en 1755, en *Bibliografia Polska: stolecie XVIII. spis chronologiczny*, volumen 9, Wydanie Akademii Umiejętności, 1888, de Karol Estreicher, quien registra Francisco Suárez, *Logica in Hispania e manuscripto per Alex. Podlesiecki*, Leopoli.

Parece verosímil afirmar que, entre los monjes de las órdenes religiosas que predicaban en Europa del Este durante los siglos XVI y XVII, había españoles, como afirman Oleksandr Pronkévich y Mykola Sulymá a propósito de Ucrania (Pronkévich, Oleksandr y Sulymá, Mykola. Los contactos entre la Ucrania barroca y la España del Siglo de Oro a través de la catalogación de fuentes, *Hipogrifo*, 2021. - 9.1 (en prensa). Y, en este sentido, hay razones para suponer que entre esos monjes españoles destinados a Europa oriental se encontrarían clérigos relacionados de alguna manera con la Universidad de Salamanca. Franciscanos, dominicos y jesuitas, todos ellos con una presencia notable en la Universidad de Salamanca, establecieron sus provincias en Europa oriental a lo largo del siglo XVI. En cualquier caso, lo cierto es que las enseñanzas de ciertos maestros jesuitas, algunos vinculados a Salamanca, como Francisco Suárez, Pedro Hurtado de Mendoza o Rodrigo de Arriaga, alcanzaron Europa oriental a través de la *Ratio studiorum* y los *Monumenta Pedagogica Societatis Iesu*, respectivamente el programa de estudios y la antología crítica de textos usados por la Compañía de Jesús como herramientas didácticas en sus colegios y centros educativos. También se sabe que algunas publicaciones de autores formados en Salamanca llegaron a países de Europa del Este como Ucrania.

Respecto a las relaciones entre la Escuela de Salamanca y Ucrania, interesa mencionar la decisiva influencia intelectual de economistas como Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias o Luis de Molina, todos ellos profesores de Salamanca, en la Escuela Austríaca de Economía y, más concretamente, en Ludwig von Mises, natural de Lviv. Otro economista filo-

аустріако, Joseph Schumpeter, que estudió y enseñó en la Universidad de Chernivsti, donde elaboró su *Teoría del desarrollo económico* (*Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, 1911), reconoció que los maestros de Salamanca pasan por ser los fundadores de la economía científica.

En definitiva, un acercamiento a la cuestión nos sugiere que aún queda mucho por indagar en las relaciones entre la Universidad de Salamanca y Europa oriental. Los itinerarios comerciales, académicos, eclesiásticos, profesionales y políticos que abrió el Renacimiento en toda Europa nos permiten suponer que el eco de las voces salmantinas superó horizontes ocultos y alcanzó lugares antes nunca explorados. Cuando hablamos de la España moderna enseguida pensamos en su expansión hacia occidente, pero no por ello debemos olvidar su trascendencia hacia oriente.

Олександра Кендус (м. Львів, Україна)

МАСОВА КОМУНІКАЦІЯ ЯК СОЦІАЛЬНЕ І КУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ ТА ОБ'ЄКТ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У сучасному суспільстві масова комунікація забезпечує передавання соціальної інформації. Ця інформація може бути створена однією особою, великою аудиторією або певним мас-медіа. Після цього вона поширюється через канали масової комунікації, тобто вона споживається масовою аудиторією. Масова комунікація є певним соціальним явищем і явищем культури, яке розуміють як певну діяльність, зумовлену системою соціально важливих норм і оцінок, зразків і правил спілкування, що притаманні даному суспільству.

Важливою особливістю процесу масової комунікації є використання техніки, технологій, які дають можливість швидко збирати, обробляти, випускати і розповсюджувати інформацію в масовому масштабі на великій території і майже одночасно. Великий прогрес техніки мас-медіа має значення не тільки для духовних контактів людей, але і для всіх галузей суспільного буття.

Діяльність мас-медіа спрямована на охоплення максимально можливої кількості людей. Які ж особливості сучасних технічних засобів, що використовуються в масовій комунікації? Перш за все треба назвати їх здатність обробляти і розповсюджувати величезний обсяг інформації. Це особливо характерно для радіомовлення, телебачення та Інтернету. Наприклад, одна програма телебачення кожного дня передає такий обсяг інформації, для розміщення якого потрібно було б кілька десятків газетних шпальт. Обсяг інформації, яку можна отримати через Інтернет, ще масштабніший.

Технічні засоби, які використовуються у масовій комунікації мають виключну швидкість подачі інформації споживачеві. Зокрема, радіо, телебачення та Інтернет-медіа можуть донести інформацію слухачам і глядачам про якусь подію практично одночасно з її розгортанням чи на протязі короткого проміжку часу.

Діяльність мас-медіа характеризується своєрідністю відбиття реальності. Деякі вчені стверджували, що за своєю природою мас-медіа (особливо телебачення) абсолютно адекватно і точно відбивають дійсність, незалежно від інтересів та поглядів людей, які з ними працюють. Тобто, що під час прямих радіо і телевізійних трансляцій реальність подається слухачам і глядачам у повному обсязі. Але іншими дослідниками було доведено, що це не зовсім так. Зокрема, американські соціолог У. Шрам провівши порівняння між інформацією, яку отримали телеглядачі та інформацією, яку отримали безпосередні учасники цієї зустрічі він дійшов висновку, що телебачення своєрідно структурує дійсність навіть під час прямих документальних трансляцій [2, с.4]. Причинами є особливості технічних засобів і настанови журналістів.

Відбиття реальності в матеріалах мас-медіа завжди пов'язано з їх актуальністю та відповідністю до інтересів людей і суспільства. Адже, коли подія чи явище привертає

увагу великої кількості людей, виникає потреба задовольнити потребу в інформації якнайшвидше. Таким чином, актуальності відповідає момент оперативності: якщо ж актуальність – це ступінь інтересу до якогось фрагмента дійсності, то оперативність характеризує швидкість задоволення потреби в інформації про нього. Актуальність звичайно грає провідну роль, бо пов'язана зі змістом матеріалу безпосередньо. Саме тому можна признати можливість існування, скажімо, актуального неоперативного повідомлення. Існування ж неактуального оперативного повідомлення може бути взагалі непотрібним.

Одною з найважливіших властивостей діяльності мас-медіа є одночасність передачі інформації великим різномірним, географічно віддаленим одна від одної групам людей.

Ще важливим аспектом процесу масової комунікації – є регулярність впливу засобів комунікації на аудиторію [1, с.78]. Регулярність функціонування мас-медіа дозволяє постійно тримати аудиторію в курсі всіх змін дійсності, давати великий обсяг цілеспрямованої інформації на протязі тривалого періоду часу. Систематичний характер розповсюдження інформації у масовому масштабі визначає і форму подачі – інформація дається у вигляді регулярних циклів.

На відміну від особистого спілкування з його живим контактом спілкування через мас-медіа носить переважно неособистий, анонімний характер. У процесі масової комунікації в центрі уваги аудиторії опиняються не особистісні характеристики джерела інформації (хоча вони відіграють, безперечно, визначену роль), а сама інформація, зміст повідомлення.

Анонімність джерела інформації при масовій комунікації не зводить нанівець вплив конкретної особистості, від якої отримується інформація. Особливо це помітно у випадках, які пов'язані з зображенням даної особистості (диктор, ведучий, журналіст). Соціально-психологічні дослідження показують, що особистість джерела інформації впливає на сприйняття інформації аудиторією. Однак, представники аудиторії повністю розуміють, що інформація, яку повідомляє журналіст, не є, так би мовити, його особистою інформацією. Він виступає у визначеній мірі як транслятор, хоча звичайно може відбирати й інтерпретувати факти.

Звернення до великої і різномірної аудиторії вимагає від змісту повідомлень мас-медіа бути універсальними. Це означає, що подача інформації, повідомлень має бути такою, щоб кожна людина незалежно від віку, освіти, вподобань могла їх зрозуміти, сприйняти.

Варто зазначити, що у сучасній науці виразно прослідковується тенденція щодо осмислення мас-медіа і створеної ними масової культури як нового етапу розвитку соціального спілкування і культурного середовища.

Література

1. Іванов В. Ф. Соціологія масової комунікації. Черкаси: Вид-во ЧДУ ім. Богдана Хмельницького, 2003. 193 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1276>
2. Шрам. В. Природа спілкування між людьми. 1952. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.scribd.com/document/86392004/The-Nature-of-Communication-Between-Humans>

МЕТОДИ І ЗАСОБИ КОМУНІКАЦІЇ В ПІДГОТОВЦІ МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ

Сучасні реалії орієнтують на спеціальну підготовку вчителя/вихователя як гуманістично зорієнтованої особистості, здатної оперативно реагувати на динаміку соціально-економічних процесів, умов власної професійної діяльності, розробляти і впроваджувати нові технології у процес навчання і виховання [4, с.116]. То ж головне завдання закладу вищої освіти «виростити» вчителя/вихователя, який здатний аналізувати відомі та розробляти нові методи роботи на основі власного досвіду, що допоможе вирішувати критичні ситуації та проблеми.

Для втілення цього завдання потрібно постійно оновлювати методи і засоби пізнавальної та інноваційної діяльності. Актуальність концепту інновацій може реалізуватися тільки через реформування системи освіти на всіх рівнях, змінити підходи до дошкільної освіти, розробляти нові інноваційні програми, які розкривають поняття раннього розвитку. Перші кроки для цього вже зроблені:

- Прийнято рішення про створення Національною Академією педагогічних наук Інституту раннього і дошкільного розвитку дитини;

- В січні 2021 року Наказом Міністерства був затверджений Базовий компонент дошкільної освіти (Державний стандарт дошкільної освіти. Тут педагог розглядається як фахівець, який стимулює процес розвитку дитини. Також в нього мають бути сформовані: широкий світогляд, високий рівень освіченості, практична вмільість створювати якісне освітнє середовище, вміти будувати взаємини з вихованцями на засадах партнерства та ін.[2, с.32-33].

Головним інструментом для виконання цих умов є емоційне спілкування. Саме за допомогою усної мови та емоцій передається найбільше інформації для малечі. А в період «мережевого» суспільства усна мова менше використовується для спілкування, адже всі свої думки можна викласти за допомогою без емоційного друку тексту або картинок. Ще великий відбиток в цьому накладає пандемія, яка зараз диктує свої правила спілкування. Тому при навчанні майбутніх педагогів виникають великі труднощі у викладенні своїх думок усно (і не лише українською!) і ми вважаємо, що потрібно більше часу приділяти даній проблемі у закладі освіти.

Кіберпростір прибирає всі бар'єри в спілкуванні, в сфері освіти це проявляється величезними потоками інформації і головною здібність майбутнього педагога/вихователя має стати вміння орієнтуватися в них [1, с.51]. Це спонукає до заміни поняття «заборони» на «вибір». Кожна людина робить сама вибір, що шукати в мережі і все залежить від внутрішнього світу та психологічних особливостей [1, с.52]. Тому потрібно показати і навчити, що може дати корисного інтернет (спільні проєкти, обмін досвідом, інформація про закордонні досягнення, саморозвиток та самовдосконалення) майбутньому фахівцю. Це дасть змогу підвищувати свій професійний рівень та отримувати додаткові знання і можливість ділитися своїм досвідом з іншими.

Володіючи таким сучасним інструментарієм ми можемо сподіватися на підготовку вчителя/вихователя високої якості та продуктивності.

Література

1. А.Л.Гладій. Філософія впливу кіберпростору на психологічні властивості сучасних суспільств. / Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип.7. – 2014. – с.49-54
2. Базовий компонент дошкільної освіти (Державний стандарт дошкільної освіти) нова редакція. Затверджений Наказом МОН України №33 від 12.01.2021р., 37 с.

3. О.В.Русул. Свобода самореалізації в умовах інформаційного суспільства./ Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип.7. – 2014. – с.155-160
4. Поніманська Т. Дошкільна педагогіка: підручник/ Тамара Поніманська. – 4-те вид, переробл. – Київ: ВЦ «Академія», 2018. – 408 с.

Поліщук Ростислав (Львів, Україна)

ОЛІМПІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ОСВІТИ

Мабуть, для більшості людей слово «олімпізм» створює асоціації з Олімпійськими іграми, які проводили з 776 р. до н.е. (стародавні) або відновленими у кінці 19 століття (сучасні). В центрі таких асоціацій буде відомий фестиваль спорту, який проводять раз на чотири роки між елітними спортсменами, які представляють свої країни на міжнародних змаганнях. Насправді, навіть в сучасних умовах пандемії, останні Ігри були яскравою подією і мали чималий успіх серед глядацької аудиторії.

Проте, мало хто чув про концепт «олімпізму», який був розроблений засновником сучасного олімпійського руху, бароном П'єром де Кубертенем. У центрі уваги цієї філософії не лише окремих спортсменів, а й усі причетні до олімпійського руху; не лише змагання та перемога, а й цінності участі та співпраці; не тільки спорт як діяльність, а й як формуючий та розвиваючий чинник, що сприяє розвитку бажаних характеристик особистості та суспільного життя.

Варто зазначити, що олімпізм – це, перш за все, філософія соціальна, яка підкреслює роль спорту у розвитку світової культури, міжнародних відносинах, соціальному та моральному вихованні. П'єр де Кубертен вважав, що спорт повинен стати важливим подразником зростання популярної культури і що він, як універсальна фізична активність, повинен сприяти міжкультурній комунікації.

Крім того, як вбачав барон, олімпізм є філософією універсальною та актуальною для всіх, незалежно від нації, раси, статі, соціального класу, релігії чи ідеології. Цю концепцію визначає цілий діапазон цінностей, які кожна нація може взяти на озброєння, водночас знаходячи для загальної ідеї свою власну, притаманну окремій культурі форму вираження, унікальну для неї самої, породжену її власною культурою, місцем розташування, історією, традиціями та прогнозованим майбутнім.

Де Кубертен підкреслював цінності рівності, справедливості, поваги до людей, раціональності та розуміння, автономії та досконалості. Це цінності, які охоплюють майже 3000 років олімпійської історії, хоча деякі з них можуть по-різному тлумачитися в різний час. Вони, в основному, є цінностями гуманістичними.

Сучасне завдання Олімпійського руху – продовжити цей проект: спробувати чіткіше зрозуміти, що можуть означати Ігри і спорт у суспільстві. Це завдання буде як на рівні ідей, так і дій. Якщо спортивну практику слід розвивати відповідно до олімпійських цінностей, тоді теорія повинна прагнути до концепції олімпізму, яка б підтримувала цю практику. Як зазначає Джим Перрі, – «Ідеал повинен прагнути як підтримувати спортивну практику, так і вести спорт до бачення олімпізму, яке допоможе впоратися з викликами, які неминуче виникнуть в найближчому майбутньому.» [4].

В Олімпійській хартії – основному законі олімпійського руху – йдеться: «Олімпізм являє собою філософію життя, що звеличує та об'єднує в гармонійне ціле якості тіла, волі та розуму. Поєднуючи спорт з культурою та освітою, олімпізм намагається створити спосіб життя, який базується на радості від зусилля, освітній цінності доброго прикладу, соціальній відповідальності та повазі до універсальних фундаментальних етичних принципів» [1]. Загалом, виформовується поняття олімпійської освіти.

Вже у главі IV йдеться про національні олімпійські комітети, і тут же просто і помітно викладено видатні обов'язки НОК щодо олімпійської освіти:

«...поширювати основні принципи олімпізму на національному рівні в рамках спортивної діяльності та іншим чином сприяти, серед іншого, поширенню олімпізму в програми викладання фізичного виховання та спорту у школах та університетах ... (і) піклуватися про створення закладів, які присвячують себе олімпійській освіті.»

Якщо згадати ще декілька тез П. де Кубертена, таких як «всі види спорту для всіх людей» та «усі ігри, усі нації», можна скласти «меню» основних цінностей олімпізму: чесна гра, освіта та мирна міжкультурна комунікація, що, на думку багатьох дослідників, на початку 21 століття, на межі війн чи в ході гібридних війн – ідея актуальна. Власне, це підкреслює і зміна гасла Олімпійських ігор, яке тепер звучить «Швидше, вище, сильніше – разом!».

Проте, суперечливий, непослідовний та фрагментований характер олімпізму протягом усієї сучасної історії Олімпійського руху викликав питання про те, чи є олімпізм цілісною філософією, яка може надихнути людей. Притаманні йому парадокси змусили деяких пошукачів стверджувати, що це «в певному сенсі метафорична примара». Наприклад, відомий дослідник Еріх Фромм стверджував, що Олімпійські ігри є «брудною сумішшю з бізнесу й реклами» [2, с. 155].

З огляду на те, що багато практик пов'язаних з Олімпійськими іграми зазнали великої критики, не дивно, що скептики ставлять під сумнів питання, чи цінності, пов'язані з олімпізмом, є відповідною платформою для розвитку освіти. Однак зробити висновок про те, що олімпізм зараз став апологетичним міфом, щоб компенсувати грошово орієнтований та надмірний характер Олімпійських ігор, було б вузьким і односпрямованим припущенням.

Олімпійський рух розробив глобальну мережу для поширення олімпійських цінностей не лише через проведення Олімпійських ігор, а також через організацію програм олімпійської освіти у всьому світі. Думки про те, що цінності можна узагальнити та передавати через освіту, поділяють багато вчених, які розробили різні підходи до способів навчання молоді олімпізму. Наприклад, Дікая Хаджиефстатіу та Генрі стверджували, що, цінності, пов'язані з філософією олімпізму, претендують на покращення життя людей, особливо життя молодих людей. Як стверджували ці автори, «олімпізм генерує технології влади, просякнуті прагненнями до формування поведінки в надії на отримання певних бажаних ефектів і запобігання певним небажаним» [3].

Отже, сьогоденню потрібне розуміння олімпійської освіти не як вузького поняття, яке орієнтоване виключно на молодь та шкільну освіту, а як більш широку тему, яка зможе реалізувати філософію олімпізму у світлі сучасних складних реалій. Наприклад, використовувати олімпійські цінності як «зачіпки», щоб заохочувати та сприяти участі у фізичній активності серед широких верств населення за допомогою підходу, що відповідає ціннісним матрицям. Такі матриці виходять за рамки освіти і можуть включати "навчання через практику" та активні проекти, наприклад про те, як вести більш активний спосіб життя.

Література

1. Олімпійська хартія. Надруковано Міжнародним олімпійським комітетом – серпень 2016 року. URL: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xBNE-bobjakJ:nocukr.org/attachments/161215184344282fce4b2840088aff5d99c37f8a0d85/+&cd=4&hl=uk&ct=clnk&gl=ua> (дата звернення: 01.05.2019)
2. Фромм, Еріх. Мати чи бути?: пер. з англ. / Еріх Фромм. – К.: Укр. письменник, 2010. – 222 с.
3. Chatziefstathiou D. and I.P. Henry. Olympism, Governmentality and Technologies of Power. *Esporte e Sociedade Journal (Sport and Society Journal)* 12(4). 2009. <http://www.uff.br/esportesociedade/pdf/es1206.pdf> [14 July 2011]
4. Parry, Jim. (2003). *Olympism for the 21st century*.

KULTÚRNA PEDAGOGIKA AKO PROSTRIEDOK FORMOVANIA KULTÚRNEJ IDENTITY

Osobnosť, spoločnosť a kultúra predstavujú základné, vzájomne prepojené kategórie, vymedzujúce sociálne vzťahy. Spoločne sa prelínajú s ďalším pojmom, ktorý je ústrednou témou súčasného diskurzu humanitných vied, a ktorý je rozvinutím úvah o úvodnej triáde vyššie spomínaných kategórií – pojem identita. Osobnosť človeka sa rozvíja v sociokultúrnej praxi, jeho individuálna cesta predstavuje cestu sebazpoznania a sebarealizácie, v podmienkach ktorej postupne uchopuje a definuje svoju identitu. Kolektívna cesta reprezentovaná spoločnosťou a jej kultúrou, je založená na sociokultúrnej participácii, subjekty tvoriace danú skupinu(y) sú nositeľmi kultúrnych hodnôt a vzorov. Reprodukujú pôvodné kultúrne prvky a tvoria nové. Ich vzájomná spätosť a väzba na kultúru, ktorú zachovávajú, rozvíjajú a šíria utvára ich kolektívnu identitu(y). V oboch týchto súbežne prebiehajúcich procesoch sa kultúrna identita formuje prostredníctvom socializácie a enkulturácie a akulturácie.

Ako sociokultúrne bytosti sa neustále učíme a v procese učenia rastieme, rozvíjame úroveň svojho poznania, svoje vlastnosti, schopnosti a kompetencie. Keď uvažujeme o význame kultúrnej pedagogiky pre formovania jedinca, z najširšieho hľadiska je jej význam zdôvodnený potrebou výchovy v kontexte primárnej kultúry, do ktorej sa rodíme (v ktorej žijeme) a ku kultúre (kultúrnosti). Domnievame sa, že kultúrnu pedagogiku je možné uchopiť z užšieho aj širšieho hľadiska a jej uchopenie zo širšieho hľadiska odkazuje na enkulturáciu a socializáciu. Naša skúsenosť je vždy súčasťou kultúrneho kontextu a naša identita je od neho odvodená. Individuálna a kolektívna identita má atribút kultúrnej, v ktorej sa prelínajú ostatné identifikačné väzby, utvárajúce sa v poli našej sociálnej a kultúrnej referencie.

Slavomír Gálik poukazuje, nakoľko významné je vedomie vlastnej kultúry, spoločnej histórie a kultúrneho dedičstva pre formovanie mládeže. V podmienkach súčasnej globalizácie, transkulturality a kultúrnej rozmanitosti si všima aspekt určitej kultúrnej vykorenenosti a zdôrazňuje potrebu spoznávať svoju kultúru. Poukazuje na lineárny charakter identity, kedy v prítomnosti aj budúcnosti sa stále zrkadlí spoločná minulosť a jej vedomie. (Gálik, 2012, 8) Môžeme dodať, že nedostatočné ukotvenie vo svojej kultúre a stále preberanie nových kultúrnych prvkov prostredníctvom transkultúrneho presahu, môže viesť k zmäteniu v oblasti vlastnej identity. V extrémnych prípadoch sa to môže prejavovať pomyselným „surfovaním po identitách“ (Gažová, 2003, 129). Významná časť kultúrno-pedagogických programov sa realizuje v rámci etablovanej kultúrnej infraštruktúry. Kultúrno-vzdelávacie aktivity sú zabezpečované kultúrnymi inštitúciami spravujúcimi kultúrne dedičstvo, ako napríklad múzeami, galériami, archívmi a pod. Vytvárajú platformy pre kontakt s vlastným kultúrnym dedičstvom, pre porozumenie vlastnej minulosti, životu predkov, tradičným hodnotám, významným kultúrnym a umeleckým dielam a i. – pre kultúrne ukotvenie sa a reteritorializáciu (odkazujúc na A. Giddensa). Kultúrna pedagogika v inštitúciách spravujúcich kultúrne dedičstvo a umenie plní významné sociálne funkcie pre spoločnosť (identifikačnú, sociálno-integračnú, výchovnú, vzdelávaciu, ideologickú, axiologickú, názorovú a i.). Tieto subjekty poskytujú produkty, ktoré sú nositeľmi neodmysliteľnej hodnoty (Wróblewski, 2017, 46) a predstavujú *merit goods* - statky v pozornosti štátu, ktoré majú významnú hodnotu, plnia dôležité spoločenské funkcie a sú dotované štátom v záujme ich sprístupnenia a dostupnosti pre všetky vrstvy obyvateľstva. (Johnová, 2011, 28-30)

Ďalší význam kultúrnej pedagogiky pri formovaní kultúrnej identity spočíva v dynamickom charaktere identity samotnej. Ako poukazuje Stuart Hall, „*identita, nie je taká transparentná alebo neproblematická, ako si myslíme*“. A pokračuje myšlienkou: „*Možno namiesto uvažovania o kultúrnej identite ako o už zavŕšenom fakte, ktorý následne nové kultúrne*

praktiky reprezentujú, by sme mali myslieť (...) o kultúrnej identite ako o produkcii, ktorá nikdy nie je dokončená, vždy je v procese, vždy je konštituovaná v rámci, nie mimo, reprezentácie.“ (Hall, 1990, 222). Znamená to, že naše definovanie seba samých a svojej skupiny nie je fixné a zavŕšené určitým obdobím (napríklad dovŕšením dospelosti). Naša identita sa neustále aktualizuje, transformuje a utvára. Socializácia prebieha počas celého života jedinca. Kultúrny systém a kultúrna identita sú vzájomne prepojené a oba predstavujú dynamické kategórie. Kultúrny systém sa neustále vyvíja, prebiehajú v ňom mnohé procesy (endogénne a exogénne zmeny) a rovnako sa transformujú a aktualizujú aj kultúrne identity. Kultúrna pedagogika v prostredí kultúrnej infraštruktúry (prípadne tiež v rámci aktivít tretieho sektora alebo prierezových a interdisciplinárnych predmetov formálneho vzdelávania)⁵ reflektuje danú kultúrnu dynamiku, všima si aktuálne sociokultúrne procesy, trendy a výzvy doby. Jednotlivé kultúrno-pedagogické programy (galerijné expozície a krátkodobé výstavy, divadelné inscenácie, tanečné vystúpenia, umelecké workshopy, besedy pre verejnosť a i.) si všímajú tieto témy, odborne a umelecky ich stvárnajú, otvárajú verejnú diskusiu, a podrobujú ich kritickej a axiologickej reflexii.

Ako príklad môžeme uviesť aktivity občianskeho združenia Mareena (Bratislava, Slovensko), ktorého cieľom je rozvíjanie interkultúrnej komunikácie a tolerance. Pripravujú okrem iného workshopy a besedy na témy z oblasti migrácie, integrácie, kultúrno-diverznej spoločnosti či *hate speech* (nenávisťná komunikácia, rasová, etnická a náboženská neznášanlivosť, etnocentrizmu, diskriminácie a i.). Iným príkladom môže byť téma reflexie tela a telesnosti a detabuizácia menštruácie či sexuality v postmodernej umeleckej tvorbe. Tieto aktivity majú pretavenie aj v komunitnom prostredí, v aktivitách tzv. ženských kruhov⁶, kedy v rámci fenoménu revitalizácie tradícií a rituálov môžeme sledovať množstvo projektov, workshopov a kultúrno-pedagogických programov zameraných na rekonceptualizáciu feminity, ženských rolí, sexuality, odbúravanie genderových stereotypov, realizáciu *menarché*⁷ a pod.

Význam kultúrnej pedagogiky spočíva tiež v metódach a prístupoch, ktoré využívajú jednotlivé subjekty pri príprave edukačných programov. Tieto didaktické a metodické prístupy umožňujú adresnejšie tlmočiť kľúčové myšlienky, majú axiologickú rovinu, rozvíjajú jednotlivca na viacerých úrovniach (sociálna, kultúrna, mentálna, emocionálna, duchovná a i.) a majú implicitný transformačný potenciál. Ich silnou stránkou je ilustratívnosť, názornosť, praktická rovina, práca s emóciami publika, aktívna participácia účastníkov, sú zostavené kreatívnym spôsobom, využívajú multimediálne prostriedky a orientujú sa na zážitok a intenzívnu recepciu. Predstavujú tak hodnotný doplnok k formálnemu vzdelávaciemu programu, ktorý je štandardizovaný, dominuje v ňom orientácia na výkon a objem sprostredkovaných informácií. Naopak kultúrna pedagogika uchopuje jednotlivé témy celostnejšie, hlavným zámerom je ísť do hĺbky, primäť jednotlivca sa zamyslieť, precítiť a vyvodiť z toho dôsledky pre seba (svoje postoje, správanie, identifikáciu a reprezentáciu).

Kultúrno-pedagogické programy majú viaceré pozitívne dopady na účastníkov:

- rozvoj kreativity, imaginácie, abstraktného myslenia
- interdisciplinarita, holistický prístup
- mravná edukácia
- rozvíjanie vlastností, kompetencií, umeleckých zručností
- rozvíjanie prosociálnosti a komunikačných zručností
- vedenie k samostatnosti a kritickému mysleniu
- spoznávanie vlastnej kultúry, subkultúr a iných kultúr
- formovanie vzťahu k vlastnej kultúre a spoločnosti, formovanie kultúrnej identity, interkultúrnych kompetencií, tolerance inakosti a i.

⁵ Užšie vymedzenie kultúrnej pedagogiky

⁶ Stretnutia žien za účelom spoločného zdieľania a podpory, spájajú sa tiež s fenoménom revitalizácie ženskej spirituality, ide skupinové aktivity ženského sebaopoznávania, liečenia individuálnych a kolektívnych tráum a i.

⁷ Menarché je prvá menštruácia dievčaťa. V prostredí ženských komunit sa slávi prostredníctvom realizácie prechodového rituálu, ktorým sa dievča stáva ženou.

Ako môžeme vidieť, existuje priama väzba medzi kultúrnou pedagogikou a kultúrnou identitou. Kultúrno-pedagogické programy explicitne alebo implicitne pracujú s témou kultúrnej identity a aktívne ju formujú na viacerých úrovniach subjektu samotného. Silnou stránkou kultúrno-pedagogických programov je ich ilustratívnosť, zážitkovosť, kreatívnosť, atraktívnosť a schopnosť sprostredkovať myšlienku intenzívnejším spôsobom, viesť k zamysleniu sa. Naše úvahy by sme ukončili myšlienkou, že aj jedna idea, správne tlmočená môže podstatne zmeniť život človeka a zvýšiť mieru jeho uvedomenia. A môže to byť práve tá jedna myšlienka, ktorá, keď je takto hlbinne uchopená a precítená, stáva sa múdrosťou, ktorá napomáha človeku lepšie spoznať seba samého, zmysel svojho života, sociálnej interakcie a vlastného tvorenia v nej.

Література

1. GÁLIK, SLAVOMÍR. Médiiformácia súčasnej kultúry a problém výchovy. In Kultúra v premenách globalizácie: zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2012. (Studia culturologica ; Nr. 12). ISBN 978-80-558-0093-6.
2. GAŽOVÁ, VIERA. Súradnice kultúry. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a metoda. ISBN, 808903456X.
3. JAKUBOVSKÁ, KRISTÍNA. Od multikultúrnosti a internacionalizácie k revitalizácii tradícií. Boskovice : František Šalé - nakladatelství Albert, 2017. ISBN 978-80-7326-275-4.
4. JOHNOVÁ, RADKA. Marketing kulturního dědictví a umění . Praha : Grada Publishing, 2008. ISBN 978-80-247-2724-0.
5. KESNER, LADISLAV. Marketing a management muzeí a památek. Praha : Grada, 2005. ISBN 80-247-1104-4.
6. STUART HALL. Cultural Identity and Diaspora. In Identity: Community, Culture, Difference. Edited by Jonathan Rutherford. 1990. Published by: Lawrence & Wishart pp. 222-237. Dostupné na: <https://sites.middlebury.edu/nydiasporaworkshop/files/2011/04/D-OA-HallStuart-CulturalIdentityandDiaspora.pdf>.
7. WRÓBLEWSKI, ŁUKASZ. Culture Management : strategy and marketing aspects. Berlin : Logos Verlag Berlin, 2017. ISBN 978-3-8325-4378-5.

Luty Jerzy (Вроцлав, Польша)

PIĘKNO – KULTURA CZY BIOLOGIA? MIĘDZYKULTUROWE WYZNACZNIKI ESTETYCZNE Z PUNKTU WIDZENIA PSYCHOLOGII EWOLUCYJNEJ

Przedmiotem artykułu jest analiza słynnego eksperymentu artystyczno-socjologicznego Vitalija Komara i Aleksandra Melamida *The Most Wanted Paintings*, który polegał na stworzeniu ulubionych obrazów dla 14 krajów oraz próby jego wyjaśnienia, dokonywanych przez filozofów sztuki, estetyków środowiskowych, etologów i psychologów ewolucyjnych. Z analizy dyskusji toczonych wokół projektu rosyjskich artystów wyłania się konkluzja, która podaje w wątpliwość kulturowo-kontekstowy charakter kategorii piękna, kierując naszą uwagę w stronę wyjaśnień ewolucjonistycznych, podkreślających uniwersalny charakter kategorii estetycznych (*aesthetic universals*) oraz wpływ ewolucyjnej historii gatunkowej na dominujące we współczesnych społeczeństwach gusta.

Estetyka ewolucyjna to stosunkowo młoda dyscyplina, badająca ludzkie skłonności estetyczne w odniesieniu do historii ewolucyjnej *Homo Sapiens*. Żaden wykład zagadnień tej gałęzi badań nie może obyć się bez opisu i analizy słynnego eksperymentu socjologiczno-artystycznego, przeprowadzonego w 1993 roku przez dwóch rosyjskich artystów zamieszkałych

w USA – Vitalija Komara i Aleksander Melamida. W annałach estetyki zapisał się on nie tylko jako istotny przyczynnik do określenia źródeł preferencji estetycznych w malarstwie pejzażowym, lecz jego zasięg oddziaływania okazał się znacznie większy. Otóż wspomniani artyści przeprowadzili badania socjologiczne ludzkich preferencji estetycznych w dziesięciu oddalonych od siebie krajach, polegający na stworzeniu ulubionych obrazów dla ludzi z różnych części świata na podstawie ankiet (14). Poza Amerykanami wzięli w nich udział również mieszkańcy Chin, Danii, Finlandii, Francji, Islandii, Kenii, Rosji, Turcji i Ukrainy; projekt rozszerzono następnie na inne kraje, w tym Polskę (w 2001).

W ramach badania respondentów pytano m.in. o ulubiony kolor, porę roku, zwierzęta, rośliny, kształty oraz postać historyczną. Okazało się, że bez względu na miejsce, w jakim badani się wychowali, wszyscy wykazywali estetyczne upodobanie do obrazów przedstawiających krajobraz, zawierający przedstawienie zieleni, wody, zwierząt i ludzi, a także otwarte przestrzenie pokryte niską (lub skoszoną) trawą, na której znajdują się kępy krzewów i drzew; widoczny w centralnym miejscu naturalny zbiornik wodny, jak staw lub jezioro; przynajmniej z jednej strony krajobraz obejmujący otwarty, przestrzenny widok aż po horyzont, zawierający także świadectwo obecności zwierząt i ptaków oraz rozmaite rośliny, w tym kwiaty i rośliny owocowe. W 1993 roku obaj artyści zaprezentowali publiczności obraz pt. *America's Most Wanted*, który zgodnie z wynikami sondaży odzwierciedlał najpowszechniejsze upodobania estetyczne Amerykanów; podobne dzieła stworzyli również dla dziewięciu innych krajów (8). Powstały prześmiewcze, emanujące kiczem obrazy (np. na amerykańskiej wersji obrazu George Washington na tle Hudson River dzieli miejsce z hipopotamem), karykaturujące to, co można zobaczyć na niemal każdym ilustrowanym kalendarzu ściennym pod każdą szerokością geograficzną (sawannopodobny krajobraz z szeregiem powtarzających się elementów). Denis Dutton, który w swej książce *Instynkt sztuki*, szczegółowo opisuje i analizuje eksperyment rosyjskich artystów, nie ma wątpliwości, że wyniki eksperymentu to przysłowiowy policzek wymierzony sztuce abstrakcyjnej i konceptualnej:

[...] fakt uzyskany na obrazach najmniej pożądanym przyniósł raczej złe wiadomości tym, którzy ludzili się, że abstrakcja modernistyczna może osiągnąć sukces na masową skalę. Przedstawiciele prawie wszystkich państw nie wykazywali upodobania do wzorów abstrakcyjnych, zwłaszcza tych o nierównych kształtach (6, p. 44).

Dzieła dwójki artystów wywołały ogromną dyskusję nie tylko w „świecie sztuki”, ale też w gronie estetyków i filozofów sztuki, skonsternowanych nie tyle niskim poziomem artystycznym „najbardziej pożądanym dzieł” czy wątpliwą jakością ujawnionych gustów estetycznych, ile stopniem ich międzykulturowej powszechności (1, p. 176-178). Zaskoczeni wynikami badania byli sami artyści. W wywiadzie do książki *Painting by Numbers*, która prezentowała wyniki badań, Alexander Malamid stwierdza:

Może to się wydawać śmieszne, ale zdaje mi się, że to upodobanie do niebieskiego krajobrazu jest sprawą poważniejszą, niż początkowo sądziliśmy. Rozmawialiśmy z ludźmi z grup badawczych przed przeprowadzeniem ankiet, odbyliśmy spotkania w salach ratuszów całego kraju już po badaniach... prawie wszyscy, z którymi bezpośrednio rozmawialiśmy – a rozmawialiśmy już z setkami ludzi – mają ten niebieski krajobraz w swojej głowie. Siedzi im tam i to nie są żarty! Ludzie widzą go w najdrobniejszych szczegółach. Zastanawiam się, czy przypadkiem ten niebieski krajobraz nie jest w nas odcisnięty genetycznie? Czy to nie jest taki raj w środku nas, że przybyliśmy z niebieskiego krajobrazu i jego chcemy... Przeprowadziliśmy ankiety w wielu krajach: Chinach, Kenii, Islandii itd. – a wyniki są uderzająco podobne. Niewiarygodne, prawda? Kenia i

Islandia – co może bardziej się różnić w całym tym pieprzonym świecie – i oba te kraje chcą niebieskich krajobrazów (6, p. 45-46).

Artysta konstatuje też, że marzeniem modernizmu było „znalezienie uniwersalnej sztuki”, która „mogłaby połączyć ludzi”, jednak modernistyczny sen okazał się złudzeniem. Popularność niebieskiego krajobrazu stała się nie lada wyzwaniem dla badaczy. Arthur Danto, wpływowy amerykański filozof i krytyk sztuki, podał następujące wyjaśnienie tego fenomenu: powszechność gustów związana jest z powszechnością procesów globalizacyjnych, a konkretnie popularnością przemysłu kalendarzowego, który dociera do ludzi na całym świecie i determinuje to, jak ludzie myślą o sztuce i pomimo lokalnych różnic kulturowych i europejskiej konwencji, wszczepia im zamiłowanie do określonej formy malarskiej, a mianowicie tej, która występuje na kalendarzach ściennych. Jak wykazały bowiem inne badania, większość Kenijczyków posiada wprawdzie w swoich domach kalendarz, to jednak mieszkańcy Kenii preferują obrazu z widokami, wyglądającymi bardziej jak te z Nowego Jorku niż z Kenii (2). Z kolei Ellen Dissanayake, antropolożka ewolucyjna i historyczka sztuki, której nie zadowoliło kulturowe i etnocentryczne uzasadnienie Danto, podała wyjaśnienie, które tylko na pierwszy rzut oka wydawało się niedorzeczne (4). Na łamach czasopisma *Philosophy and Literature* argumentowała ona, że ludzkie reakcje na pejzaże ujawnione w eksperymencie Komara i Melamida, charakteryzują się zdumiewającą uniwersalnością, ponieważ wynikają z utrwalonych w toku ewolucji gatunku ludzkiego instynktów, ukształtowanych w okresie plejstocenu, które to instynkty, ukazujące głęboko zakorzenione w człowieku preferencje, miały kluczowe znaczenie dla jego przetrwania w tym okresie. Temat stał się lejtmotywnym estetyki ewolucyjnej i od jego opisu rozpoczyna się m.in. *Instynkt sztuki* Duttona (6, p. 43-51; 5, p. 696-697, 7).

Redukcjonistyczny charakter wyjaśnienia podanego przez Dissanayake byłby może jego wadą, gdyby nie fakt, że znalazło ono potwierdzenie w badaniach przeprowadzonych kilka lat wcześniej przez biologów Oriansa i Heerwagen (11, p. 43-51). W jednym z testów przedstawili oni ludziom z różnych krajów, w różnym wieku kilka klasycznych rodzajów krajobrazów, m.in.: las liściasty, las tropikalny, otwartą sawannę z drzewami, las iglasty oraz pustynię. Wśród ludzi dorosłych, żadna z wyżej wymienionych kategorii nie została wskazana jako ulubiona (wyjątkiem był krajobraz pustynny, który był najniżej w rankingu), natomiast po przeprowadzeniu eksperymentu wśród małych dzieci, wyraźnie preferowanym krajobrazem okazała się sawanna z drzewami – a dokładnie krajobraz ze Wschodniej Afryki, gdzie miała miejsce wczesna ludzka ewolucja. Poza upodobaniem do sawanny (wyniki badań stały się podstawą do sformułowania hipotezy sawanny), stwierdzono również ogólną preferencję do krajobrazów zawierających wodę; otwarte i zalesione powierzchnie (sygnalizujące miejsca do ukrywania się oraz do gry w chowanego); drzewa z rozgałęzieniami usytuowanymi tuż nad ziemią (dające możliwość ucieczki) z owocami rosnącymi metr lub dwa nad ziemią; z bezpośrednią obecnością lub wmieszczeniem w krajobraz zwierząt łownych; oraz zróżnicowanymi kształtami chmur. Wyniki eksperymentu wydają się nieprzypadkowe również w kontekście żartu rosyjskich artystów.

Z drugiej strony, trudno nie zgodzić się z Duttonem, że eksperyment Komara i Melamida należy potraktować jednak jako formę żartu, ponieważ do pewnego stopnia pozostaje on artystyczną prowokacją i to pomimo tego, że ujawnia istotny fakt socjologiczny – istnienie uniwersalnego, międzykulturowego upodobania do tego samego typu krajobrazów. Krajobrazów najbardziej pożądanym, których jednak, jak zauważa Dutton, „nikt nie chce” (*America's most wanted, and why no one wants it*). Wyobraźmy sobie, pisze autor *Instynktu sztuki*, że dwóch inteligentnych kucharzy zorganizowało badanie, które ma na celu określenie ulubionego jedzenia Ameryki. Odkryliby oni bardzo różnorodną listę dań, jednak „na jej szczycie znalazły by się lody, pizza, hamburgery oraz czekolada, co w rezultacie doprowadziłoby do konkluzji, że najbardziej pożądanym daniem Ameryki są lody o smaku hamburgera pokryte kawałkami pizzy”, danie zupełnie niejadalne (6, p. 44–45). Podobnie rzecz ma się z *Most Wanted song*

Komara i Melamida, której po prostu nie da się słuchać z powodu nagromadzonych w niej pokładów dźwiękowego kiczu.

Hipotezę Dissanayake oraz ustalenia Oriansa i Heerwagen zdają się potwierdzać również popularna koncepcja biofilii E.O. Wilsona oraz, zaproponowana przez Jaya Appletona w książce *The Experience of Landscape* z roku 1975, koncepcja widoku i schronienia (*prospect-refugee*). W swej książce *Biophilia: The Human Bond With Other Species* z 1984 roku twórca socjobiologii twierdzi, że za nasze umiłowanie do krajobrazów, zawierających przedstawienia zieleni, oraz ślady obecności zwierząt i ludzi odpowiada „[...] wrodzony, zakodowany w naszych genach pociąg do przyrody, której jesteśmy częścią”.

Z kolei Appleton utrzymuje, że najważniejszym elementem atrakcyjności krajobrazu jest to, że daje on możliwość widzenia i jednocześnie nie bycia dostrzeżonym. Ludzie bowiem preferują obszary, które są częściowo odkryte (widok), a częściowo zakryte (schronienie). Lubią mieć otwarty widok, aby badać otoczenie i na przykład dostrzec w porę zagrożenie z oddali, a jednocześnie mieć poczucie bezpiecznego schronienia. Sawanna jako naturalne środowisko naszych przodków, w którym znajdowało się trochę drzew oraz dużo otwartych przestrzeni, ukształtowała w nas takie skłonności. Wskazuje na to uniwersalne preferencje dla arkad i wykuszy lub innych form zadaszenia (drzew, fragmentów klifu), także niezmienna popularność jaskini na zboczu, dziecięcego domku na drzewie, domu na wzgórzu, mieszkania na ostatnim piętrze czy pokoju z widokiem (6, p. 55–56). Jak zauważa Dutton, również „[...] większość przedstawień krajobrazów w historii malarstwa umieszcza domyślnego widza w jakimś wybranym punkcie widokowym – na przykład na brzegu urwiska, być może typowo spoglądającego w dół na dolinę – lub jeśli znajduje się na poziomie gruntu, to zwykle na nieco większej wysokości, niż wydawałoby się to odpowiednie dla człowieka o wzroście 180 centymetrów” (6, p. 56)

Symptomatyczne w tym kontekście wydają się również klasyczne już badania Bullinga i Falka, sprawdzające zależność między okresem dojrzewania a reakcjami na określony krajobraz. Sześciu grupom wiekowym przedstawiono fotografie pięciu naturalnych typów krajobrazu: lasu tropikalnego, lasu liściastego, lasu iglastego, wschodnioafrykańskiej sawanny i pustyni. Założono, że najmłodsze dzieci będą najbardziej podatne na uroki krajobrazu sawanny, ponieważ ich pamięć ewolucyjna jest najmniej „skażona”. I rzeczywiście, ośmiolatki najczęściej wybierali sawannę, i to zarówno jak teren, który „chcieliby zasiedlić”, jak i teren, który „chcieliby zwiedzić”, choć nigdy na niej nie byli (3, p. 94-95; 13, p. 113-115).

Ciekawe międzykulturowe badania porównawcze na temat oczekiwań czytelników czasopism w Polsce i USA wobec określonych motywów w reklamach przeprowadził socjolog Kamil Łuczaj. Większość założonych przez niego hipotez ewolucyjnych (biofilii, sawanny, widoku-schronienia i preferencji środowiskowych), potwierdziło się. Ludzie po obu stronach oceanu wolą przedstawienia „przystępnej przyrody”, akcje reklam umieszczone w środowisku naturalnym, dziejące się w trakcie dnia, wiosną lub latem, w obecności udomowionych zwierząt, roślin jadalnych lub dających się wykorzystać przez człowieka. Co ciekawe, tego typu krajobrazy wykorzystywano częściej w reklamach leków i samochodów oraz sprzętu motoryzacyjnego, a więc reklamach skierowanych do starszych odbiorców, co może sugerować, że krajobraz konotuje bardziej poważne treści i łatwiej je oswaja (10, p. 70-150).

Wróćmy do ulubionych pejzaży. Krajobraz sawanny jest preferowany, ponieważ w czasach prehistorycznych był gwarantem przetrwania – unikania drapieżników (można je było dojrzeć z oddali) i zdobywania pożywienia (zwłaszcza w okolicy cieków wodnych), a jako preferowany i pożądany zapisał się w naszej gatunkowej pamięci ewolucyjnej ciepłymi kolorami: dobrze się kojarzy, wywołuje pozytywne emocje, zwłaszcza u dzieci, nieskażonych socjalizacją i edukacją z zakresu estetyki. Jak zauważa Dutton, to właśnie elementy tego, a nie innego krajobrazu powtarzają się nie tylko w serii *Most Wanted*, ale są nieustannie powielane zarówno w kalendarzach ściennych, jak i np. w projektach parków publicznych na całym świecie. Są też szczególną formą – pogardzanego przez akademików, elitarnych artystów i znawców kanonów – kiczu, objawu erozji smaku i zaniku dystansu estetycznego, który na

gruncie psychologii ewolucyjnej jawi się jako pochodna pewnego wrodzonego mechanizmu umysłowego, odpowiadającego nie tylko za dobre samopoczucie naszych ewolucyjnych przodków, ale i za ich sukces adaptacyjny i reprodukcyjny. Co więcej, naturalna dziecięca skłonność do tej formy pseudoartystycznego wyrazu, jaką jest kicz, z której niektórzy z nas nigdy nie wyrastają, objawiająca się chociażby w popularności seriali telewizyjnych, kreskówek, programów w rodzaju *Taniec z gwiazdami* czy romantycznych komedii, nie tylko nie przemija, ale stanowi mocny fundament społeczeństwa konsumpcyjnego i wyposażenie umysłowe każdego pokolenia odbiorców mediów (tylko z niewielką przewagą pokolenia małych dzieci) (13, p. 116-117).

Ciekawe w tym kontekście wydają się wyniki pionierskich w Polsce badań Katarzyny Podlaszewskiej na temat gustów estetycznych dzieci i młodzieży w odniesieniu do różnych odmian malarstwa. Autorka następująco streszcza kluczową tezę swych badań:

[K]ażdy z nas rodzi się z pewnego rodzaju wrażliwością estetyczną, której korzenie tkwią w epoce kamienia łupanego, gdyż są odpowiedzią na konkretne problemy adaptacyjne, na jakie natknął się nasz gatunek w przeciągu swojej ewolucyjnej historii. Owa kalotropiczna wrażliwość (upodobanie do kiczu zaprogramowane w ludzkim ewolucyjno-kognitywnym dziedzictwie) jest w późniejszym procesie socjalizacji [...] poddawana weryfikacji i przekształceniom (12, p. 5).

Badaczka przetestowała gusta dzieci w trzech kategoriach wiekowych: 5–7 lat, 8–13 lat oraz 14–19 lat. Pokazywała im różnego rodzaju krajobrazy – od abstrakcyjnego pejzażu Leona Tarasewicza po obrazy Gustava Klimta, El Greca i Vincenta van Gogha, aż po hiperkiczowate obrazy Komara i Melamida, dzieła sztuki wysokiej (np. obrazy Jacksona Pollocka i Pabla Picassa), obrazy klasyczne (jak *Narodziny Wenus* Botticelliego), aż po kicz obecny w takich obrazach jak *Zebra* Sophie Harding czy *Psy grające* w karty Coolidge'a. Jak zauważyła, skłonność do kiczu nie przechodzi badanym nawet w liceum, gdy młodym ludziom powinny zostać wpojone podstawy sztuki wysokiej, choć im dzieci młodsze, tym wybór kiczu jest bardziej powszechny. Nieco więcej licealistów niż przedszkolaków doceniało Pollocka, van Gogha i El Greca, jednak nie była to znacząca różnica.

Uniwersalistyczna interpretacja preferencji pejzażowych wywiedziona z eksperymentu Komara i Melamida stała się dla badaczy zainspirowanych antropologią ewolucyjną i naukami kognitywnymi wstępem do bardziej ogólnych rozważań na temat ewolucyjnych źródeł sztuki. Przywołując ustalenia badań, dotyczących ludzkich preferencji, pragnień i skłonności, ustanowili oni tym samym kontekst nowej dyscypliny teoretycznej. Jedno z podejść reprezentuje wspomniany Dutton, według którego, ewolucyjni teoretycy sztuki, otwierając się w badaniach na naturalistyczne opisy doświadczenia estetycznego, powinni przedkładać dowód empiryczny nad czystą spekulację, starając się dowiedzieć, dlaczego sztuka, pomimo małej wartości praktycznej, potrafi dostarczać intensywnej przyjemności zarówno twórcy, jak i odbiorcy (7, p. 1). Ich refleksję teoretyczną, wspartą nastawieniem empirycznym, powinien wyznaczać określony horyzont problemowy, skupiony wokół następujących pytań: Czy dana zdolność tworzenia i odbierania twórców artystycznych znajduje się wśród uniwersalnych cech adaptacyjnych ludzkiego umysłu? Jeżeli jest ona częścią uniwersalnej ludzkiej psychiki, to czy stanowi składnik ludzkiej natury? I jak owa niezmienna natura ujawnia się w międzykulturowych preferencjach dotyczących sztuki? Zdaniem Duttona, formułując odpowiedzi na te pytania, estetycy ewolucyjni, zamiast skupiać się na różnicach historyczno-kulturowych, dążą do znalezienia uniwersalnego, międzykulturowego podłoża różnych sztuk, albowiem według dostępnej nam wiedzy, zachowania artystyczne są przynajmniej do pewnego stopnia wrodzone⁸, będąc efektem

⁸ Wrodzona oznacza, ujawniająca się w sposób naturalny przy niewielkiej zachęcie ze strony otoczenia lub zupełnie bez zachęty.

koewolucji genowo-kulturowej, a nie – jak twierdzą kulturowi konstruktywiści – wyłącznym produktem kultury i historii – warunków, w których poszczególne jednostki dorastają, żyją i tworzą.

Przeciwko stanowisku wąskiego determinizmu kulturowego odnośnie funkcji i źródeł sztuki mogą świadczyć dwa fakty (5, p. 695-696): jej powszechna zdolność do wywoływania emocji i sprawiania przyjemności (co według ewolucyjnej teorii emocji oznacza, że dana czynność ma znaczenie dla organizmu) oraz uniwersalność jej występowania. Ostatnie nie oznacza bynajmniej, że wszystkie kultury winny posiadać wszystkie formy sztuki. Poszczególne jej odmiany różnią się często w zasadniczy sposób właśnie w zależności od kultury i epoki historycznej (zwykle również różnią się znacznie w obrębie tej samej kultury), co stanowi o ich swoistości i niepowtarzalności. Nie powinno zatem dziwić, że japońska ceremonia picia herbaty, powszechnie uważana za sztukę, nie ma żadnego odpowiednika na Zachodzie (angielska tradycja picia herbaty *five o'clock* to raczej tradycyjny ceremoniał towarzyski), a np. ludzie z Sepik River w Nowej Gwinei, którzy są zapalonymi rzeźbiarzami, całkowicie różnią się od swych bliskich sąsiadów z wyżyn, którzy rzeźbiarstwem nie interesują się wcale, poświęcając z kolei wiele czasu i siły na dekorowanie ciała (6, p. 30).

References

1. Chmielewski A. Piękno i obowiązek. Etyka ewolucyjna a estetyka darwinowska [w:] *Ewolucja. Filozofia. Religia*, red. D. Leszczyński, UWr, Wrocław, *Lectiones & Acroases Philosophicae III* (2010), s. 175–201.
2. Danto A. Can It Be the „Most Wanted” Even if Nobody Wants It, in *Paintings by Numbers: Komar and Melamid’s Scientific Guide to Art*, ed. J. Wypijewski, Farrar, Straus & Giroux, New York 1997, p. 124–140.
3. Davies S. *The Artful Species: Aesthetics, Art, and Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2012.
4. Dissanayake E. Komar and Melamid Discover Pleistocene Taste, „*Philosophy and Literature*”, vol. 22, no 2, 1998, s. 486–496.
5. Dutton D. Aesthetics and Evolutionary Psychology in „*The Oxford Handbook for Aesthetics*”, red. J. Levinson, Oxford University Press, New York 2003, s. 695–696.
6. Dutton D. Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja człowieka, tłum J. Luty, Copernicus Center Press, Kraków 2019
7. Dutton D. *Znaturalizujemy estetykę*, tłum. J. Luty, *Racjonalista.pl*, s. 6870, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6870>, dostęp: 13.06.2021
8. Komar & Melamid: The Most Wanted Paintings *on the Web*, <http://www.diacenter.org/km/homepage.html>, dostęp 18.10.2021.
9. Luty J. Sztuka jako adaptacja. Uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2018.
10. Łuczaj K. Współczesna polska reklama prasowa. Co mówią reklamy, ich twórcy i odbiorcy?, ZW NOMOS, Kraków 2016.
11. Orians G.H., Heerwagen J.H. Evolved Responses to Landscapes, in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, ed. J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, Oxford University Press, New York, NY, 1992, s. 555–579.
12. Podlaszewska K. Dlaczego dzieci lubią to, co lubią? Psychoewolucyjne i socjologiczne próby wyjaśnienia upodobań estetycznych, niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem dr. Tomasza Szlendaka, UMK, Toruń 2004.
13. Szlendak T., Kozłowski T. Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
14. Wypijewski J. (ed.) *Paintings by Numbers: Komar and Melamid’s Scientific Guide to Art*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1997.

Автори

- Альчук Марія* - докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Атаманчук Вікторія* - докторка філологічних наук, доцентка, провідна наукова співробітниця відділу інформаційно-дидактичного забезпечення Національного центру «Мала академія наук України»
- Атаманчук Петро* - доктор педагогічних наук, професор, академік Академії наук вищої освіти України, експерт Національного фонду досліджень України, Заслужений працівник освіти України
- Богатирьов Данило* - аспірант кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури
- Божко Соломія* - магістрантка культурології філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Бойко Ігор* - кандидат історичних наук, асистент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Бондаренко Наталія* - аспірантка Київського національного університету будівництва і архітектури
- Борисенко Єлизавета* - магістр філософії, аспірантка відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ
- Васьків Андрій* - кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Власевич Тетяна* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії та історії культури, заступниця декана філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Галуйко Роман* - кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Гераськов Сергій* - кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії НТУУ «Київський політехнічний інститут ім. Ігоря Сікорського»
- Гуменюк Тетяна* - докторка філософських наук, професорка, проректорка з науково-методичної роботи Київського національного університету культури і мистецтв
- Дарморіз Оксана* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Дуда Наталя* - кандидатка історичних наук, доцентка кафедри філософії, соціології та культурології Національного лісотехнічного університету України
- Жигайло Наталія* - докторка психологічних наук, професорка кафедри теорії та історії політичної науки, заступниця декана філософського факультету з наукової роботи Львівського національного університету імені Івана Франка
- Зайцев Микола* - доктор філософських наук, професор кафедри культурології та філософії. Національного університету «Острозька академія»
- Іванкова-Стецюк Оксана* - докторка соціологічних наук, доцентка, провідна наукова співробітниця Інституту народознавства НАН України
- Карпенко Катерина* - докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри філософії ХНМУ

- Карпюк Миколай* - доктор філософських наук, доцент кафедри загальноосвітньої підготовки Луганського національного аграрного університету (Слов'янськ),
- Кашуба Марія* - докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені М.В.Лисенка
- Кендус Олександра* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри історії і філософії Львівського торговельно-економічного університету
- Кізіма Михайло* - магістрант культурології філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Коваль Анатолій* - кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка"
- Ковальська Олена* - магістрантка культурології філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Ковальський Юрій* - магістрант культурології філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Колесник Ігор* - кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Комарницька Тамара* - кандидат філологічних наук, доцентка Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Король Наталя* - кандидата історичних наук, доцентка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Коряга Павло* - аспірант кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Костинюк Юлія* - магістрантка культурології філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Кривда Наталія* - докторка філософських наук, професорка кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Лазарович Надія* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Ліщинська Ольга* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Лосик Ореста* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Мандришук Лариса* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Мельник Володимир* - член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор, ректор Львівського національного університету імені Івана Франка
- Мозгова Наталія* - докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова
- Моравчикова Еріка* - Mgr., PhD., кафедра культурології факультету мистецтв Університету Костянтина Філософа в Нітрі (Словацька республіка)
- Облакевич Віталій* - магістрант культурології філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Онищук Оксана* - PhD, доцентка кафедри краєзнавства та міжнародного туризму факультету міжнародних відносин Львівського національного університету імені Івана Франка

- Осадча Олена* - аспірантка Київського національного університету будівництва і архітектури
- Откович Катерина* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Павлишин Анастасія* - аспірантка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Паньків Олеся* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка"
- Пасічник Ігор* - кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Петровський Петро* - доктор наук з державного управління, професор завідувач кафедри публічного управління та публічної служби Національного університету «Львівська політехніка»
- Поліщук Ростислав* - кандидат філософських наук, доцент кафедри олімпійської освіти ЛДУФК імені І.Боберського
- Поляруш Борис* - кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Рижак Людмила* - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії, в.о. декана філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Севастьянів Уляна* - кандидатка філософських наук, асистентка кафедри філософії та педагогіки Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій ім. С. Гжицького,
- Силкіна Світлана* - асистентка Київського національного університету будівництва і архітектури
- Степанюк Дарина* - начальниця відділу міжнародної співпраці ДУ «Український інститут книги»
- Стеценко Валерій* - кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Сторожук Світлана* - докторка філософських наук, професорка кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Страханська Анастасія* - молодша сержантка, курсантка Інституту морально-психологічного забезпечення Національної академії сухопутних військ імені гетьмана Петра Сагайдачного
- Сулим Володимир* - кандидат філологічних наук, професор кафедри міжкультурної комунікації і перекладу Львівського національного університету імені Івана Франка
- Ткачук Богдана* - аспірантка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка
- Ференц Оксана* - кандидат філософських наук, Українська академія друкарства, старший викладач кафедри суспільно-гуманітарних наук
- Філь Юлія* - кандидатка історичних наук, молодша наукова співробітниця Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
- Філянїна Неля* - докторка філософських наук, проф. кафедри філософії ХНМУ
- Цезар Родрігес Оргаз* - Мг., докторант університету Наварри (Іспанія)
- Чорноморденко Іван* - доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури
- Яковина Оксана* - кандидатка філологічних наук, Вищий Інститут релігійних наук, Університет Наварри (Іспанія).

Якубовська Крістіна – Ph.D, викладачка кафедри культурології філософського факультету
Університету Костянтина Філософа (Словацька республіка)

Ярошенко Тетяна - кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії та історії
культури філософського факультету Львівського національного університету імені
Івана Франка